

Vi har hämnats Profeten!

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning i analys av reaktioner på Muhammedkarikatyrer

Av Jonas Svensson

Föreliggande artikel antar vad författaren ser som en utmaning framförd av Håkan Rydving i hans kritik av kognitionsvetenskaplig religionsforskning, formulerad i en artikel publicerad 2008. Här hävdar Rydving, med hänvisning till konkreta exempel, att för att analysera vissa fenomen i religionernas värld har kognitionsvetenskaplig religionsforskning begränsat värde. Ett av de exempel han ger är ”olika muslimska reaktioner på teckningarna av profeten Muhammed i den danska tidningen Jyllandsposten [författarens övers.]”. Föreliggande artikel tar sådana reaktioner som utgångspunkt för ett resonemang om heliga värden, hängivna aktörer och identitetsfusion. Detta är begrepp som på senare tid varit i fokus för empirisk forskning om mänsklig social kognition. Argumentet är att kognitionsvetenskaplig religionsforskning är relevant för religionsvetenskap i stort, och en viktig del av en större, samvetenskaplig uppgift att på olika nivåer av analys behandla mänskliga kulturyttringar i historia och nutid.

NYCKELORD: kognitionsvetenskaplig religionsforskning, heliga värden, hängivna aktörer, identitetsfusion, Muhammedkarikatyrer

INLEDNING

Nyligen angav en kollega som ett av Håkan Rydvings stora bidrag till religionsvetenskapen att han ”formulerat den grymmaste och mest beundransvärda sågningen av kognitionsforskningen: ’den har kommit fram till att religiösa människor har en hjärna: WOW, det hade jag INGEN ANING OM!!!”.

Håkan Rydvings artikel ”A Western Folk Category of Mind” publicerad i *Temenos* 2008, vol 44 är dock inte en sågning (Rydving 2008). Det är en i flera avseenden rimlig kritik av kognitionsvetenskaplig religionsforskning vid mitten av 00-talet, även om den också rymmer en del missförstånd.¹ Jag kommer här dock inte att gå i polemik. Istället ska jag fokusera det kombinerat positiva och negativa omdöme som avslutar artikeln, och anta vad jag ser som en direkt utmaning.

Rydving skriver att framtiden förmodligen kommer att visa att kognitionsvetenskaplig religionsforskning varken var så epokgörande som vissa av dess företrädare menade, eller så oanvändbar som be-lackarna hävdade. De år som förflutit sedan artikeln publicerades har, skulle jag säga, givit honom rätt. Kognitionsvetenskaplig religionsforskning har inte ersatt andra inriktningar inom religionsvetenskap, utan istället kommit att bli en mer och mer etablerad del av den teoretiska palett som används av religionsvetare för att förstå och förklara olika fenomen som korrekt eller ej, ofta placeras under paraplybegreppet religion (Bulbulia 2013; Taves 2010).

Icke desto mindre menar Rydving att det finns gränser för användbarheten hos kognitionsvetenskaplig religionsforskning. Han skriver:

Anta att vi försökte analysera, till exempel, olika muslimska reaktioner på teckningarna av profeten Muhammed i den danska tidningen *Jyllands-posten* (sic!) [här följer sedan ytterligare fyra exempel på konkreta företeelser som han benämner ”ämnen som de flesta forskare inom icke-

¹ För en kritisk genomgång av artikeln, se Sörensen 2008. Jag delar religionsvetaren Jesper Sørensens kritiska synpunkter, även om jag är lite mindre benägen än honom att spekulera i Rydvings bakomliggande intentioner.

teologisk religionsvetenskap skulle finna högst legitima”] I tillämpningen skulle man troligtvis finna att kognitionsvetenskaplig religionsforskning skulle vara till liten, eller ingen hjälp” (90)

De områden där kognitionsvetenskaplig religionsforskning skulle kunna visa sig användbar rör frågor om ”religionens’ ursprung” och ”jämförande analys av delar av ’religiösa föreställningar’ världen över” (90).

Poängen, om jag tolkar Rydving rätt, är att kognitionsvetenskaplig religionsforskning möjligen kan besvara frågor av generell art, men att den kommer till korta vid analys av unika fenomen i historia och nutid. Citatet anknyter till traditionell distinktion mellan idiografisk och nomotetisk vetenskap, mellan humaniora som det prototypiska för det förra, och naturvetenskap för det senare. Min utgångspunkt i det som följer är att denna distinktion, och den bodelning som den implicerar, inte är särskilt fruktbar. Dessutom ser jag på kognitionsvetenskap generellt, och kognitionsvetenskaplig religionsforskning specifikt, inte som hemmahörande i en nomotetisk tradition, utan snarare som en brygga mellan denna tradition och den idiografiska. Det tvärvetenskapliga ämnet kognitionsvetenskap tar sig nämligen an något som uttryckligen ignoreras i tidigare nomotetiskt orienterade studier av mänsklig beteende, dominerade av behaviorismen. Det är dock samma ”något” som i idiografiska studier istället hanteras på ett ofta oproblematiserat sätt: det mänskliga sinnet i vid mening, inkluderande psykologiska processer som med (svensk) folk-psykologisk terminologi benämns med ord som tänkande, intuitioner, känslor, motiv, intentioner et cetera.

Jag kommer här att argumentera mot Rydving, och för att en analys av olika muslimska reaktioner på Muhammedkarikatyrer har en hel del att hämta från modeller av hur mänskligt tänkande i vid mening fungerar. De modeller jag kommer att exemplifiera med är från relativt nypublicerad forskning och hypotesbyggande. Det bör hållas i minnet. Det är inte alls säkert att Håkan Rydvings uppfattning om begränsningarna hos kognitionsvetenskaplig religionsforskning skulle omfatta dessa modeller, om kritiken hade formulerats idag.

BAKGRUND

När Rydving skrev sin artikel var det med händelseförloppet efter *Jyllands-Postens* publicering av en uppsättning teckningar av Muhammed 2005 i färskt minne.² Det var dock varken första eller sista gången som icke-muslimska framställningar av Profeten i ord och bild väckte reaktioner bland muslimer världen över. Drygt 15 år tidigare hade en drömsekvens hos en av protagonisterna i Salman Rushides roman *Satansverserna* föranlett en officiell iransk stämpling av författaren som avfälling.³ Året efter den danska karikatyrkrisen, 2006, var det dags igen, när information om den svenske konstnären Lars Vilks teckning av Muhammed som rondellhund, och publiceringen av densamma i tidningen *Nerikes Allehanda*, spreds över världen.⁴ År 2012 lades filmen ”The innocence of Muslims”, en förespeglad trailer för en längre film om Muhammeds liv, upp på YouTube, och föranledde våldsamma protester (Allen & Isakjee 2015). Den franska skämttidningen *Charlie Hebdo* återpublicerade 2006 teckningarna i *Jyllands-Posten*, men tillhandahöll själv också senare egna bidrag till traditionen av tecknad Muhammedsatir. Den 7 januari 2015 attackerades *Charlie Hebdo*s redaktion i Paris av två beväpnade män som sköt ihjäl 12 av tidningens medarbetare, enligt uppgift under det att de ropade ”Vi har hämnats Profeten”.

Det sistnämnda är kanske det allra mest uppmärksammade fallet av en extrem form av reaktion på Muhammedkarikatyrer. Våld eller planerat våld förekommer dock i samtliga fall (se nedan). Men våldshandlingar (genomförda eller planerade) utgör endast en bråkdel av reaktionerna. Majoriteten av dem som reagerade genom handling gjorde det på andra sätt: genom demonstrationer (utan våldsinslag), genom att skriva insändare och skicka mail, genom att uppvakta makthavare, genom köpbojkotter et cetera. Men till kategorin ”reaktioner på Muhammedkarikatyrer” bör också föras sådana som till skillnad från

² För en detaljerad genomgång av händelseförloppet, se Klausen 2009.

³ För en svensk islamologisk bearbetning av *Satansverserna*, se Bergenhorn 2006.

⁴ För den mest heltäckande genomgången av händelser knutna till Vilks konstverk Profeten Muhammed som rondellhund, se Orrenius 2016.

exemplen ovan inte är direkt observerbara: känslor, tankar, sinnesstämningar, föreställningar och andra mentala processer hos enskilda (muslimer).⁵ När jag nu går vidare med en analys av olika reaktioner är det i denna ända jag börjar.

UPPLEVELSER AV KRÄNKTHET OCH HELIGA VÄRDENS SOCIALA FUNKTION
Det förefaller uppenbart att information om att Muhammed smädats i text och bild leder till förändrade sinnestillstånd hos många troende muslimer. Dessa sinnestillstånd kan variera och verbaliseras i termer av exempelvis ilska, avsmak, upplevelser av förnedring, obehag och sorg. Enligt en undersökning av Catinét Research bland muslimer i Danmark genomförd i mars 2006 uppgav 81 procent att de upplevde sig kränkta av *Jyllands-Postens* publicering. 49 procent var ”mycket kränkta”, 32 procent ”något kränkta”.⁶ Någon direkt motsvarande undersökning av den internationella responsen saknas. Men våren 2006 genomförde PEW Research Centre en enkätundersökning i flera länder där de frågade människor om de ”sympatiserade” med de som upplevde sig kränkta av teckningarna. Frågan formulerades på detta sätt för att kunna möjliggöra jämförelser över lands- och religionsgränser. Resultatet bland muslimska respondenter (såväl i Europa/USA som i länder med muslimsk befolkningsmajoritet) var talande. Andelen som uttryckte sympati sträckte sig från 61 procent (muslimer i Tyskland) till 99 procent (muslimer i Jordanien).⁷

Hur kan man då analysera dessa reaktioner, i form av förändrade sinnestillstånd (med en sammanfattande term ”kränkthet”)? Ett sätt är

⁵ Här kan en liten brasklapp läggas till. Reaktionerna kan inte alla direkt kopplas till individuella möten med upplevt kränkande representationer i ord eller bild. Det finns indikationer på att en överväldigande majoritet av de muslimer som reagerade på *Jyllands-Postens* publicering gjorde det grundat på sekundär *information* om att de publicerats, alltså inte som en direkt respons på teckningarna som sådana (Klausen 2009:125). Det är inte orimligt att tänka sig att detsamma gäller även för de andra fallen.

⁶ Catinét Research 2006. Ugebrevet A4, 10. 2006-03-13.

⁷ <http://www.pewglobal.org/files/pdf/253.pdf>. Besökt 2017-01-02.

naturligtvis att prata med muslimer som säger sig vara kränkta och fråga dem varför. Det har också gjorts och svaren har varierat. Vissa säger sig vara upprörda över att profeten överhuvudtaget har avbildats, och hänvisar till ett avbildningsförbud i islamisk rättstradition. Andra hävdar att problemet inte så mycket är avbildningen, utan det sätt på vilket den gjorts, det vill säga att Profeten framställts i dålig dager, och det föreställda bakomliggande syftet. Det finns en hel del som pekar på att den senare tolkningen av de egna reaktionerna är vanligare.⁸

Det finns inga skäl att ifrågasätta muslimers rapporterade upplevelser av kränkning. Sådana upplevelser är också förståeliga mot en bakgrund av en lång inom-muslimsk tradition av vördnad för Profeten, och hans centrala roll i såväl lära som fromhetsliv som kan tecknas med hjälp av idéhistoriska analyser (Khalidi 2009; Safi 2009; Svensson 2015). Kontentan av en sådan analys blir att för majoriteten av troende muslimer, i historia och nutid, är Muhammed ”helig” i betydelsen upphöjd, avskild och inte minst skyddsvärd (Evans 2003).

Där kan också en analys av reaktioner på Muhammedkarikatyrer göra stopp. Reaktionerna är *förståeliga*. Människor blir kränkta, personligen, när något de håller för heligt förlöjligas eller dras i smutsen. Det gäller inte bara muslimer, utan alla människor. Om man bara förstår Muhammeds betydelse för muslimer så förstår man deras reaktioner på karikatyrerna. Men en analys kan också gå vidare. Varför blir människor kränkta av dylika handlingar riktade mot det de finner heligt? Vad innebär det att något är heligt och inte får förlöjligas eller dras i smutsen? Det går naturligtvis att lämna sådana frågor därhän, med hänvisning till att människors reaktion är ”självklar” eller ”naturlig”

⁸ Det kan inte uteslutas att de som motiverade sin reaktion med hänvisning till upplevt avbildningsförbud var ärliga. Dock kan ett agerande motiverat utifrån ”vad *shari‘a* säger” inte ses som en generell förklaring på reaktionerna. En anledning är att något generellt förbud mot att avbilda Profeten specifikt inte existerar i islamisk rättstradition (även om tolkningar i den riktningen gör det). Det finns muslimska, fromma avbildningar av honom (se Gruber 2009). Det kan också noteras att starka negativa reaktioner på karikatyrerna också kom från kulturella kontexter där det finns en tradition av sådana avbildningar (närmare bestämt det shiitiska Iran). För en längre diskussion om frågan om vilken betydelse ett uppfattat bildförbud hade i reaktionerna på karikatyrerna i *Jyl-lands-Posten* (liten), se Klausen 2009:131–146.

och inte i behov av någon vidare analys. Det är här många som sysslar med kognitionsvetenskaplig religionsforskning lägger in en protest. För att citera språkvetaren George Lakoff:

Närhelst en kognitionsvetare hör orden “Det är ju självklart [just common sense]” spetsar han [sic!] öronen och han vet att här finns något att studera i detalj och på djupet – något som behöver förstås. Ingenting är självklart. Det självklara har en begreppslik struktur som vanligtvis är omedveten. Det är det som gör det “självklart” (Lakoff 2002:4)

Alltså, om något i människors beteende framstår som självklart för någon annan är den förståelse som uppkommer något som i sig behöver förklaras. Förståelsen är möjligt för att den observerade och den observerande delar något som människor: ett intuitivt, i vissa fall kulturbundet, i andra fall (då det kulturella avståndet i tid och rum är stort) kanske allmänmänskligt, sätt att se på världen. Att närmare undersöka vad detta delade består av, och hur det uppkommit, blir en del av analysen av sådant som till synes enkelt kan förklaras med att det är ”självklart”.

Det självklara i fallet med muslimska reaktioner på Muhammed-karikatyror är alltså den möjligen allmänmänskliga benägenheten att heliggöra delar av omvärlden: personer, men också andra objekt, platser, tidpunkter och ideal och knutet till detta benägenheten att reagera emotionellt negativt på upplevda attacker, fysiska eller verbala på ”heliga värden”, vad dessa än må vara: Muhammed, det egna fotbollslagets emblem, nationens flagga, Justin Bieber, yttrandefriheten, Ordförande Mao, Jesus etc.

Under det senaste årtiondet har bland andra antropologen Scott Atran kommit att intressera sig för, och empiriskt undersöka, hur människor upprättar vad han (och andra) betecknar som ”heliga värden” och vilka konsekvenser detta får för deras föreställningsvärld, känsloliv och handlingar (Atran 2010; Atran & Axelrod 2008). Udden är, som i mycket forskning inom kognitionsvetenskap, riktad mot förståelsen av människor som i grunden rationella aktörer vars beteende kan förklaras med

medvetna eller omedvetna kalkyler av potentiella materiella vinster och kostnader. Heliga värden (som kan vara allt från materiella objekt till abstrakta idéer) är dock referenspunkter i mänskligt tänkande och handlande som är frikopplade från sådana kalkyler. De är, för de som anammar dem och agerar på basis av dem, inte översättningsbara till materiellt värde. Tvärtom, blotta tanken att sätta ett pris på ett heligt värde provocerar (Atran & Axelrod 2008; Tetlock 2003).

Varför skapar då människor heliga värden? Standardförklaringen är socialfunktionalistisk. Heliga värden finns för att de stärker grupperns sammanhållning. Detta är en förklaring som, i vetenskapliga sammanhang, går tillbaka på sociologen Émile Durkheim och som efter honom utvecklats bland annat av sociologer och religionssociologer, till exempel i diskuterats i relation till begreppet ”civilreligion” (Bellah & Hammond 1980). Att heliga värden har (eller åtminstone kan ha) denna sociala funktion är relativt oomtvistat och standard i sociologisk analys (Righetti 2014). Men funktion är inte detsamma som orsak, även om funktion och orsak kan vara relaterade, vilket ibland, men långt ifrån alltid, är en utgångspunkt i kognitionsvetenskaplig religionsforskning. Den bakomliggande (ultimata) förklaringen till ett beteende står ofta att finna i vår arts evolutionära historia, och den roll beteendet haft i att gynna individers överlevnad, och därmed också, som en konsekvens, beteendets etablering och spridning i en population. En hypotes i linje med detta sätt att resonera, kopplat till just frågan om heliggörande, har jag fört fram i ett annat sammanhang (Lindenfors & Svensson 2017). Här följer en kort sammanfattning av argumenten.

Den mänskliga förmågan till storskaligt samarbete även med individer som är ”genetiska främlingar” brukar ofta framhävas som en av vår arts stora evolutionära fördelar, men också som en gåta. Hur kan vi säkra att alla de som ingår i ett samarbete drar sitt strå till stacken? Hur upptäcker och undviker vi ”snyltare” som drar nytta av samarbetet, men själva inte bidrar till det? Det finns empirisk forskning som visar hur människor, när vi avgör vilka nya bekantskaper vi bör knyta närmare sociala band med, ofta följer en princip om ”lika barn leka bäst”. Vi tyr oss intuitivt till personer som vi, medvetet eller ej, upplever liknar oss

själva. Framför allt lägger vi vikt vid likhet i värderingar, preferenser och föreställningar (Launay & Dunbar 2015). Problemet är bara att sådan likhet i vad kognitionsvetaren Peter Gärdenfors benämner ”inre världar” (Gärdenfors 2000) inte är observerbar. Vi måste förlita oss på mer eller mindre grova sekundära signaler, till exempel utseende (fenotypiska drag), sätt att klä eller smycka sig, ursprung och inte minst språk. Empirisk forskning pekar på att styrkan i sådana signaler varierar. Starkast tenderar de signaler vara som är svårast att fejka, till exempel dialekt (Cohen 2012; Greene 2013:50–53; Henrich & Henrich 2007:175–177). Det är här som heliga värden, och den emotionella dimension som finns i människors sätt att förhålla sig till dessa värden, kommer in.

Forskning kring emotioner har alltsedan Darwin (Darwin 2009 [1872]) pekat på deras roll som sociala signaler eftersom de både är lätta att tyda då det sätt på vilket de kommer till uttryck uppvisar stor likhet bland människor världen över (Ekman & Friesen 1971), och, inte minst, svåra att fejka (Shaver & Bulbulia 2016:105). En individs förhållande till gemensamma heliga värden speglar sig i hur hen förhåller sig till dessa i vardagen, i hens ofta ofrivilliga och med viljan svårkontrollerade kroppspråk och mimspel, och inte minst i hens reaktioner när det heliga kränks. Utan genuina känslor för det heliga är det svårt att upprätthålla fasaden. Risken är då att man med sina reaktioner, eller snarare brist på dem, avslöjar sitt utanförskap. En benägenhet att anamma (för en gemenskap) heliga värden och investera känslomässigt i dem har gynnat individers överlevnad, eftersom det har gjort att de identifierats som rimliga samarbetspartners (som lika i sitt ”inre”) av andra med samma benägenhet.⁹

Och varför är då detta relevant för en analys av muslimska reaktioner på Muhammedkarikatyrer? Jo, det förklarar deras uppenbart emotionella dimension; att så många reagerade känslomässigt när de mottog infor-

⁹ För emotionella responser som svårfejkade sociala signaler i linje med resonemanget här, se t.ex. McKeown, Sneddon & Curran 2015 och Winegard, Reynolds, Baumeister, Winegard & Maner 2014. Framför allt den senare för ett längre resonemang om sorg som social signal som är en direkt parallell till mitt resonemang om respekt för det heliga som detsamma.

mation om sådana karikatyrer. Reaktionen av kränkthet blir naturlig (förklarlig), och inte bara självklar (förståelig). Det är också möjligt att göra förutsägelser rörande i vilka sammanhang reaktionerna bör ha varit mest omfattande och starkast, nämligen i sammanhang där troende muslimer upplever sig som en grupp i konflikt med andra grupper, och där den interna sammanhållningen är central, det vill säga där det är viktigt att veta vem som är att lita på. Detta är helt i linje med, och förenligt, med analyser av reaktioner på Muhammedkarikatyreerna som noterar en koppling mellan sådana reaktioner och en upplevelse av en konflikt mellan islam och västvärlden, mellan ”oss” och ”dem”. Empirisk forskning har också visat en korrelation mellan individers upplevelser av att befinna sig i en konfliktsituation och den betydelse som de personligen tillskriver gemensamma heliga värden (Sheikh, et al. 2012).

HÄNGIVNA AKTÖRER OCH KOSTSAM SIGNALERING

Medan många muslimer uppenbarligen har upplevt sig kränkta när de mottagit information om att Muhammed avbildats på ett förnedrande sätt har sådana upplevelser inte generellt resulterat i handlingar, det vill säga någon form av uppoffring som respons. En person som modifierar sitt beteende med utgångspunkt i ett heligt värde benämner Atran en ”hängiven aktör” (devoted actor). Hängivna aktörer är till exempel beredda att ”skydda heliga eller moraliskt viktiga värden genom kostsamma uppoffringar och extrema handlingar, även villiga att döda och dö” (Atran & Ginges 2015:69). Atran (och medarbetare) reserverar begreppet för personer som går till ytterligheter i uppoffring när utvecklar vad de benämner som en ”devoted actor model”. Det kan dock vara en poäng med att använda det lite bredare. Det centrala för en hängiven aktör är att motiven är, eller snarare av aktören själv upplevs vara, ”deontologiska”. Det handlar inte om en kalkylering av kostnader och vinster. Handlingen som utförs till förmån för det heliga värdet upplevs som rätt oavsett dess konsekvenser.

Förhållandet mellan heliga värden och hängivna aktörer kan uttryckas som att framträdandet av hängivna aktörer förutsätter heliga

värden, men att de förra inte är en nödvändig konsekvens av de senare. Att en person delar heliga värden med andra i en gemenskap innebär inte per automatik att hen kommer att axla rollen av hängiven aktör. Således kan en analys av reaktioner på Muhammedkarikatyrer också berikas av att beakta teorier om vad som främjar framväxten av hängivna aktörer.

I linje med resonemanget i föregående avsnitt kan en hängiven aktörs handlingar ses som former för social signalering. Genom att agera deontologiskt i förhållande till heliga värden aviserar den enskilde sin lojalitet med gruppen och sin pålitlighet som samarbetspartner. Ju mer kostsam uppoffringen är (eller snarare uppfattas vara), desto starkare signal utgör den. Begreppet ”kostsam signalering”, och teorier som knyts till detta, har fått visst genomslag inom kognitionsvetenskaplig religionsforskning. Begreppet har främst använts i analyser av religiösa ritualer och ritualiserat beteende i vardagen. Empiriskt orienterade studier har bland annat kunnat visa hur religiösa grupper där kostsam signalering (i form av obligatoriska ritualer eller strikta levnadsregler) har en framträdande position också uppvisar hög stabilitet över tid och stark intern solidaritet (Sosis & Alcorta 2003; Sosis & Bressler 2003). Teorier om kostsam signalering har också använts för att förklara hur religiös prestige etableras och upprätthålls. Personer med religiös auktoritet, eller personer som aspirerar på sådan, kan använda kostsam signalering för ”trovärdighetsförstärkande uppvisningar” (credibility enhancing displays) som stärker deras prestige (Henrich 2009).

Viktigt att poängtera här är att individen inte behöver uppfatta det uppoffrande beteendet hen ägnar sig åt som en social signal. Det kan helt enkelt bara ”kännas rätt” att utföra vissa handlingar. Teorin om kostsam signalering erbjuder dock en bakomliggande förklaring till *varför* det känns rätt. Människor är i hög grad beroende av samarbete med andra för sin överlevnad. De individer som är emotionellt motiverade att agera på ett sätt som av andra tolkas som (ärliga) signaler på samarbetsvilja kommer därmed också att ha överlevnadsmässiga fördelar som överstiger kostnaderna. Därmed kan en emotionellt

baserad benägenhet till kostsam uppoffring för heliga värden etableras och spridas.

Men teorin om kostsam signalering medger också möjligheter till medveten, för att inte säga cynisk, manipulation. I befintliga analyser av reaktioner på Muhammedkarikatyrer återfinns också antaganden om sådan. Vissa aktörer, särskilt de i makt- eller auktoritetspositioner, eller de som aspirerar på sådana, har kunnat utnyttja kriserna för egen politisk vinning.¹⁰ Representanter för regimer och organisationer kunde med officiella protester, alternativt utlysning av belöningar för dem som straffade de skyldiga,¹¹ skapa en offentlig persona som hängivna aktörer. Tolkningen av dessa aktörers beteende, i linje med en ”misstankens hermeneutik” blir då att de *de facto inte* agerar som hängivna aktörer, utan primärt har den egna vinningen för ögonen. Det är en fullt möjlig tolkning. Den är dock svår, för att inte säga omöjlig, att leda i bevis. Teorin om kostsam signalering är dock relevant oavsett. Cynisk manipulation av kostsam signalering förutsätter nämligen samma grundläggande mekanism hos mottagaren som ”ärliga” offer, och lyckas endast i den mån mottagaren inte ifrågasätter den manipulerande aktören som just hängiven.

Bidraget från teorin om kostsam signalering till analysen av reaktioner på Muhammedkarikatyrer är också att den tillhandahåller vissa förutsägelser när det gäller *vem* som är mest benägen att anamma rollen av ”hängiven aktör”, förutsägelser som kan prövas mot empiri. En förutsägelse är att personer vars sociala position vilar på att andra ser dem just som hängivna aktörer också kommer att vara bland de som är mest benägna att agera som sådana i skeenden som dessa. Detta innebär att personer i olika former av ledande ställning inom gruppen torde vara överrepresenterade, liksom de som gör anspråk på, eller försvarar, sina ledarpositioner. Man kan också anta en viss överre-

¹⁰ För ett exempel på en sådan (misstänkliggörande) analys av reaktioner på karikatyrerna i *Jyllands-Posten*, se Ammitzbøll & Vidino 2007.

¹¹ För exempel på officiella protester från politiker, diplomater och religiösa ledare, och även utfästa belöningar, under den danska karikatyrkrisen, se Klausen:70–72, 92–97, 103, 110–111.

presentation för personer som *aspireerar* på inkludering och position i den grupp som delar heliga värden (i detta fall respekt för Muhammed), men vars inkludering och position inte är självklar. Exempel skulle kunna vara unga människor (särskilt unga män) och konvertiter. Kontexten kan också vara av betydelse. Social signalering bör vara mer framträdande i sammanhang präglade av social oro och osäkerhet, där intern gruppsolidaritet är central. Det är i sådana kontexter som man bör förvänta sig de tydligaste, och kanske också i termer av handlingar starkaste, reaktionerna på Muhammedkarikatyrer.¹²

Teorin om kostsam signalering är grov i det att den omfattar en mängd möjliga handlingar. I ett vardagligt sammanhang är en så enkel reaktion som att i ord för andra avisera att man är upprörd en uppoffring. Men denna reaktion är som uppoffring betraktat minimal jämfört med att delta i demonstrationer och i vissa extremfall gå till sådana ytterligheter att man dödar andra, och kanske i sammanhanget offerar sitt eget liv. Det sistnämnda förefaller dessutom svårförklarligt enbart utifrån kostsam signalering. På vilket sätt gynnar ett sådant beteende individens överlevnad? Det faktum att det är en jämförelsevis mycket ovanlig handling kräver ytterligare teoretisk bearbetning. Om handlingen enbart vore en konsekvens av en allmänmänsklig benägenhet till kostsam signalering borde den vara långt vanligare. Men även här har det lanserats förklaringsmodeller av mer generellt slag.

OFFERVILJA, INSKRÄNKT ALTRUISM OCH IDENTITETSFUSION

I den övriga djurvärlden är det relativt ovanligt att individer osjälvvis offerar sig för andra. I de fall det förekommer har den självuppoffrande individen nära genetiskt släktskap med den som hen offerar sig för. Från ett genperspektiv är detta då egentligen inte ett osjälvvis beteende. Dess framväxt kan förklaras evolutionärt med att den som offerar sig genom

¹² Man kan här notera att den överväldigande majoriteten av fall med dödade och skadade i samband med protester mot Muhammedkarikatyrerna i *Jyllands-Posten* inträffade i Nigeria, ett land präglat av starka motsättningar mellan muslimer och kristna (Klausen:107.)

sin gärning främjar överlevnaden för (delar av) den egna genuppsättningen, inklusive den del som reglerar benägenheten att uppoffra sig för nära släktingar. Fenomenet brukar benämnas ”släktskapsselektion” (kin-selection) (Dawkins 1976; Hamilton 1964)

Men mänskligt altruistiskt beteende är annorlunda. Offervilja kan riktas även mot personer med vilka individen saknar genetiskt släktskap. Vi, åtminstone många av oss, har en benägenhet att sträcka ut en hand och, mot en personlig kostnad för oss själva, bidra till välfärden hos människor vi inte känner, aldrig träffat och aldrig kommer att träffa, och det känns i många fall bra att göra det. Men altruistiskt beteende är oftast inte godtyckligt. En del forskare talar om en ”inskränkt altruism” (parochial altruism) (Choi & Bowles 2007) som innebär att vi, generellt sett, är mer benägna till uppoffringar för personer som vi upplever som ”lika” oss själva i ett eller annat avseende. En förklaring skulle kunna vara att vi helt enkelt intuitivt, på grund av upplevd likhet, misstar dessa personer för att vara släktingar. Flera forskare har noterat hur man i sociala gemenskaper ofta använder sig av ett språkbruk som indikerar ett ”fiktivt släktskap” (Qirko 2011), och hur detta stärker känslor av gemenskap och benägenhet till altruistiskt beteende inom gemenskapen. Medlemmarna titulerar varandra ”bror”, ”syster”, ”mor”, ”far” et cetera, trots avsaknad av genetiskt släktskap. Särskilt vanligt är detta i små grupper präglade av nära och intensivt samarbete mellan medlemmarna och starkt ömsesidigt beroende.

Jag är inte helt övertygad om att inskränkt altruism bara är missriktad släktaltruism. Skälen har antytts ovan, närmare bestämt den forskning som indikerar att signaler som vi beaktar i kategorisering av människor i ingrupp (vi) och utgrupp (dem) är olika starka och kan övertrumfa varandra. De starkaste signalerna är inte de som korrelerar mest med släktskap (fenotypiska drag) utan dels de som är svårfejlkade, dels de som speglar överlappningar i inre världar. Vi är inte bara beredda att göra uppoffringar för nära släktingar, utan också för våra faktiska (och potentiella) samarbetspartners. Detta förra kan förklaras med släktskapsselektion, det senare måste förklaras med de fördelar som samarbete (vilket kräver uppoffringar) även utanför den omedelbara

familjekretsen medför för individen. Detta motsäger dock inte en koppling mellan dem, ja kanske ett direkt orsakssamband. Altruism riktad mot ”själsfränder” kan ha utvecklats ur en tidigare släktskapsaltruism, och fått en egen inriktning hos vår art på grund av dess positiva effekter på samarbete även med genetiska främlingar.¹³ Detta är ett vanligt sätt att resonera evolutionsteoretiskt när det gäller framväxt av nya egenskaper hos en art (det vill säga som modifiering av redan existerande egenskaper, en så kallad exaptation). Ett samband mellan släktskapsaltruism och en vidare, om än inskränkt, altruism mot ”själsfränder” kan ha viss bäring också på analysen av de mest extrema reaktionerna på Muhammedkarikatyrer.

Att offra sitt liv för en annan individ (eller grupp av individer) bör ses som den yttersta formen av altruism. Det förekommer i övriga djurvärlden, som ett naturligt beteende men då enbart i former som kan förklaras utifrån just släktskapsselektion. För människor är det annorlunda. Här finner vi individer som är beredda att offra livet även för dem de inte är genetiskt besläktade med, och till och med för ”heliga värden”. Så även i vissa reaktioner på Muhammedkarikatyrer. Attacken på Charlie Hebδος redaktion 2015 är kanske det mest iögonenfallande exemplet, men det finns flera andra. Med anknytning till *Jyllands-Posten* kan nämnas både attacken på Kurt Westergaard 2010, då en ensam man beväpnad med kniv och yxa bröt sig in i tecknarens hem. Året därpå avslöjades en komplot med en planerad attack mot *Jyllands-Postens* redaktion. Fyra gärningsmän dömdes 2012 till långa fängelsestraff. 2010 genomfördes en mordbrand på Lars Vilks hus i Höganäs. Två män greps och dömdes för brottet. 2009 reste amerikanen Colleen R. Larose, i medierna även känd som ”Jihad Jane”, till Irland för att sammanstråla med medkonspiratörer för en attack mot den svenska konstprofessorn. Även det misslyckade självmordsattentatet i Stockholm julen 2010 motiverades i ett anonymt mail till bland andra

¹³ Ett sådant samarbete kräver dock en hel del andra avancerade kognitiva förmågor knutna till sociala relationer, som i sig har stora kostnader i termer av hjärnkapacitet, vilket kan förklara varför det förmodligen utvecklats endast hos vår art (Gamble, Gowlett & Dunbar 2014).

den svenska säkerhetspolisen med hänvisning till Vilks rondellhund. Slutligen kan nämnas attentatet, förmodligen med Vilks som måltavla, i Köpenhamn 2015, då två personer dödades. I samtliga fall tycks de inblandade ha varit likgiltiga för konsekvenser för egen del.¹⁴

Det har handlat om enstaka individer eller mindre grupper av sammansvurna. Innebär det att generella teorier är utan relevans, och att varje fall måste ges en separat och unik förklaring? Inte nödvändigtvis, åtminstone om man ser händelserna i ljuset av resonemanget ovan. Under de senaste åren har forskare lanserat en teori, som även prövats empiriskt, om psykologiska processer som kan bidra med förklaringar till varför vissa hängivna aktörer går till ytterligheter. Det sammanfattande begreppet för dessa processer är ”identitetsfusion” (identity fusion) (Swann, et al. 2012). Begreppet avser att täcka in en individuell upplevelse av den egna, personliga identiteten som sammansmält med identiteten hos den grupp individen tillhör; en situation då gränserna mellan ”jag” och ”vi” suddas ut. En sådan upplevelse framkallas naturligt i relationer mellan individen och hans nära familj eller släkt, och i mindre grupper präglade av intensivt och tätt samarbete, grupper som tar sig familjelika drag. Denna ”lokala” (local) identitetsfusion är också vanligt förekommande. Men identitetsfusionen kan också, i vissa sammanhang och hos vissa individer, ta sig ”utökade” (extended) former, då det ”vi” som individen upplever sig som en organisk del av utgörs av ett större kollektiv av människor som hen aldrig träffat, det som antropologen Benedict Andersson har benämnt en ”föreställd gemenskap” (Anderson 2006). Basen för den föreställda gemenskapen kan till exempel vara språk, föreställningar om ett gemensamt ursprung eller, centralt för föreliggande resonemang, ett

¹⁴ Jag avstår här från att ge referenser till enskilda tidningsartiklar med mera. För den intresserade finns länkar till relevant nyhetsmaterial på följande sidor på engelska wikipedia:
https://en.wikipedia.org/wiki/Lars_Vilks_Muhammad_drawings_controversy;
https://en.wikipedia.org/wiki/Charlie_Hebdo_shooting;
https://en.wikipedia.org/wiki/2010_Copenhagen_terror_plot;
https://en.wikipedia.org/wiki/Kurt_Westergaard#Attacks.

upplevt gemensamt förhållningssätt till en uppsättning heliga värden (Swann, et al. 2012:443).

Benägenheten till extrem uppoffring för familjen eller den nära släkten och för familjeliknande tajta gemenskaper kan förklaras med utgångspunkt i släktskapsselektion och återfinns alltså hos andra arter. Men vad teorin om identitetsfusion innebär är alltså att denna benägenhet också i vissa fall kan skalas upp. Förutsättningen för en sådan uppskalning är att det som individen upplever som det förenande för den lilla grupp som hen ingår i (familjen, den tajta gemenskapen) också upplevs som det som förenar den större gruppen, den föreställda gemenskapen. I ett sådant fall kan också de känslor och den offervilja som finns gentemot den förra projiceras på den senare. Empiriska studier ger stöd för detta (Swann, et al. 2014). Särskilt en nyligen genomförd studie är intressant för föreliggande artikel, eftersom den specifikt undersökt relationen mellan heliga värden, hängivna aktörer och graden av identitetsfusion. Resultaten indikerar att offervilja av extremt slag (våldshandlingar, även sådana som innebär självoffer) återfinns hos individer som också uppger att de ingår i en liten, tajt familjeliknande gemenskap med likasinnade vilka delar sagda heliga värden. Däremot fanns inget påvisbart samband mellan graden av respekt eller vördnad för heliga värden som sådana och (hävdad) extrem offervilja för dessa värden (Sheikh, et al. 2016).

Detta tycks bekräfta en observation som Scott Atran gjort i sina studier av jihadistisk aktivism. Det som framför allt förenar personer som är beredda att ”dö för saken” är att de ingår i små, tajta gemenskaper bestående av familj eller nära vänner, som de upplever delar deras övertygelse. Det är inte innehållet i ”saken” som är drivande (de flesta uppvisar endast mycket rudimentära kunskaper om den tro de säger sig vara beredda att dö för) utan det faktum att de människor man bryr sig mest om, och är beredd att offra sig för, förenas av denna ”sak”. Atran skriver: ”det är nästan aldrig så att människor dödar och dödas [enbart] för Sakens skull, utan för varandra: för gruppen, vars sak skapar deras

föreställda familj av genetiska främlingar – deras brödraskap, fädernesland, moderland, hemland”. (Atran & Ginges 2015:75–76)¹⁵

Vad kan då forskningen ovan, som handlar om psykologiska processer som motiverar extrema former av uppoffring för heliga värden, tillföra analysen av reaktioner på Muhammedkarikatyrer? En analys av det fåtal reaktioner som tagit former av (genomförda och planerade) våldshandlingar kan behandla var och en av dem som ett unikt fall, och söka svar i antaganden om unika personliga motiv, känslor och intentioner hos de enskilda aktörerna. Men analysen kan också, med hjälp av de teoretiska resonemangen ovan, ställa frågan om mönster, och därmed placera in de enskilda händelserna i ett större ramverk.

För att verkligen pröva relevansen av det teoretiska resonemanget krävs djupdykningar i samtliga fall. Detta är inte görligt här, men vissa omständigheter kan lyftas som intressanta utgångspunkter för vidare fördjupning mot bakgrund av diskussionen ovan.

Man kan bland annat notera att i samtliga fall med mer än en gärningsperson fanns släkt eller vänskapsband mellan de inblandade. I två av fallen (mordbranden på Lars Vilks hus och attacken mot Charlie Hebdo) var gärningsmännen bröder. I den planerade attacken på *Jyllands-Posten* ingick de senare dömda i ett tajt kompisgäng. I fallet med ”Jihad Jane” finns också ett inslag av upprättande av starka band mellan konspiratörerna, förenade i ”saken”. Dessa var dock ”virtuella”. När personerna möttes IRL, och lärde känna varandra ”på riktigt” verkar illusionen av nära gemenskap ha krackelerat. Intressant för det övergripande resonemanget är att då fick de inblandade också kalla fötter.¹⁶

¹⁵ Författarens översättning. I sammanhanget kan man också notera Atrans fältforskning vid ”frontlinjen” i Syrien. Hans intervjuer med stridande för såväl jihadistiska grupper som kurdiska motståndsrörelser visar att modellen med identitetsfusionerade hängivna aktörer återkommer, på båda sidor. De som är beredda att offra sina liv för ”saken” uppger att de också upplever fusion den grupp som menar kämpar för saken, vare sig det handlar om ”de rättroga” eller ”det kurdiska folket” (Atran 2016).

¹⁶ För en detaljerad genomgång av fallet ”Jihad Jane”, se Picart 2015. Sociala mediers eventuella roll när det gäller att främja en illusion av en tajt gemenskap byggd på gemensamma heliga värden, vilka också delas av en större ”föreställd gemenskap”, är väl värd att undersöka.

Ett återkommande drag i flera av fallen är att gärningsmännen hade genomgått en personlig religiös förändring, en konvertering, till en identitet primärt, kanske enbart, baserad på religionstillhörighet, det vill säga tillhörighet till en gemenskap byggd på delade heliga värden. I linje med teorin om identitetsfusion är det inte orimligt med en hypotes (ännu ej testad, vad jag vet) om att fusionsupplevelsen stärks inte enbart av att individen ingår i en tajt gemenskap med delade heliga värden, utan också av att individen upplever värdegemenskapen som den enda möjliga, som exklusiv. Den utesluter andra, konkurrerande gemenskaper. Detta skulle kunna vara relevant som en fördjupning av de förklaringsmodeller för religiös radikaliserings som pekar på upplevelsen av social alienering och exkludering från ett majoritetssamhället.

För att återknyta till diskussionen ovan om vem som är mest benägen att fylla rollen som hängiven aktör kan man vidare notera att flera av gärningspersonerna hade en bakgrund i drogmissbruk och kriminalitet. Fler än hälften hade avtjänade fängelsestraff i bagaget. Det handlar alltså om personer i den sociala marginalen, också i relation till den värdegemenskap som de aspirerar på medlemskap i. Det finns forskning som tyder på att en person som upplever att hans identitetsfusion inte bekräftas av gruppen, alltså att hans självbild ifrågasätts, tenderar att öka sina självuppoffrande aktiviteter för gruppen, också till extrema nivåer (Swann, et al. 2012:446). En möjlig tolkning av detta är att extrem uppoffring blir ett sätt att lösa en kognitiv dissonans (Festinger 1976) mellan självbild och övriga gruppmedlemmars bild. Ett struligt, ja syndigt, liv *innan förändringen*, eller ett förflutet helt utanför gruppen, ökar benägenhet att på olika sätt visa sin lojalitet för det som man upplever är gruppens kärna, det heliga.

SLUTORD

För att återknyta till den utmaning som jag alltså tolkar in i Håkan Rydvings artikel så har det huvudsakliga argumentet i genomgången ovan varit att, ja, empiriskt förankrade teorier om generella psykologiska processer vilka påverkar hur människor upplever och tolkar om-

världen och sin plats i den har ett värde också i en analys av specifika fenomen. Detta förutsätter dock att man med analys avser något mer än beskrivning och systematisering, att man inte bara ställer frågor om *hur* människor tänker och agerar, utan också *varför* de tänker och agerar på ett visst sätt under vissa omständigheter.

Att beskriva och systematisera fakta om människors beteenden (i ord och handling) är viktiga vetenskapliga uppgifter. Men så fort man gör anspråk på att tolka och förklara dessa fakta, åtminstone inom ett humanistiskt ramverk, förlitar man sig på någon form av generella antaganden om hur människor i allmänhet fungerar, hur vårt beteende kan kopplas till vad som sker inuti våra huvuden. Enkom av detta skäl förefaller det rimligt att vetenskapligt underbyggda modeller för sådana mentala processer, modeller som är förenliga med vad vi i övrigt vet om människan som art, är av relevans för analysen.

Rydvings slutsats att kognitionsvetenskaplig religionsforskning har lite, om ens något, att bidra med till den analysen av specifika fenomen som religionsvetare ofta intresserar sig för blir korrekt endast i den mån dessa fenomen antas vara just unika. Visst, i ett avseende är muslimska negativa reaktioner på Muhammedkarikatyrer ett unikt fenomen. De är något annat än till exempel kristna negativa reaktioner på nidsbilder av Jesus, eller en beliebers negativa reaktioner på kritiska uttalanden om popstjärnan Justin Bieber. Objekten som reaktionerna knyter an till är olika. Detta utesluter dock inte att reaktionerna är jämförbara, eller att en undersökning av eventuella gemensamma underliggande mentala processer kan bidra till förståelse av var och en av dem.

Ovan har jag hävdad till exempel att generellt orienterad forskning om människors benägenhet att heliggöra delar sin omgivning, att för andra signalera beredskap till uppoffring för det gemensamt heliga samt att i vissa fall döda och dö för den grupp man tillhör kan bidra till en analys av de olika former av reaktioner på Muhammedkarikatyrer som kunnat bevittnas under de senaste tio åren. Bidraget är i en form som är helt rimligt i relation till vetenskaplig verksamhet överlag. Det tillför bredd, djup och enkelhet till analysen.

Bredden skapas genom att mönster i reaktionerna sätts in i större ramverk av ”mänskliga reaktioner på attacker på heliga värden”, ”hängivna aktörer som sändare av sociala signaler” samt ”extrem uppoffring som kopplat till identitetsfusion”. Detta gör att reaktionerna blir mindre av isolerade fenomen specifika för muslimer, och mer av återkommande fenomen i mänsklig kultur, med motsvarigheter i andra sammanhang, i historia och nutid, med eller utan ”religiösa” kopplingar till föreställda övermänskliga aktörer. Djupet skapas genom att reaktionerna, eftersom att de ses som uttryck för mer allmänna processer, kan integreras i en större, pågående diskussion om bakomliggande drivkrafter i mänskligt beteende, vilket i sin tur knyts till pågående forskning om vår art och dess särdrag jämfört med andra arter, och till teorier hur dessa särdrag kan ha vuxit fram som svar på diverse evolutionära tryck. Enkelheten hänger samman med att vi i analysen inte för varje reaktion hos varje enskild människa behöver anta förekomsten av för denna individ unika känslor, viljor, intentioner, motiv eller föreställningar. Återkommande, likartade reaktioner kan förklaras utan att för den skull komplicera analysen genom att ”mångfaldiga entiteterna”. Ett prövbart antagande om en bakomliggande, delad benägenhet blir som förklaring (vetenskapligt) enklare än en samling idiosynkratiska antaganden om för individer unika mentala tillstånd.

För att återknyta till citatet som inleder denna artikel: Ja, kognitionsvetenskaplig religionsforskning påminner oss om att människor har en hjärna. Men framför allt påminner den oss om att vi fortfarande vet ganska lite om hur denna hjärna fungerar, och varför den fungerar som den gör. Forskning som innebär framsteg på detta område kan inte annat än vara relevant för alla former av studier som på något sätt utgår från att processer i hjärnan också påverkar mänskligt beteende, och därmed också mänsklig kultur. Därmed inte sagt att alla studier av människors beteenden också måste inbegripa studier av dessa processer. Att knyta samman resultat från olika nivåer av analys av människan och hennes kulturyttringar, från neurovetenskap till religionshistoria, är ett gemensamt, samvetenskapligt projekt där expertis inom olika veten-

skapsgrenar bidrar med olika delar.¹⁷ I en sådan process visar det sig att antaganden som vi länge arbetat efter, och många förklaringar till mänskligt beteende som lanserats historiskt faktiskt är rimliga (förvånande vore det annars). Men det innebär också ibland att sedan länge etablerade ”sanningar” om hur mänsklig tänkande fungerar måste överges, Sådana ”sanningar” kan vara som den att solen går upp i öster och ner i väster: intuitivt tilltalande och självklara, men icke desto mindre felaktiga.

LITTERATUR

- Allen, Chris & Arshad Isakjee 2015. “Controversy, Islam and Politics: An Exploration of the ‘Innocence of Muslims’ Affair through the Eyes of British Muslim Elites”. I: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38(11), s. 1852–1867.
- Ammitzbøll, Pernille & Lorenzo Vidino 2007. “After the Danish Cartoon Controversy”. I: *The Middle East Quarterly*, vol. 14(1), s. 3–11.
- Anderson, Benedict 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.
- Atran, Scott 2010. *Talking to the Enemy: Violent Extremism, Sacred Values, and What It Means to Be Human*. Allen Lane, London.
2016. “The Devoted Actor: Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures”. I: *Current Anthropology*, vol. 57(S13), s. 192–203.
- Atran, Scott & Robert Axelrod 2008. “Reframing Sacred Values”. I: *Negotiation Journal*, vol. 24(3), s. 221–246.
- Atran, Scott & Jeremy Ginges 2015 “Devoted Actors and the Moral Foundations of Intractable Inter-Group Conflict”. I: J. Decety & T. Wheatley, (red). *The Moral Brain. A Multidisciplinary Perspective*, 69–85. MIT Press, Cambridge.

¹⁷ För resonemang i linje med denna ståndpunkt, se t.ex. Wilson 1998 och Slingerland 2008.

- Bellah, Robert Neelly & Phillip E. Hammond 1980. *Varieties of Civil Religion*. Harper & Row, San Francisco.
- Bergenhorn, Mats 2006. *Öppna universum! : Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Bulbulia, Joseph 2013. “The Arts Transform the Cognitive Science of Religion”. I: *Journal for the Cognitive Science of Religion*, vol. 1(2), s. 141–160.
- Choi, Jung-Kyoo & Samuel Bowles 2007. “The Coevolution of Parochial Altruism and War”. I: *Science*, vol. 318(5850), s. 636–640.
- Cohen, Emma 2012. “The Evolution of Tag-Based Cooperation in Humans”. I: *Current Anthropology*, vol. 53(5), s. 588–616.
- Darwin, Charles 2009 [1872]. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Penguin, London.
- Dawkins, Richard 1976. *The Selfish Gene*. Oxford U.P., Oxford.
- Ekman, Paul & Wallace V Friesen 1971. “Constants across Cultures in the Face and Emotion”. I: *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 17(2), s. 124–129.
- Evans, Matthew T 2003. “The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts”. I: *Review of Religious Research*, vol. 45(1), s. 32–47.
- Festinger, Leon 1976. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Univ. press, Stanford.
- Gamble, Clive, John Gowlett & R. I. M. Dunbar 2014. *Thinking Big : How the Evolution of Social Life Shaped the Human Mind*. Thames & Hudson, London.
- Greene, Joshua David 2013. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. Penguin Press, New York.
- Gruber, Christiane J. 2009. “Between Logos (Kalima) and Light (Nur): Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting”. I: *Muqarnas*, vol. 26, s. 1–34.
- Gärdenfors, Peter 2000. *Hur Homo blev Sapiens : Om tänkandets evolution*. Nya Doxa, Nora.

- Hamilton, William D 1964. “The Genetical Evolution of Social Behaviour. I-II”. I: *Journal of theoretical biology*, vol. 7(1), s. 17–52.
- Henrich, Joseph. 2009. “The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution”. I: *Evolution and Human Behavior*, vol. 30(4), s. 244–260.
- Henrich, Natalie & Joseph Patrick Henrich 2007. *Why Humans Cooperate : A Cultural and Evolutionary Explanation*. Oxford University Press, New York, N.Y.
- Khalidi, Tarif 2009. *Images of Muhammad : Narratives of the Prophet in Islam across the Centuries*. Doubleday, New York.
- Klausen, Jytte 2009. *The Cartoons That Shook the World*. Yale University Press, New Haven.
- Lakoff, George 2002. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. University of Chicago Press, Chicago.
- Launay, Jacques & Robin IM Dunbar 2015. “Playing with Strangers: Which Shared Traits Attract Us Most to New People?”. I: *PloS one*, vol. 10(6), s. 1–17.
- Lindenfors, Patrik & Jonas Svensson 2017. "Stora gudar, heliga kor och människans överlevnad". I: J. Björkman och A. Jarrick (red.) *Religionen tur och retur*. Riksbankens jubileumsfond, Stockholm.
- McKeown, Gary, Ian Sneddon & William Curran 2015. “Gender Differences in the Perceptions of Genuine and Simulated Laughter and Amused Facial Expressions”. I: *Emotion Review*, vol. 7(1), s. 30–38.
- Orrenius, Niklas 2016. *Skotten I Köpenhamn : Ett reportage om Lars Vilks, extremism och yttrandefrihetens gränser*. Bonnier, Stockholm.
- Picart, Caroline 2015. “‘Jihad Cool/Jihad Chic’: The Roles of the Internet and Imagined Relations in the Self-Radicalization of Colleen Larose (Jihad Jane)”. I: *Societies*, vol. 5(2), s. 354–383.
- Qirko, Hector N. 2011 “Fictive Kinship and Induced Altruism”. I: C. Salmon & T.K. Shackelford, (red). *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*, s. 310–328.



- Righetti, Nicola 2014. “The Sacred in Current Social Sciences Research”. I: *Italian Sociological Review*, vol. 4(1), s. 133.
- Rydving, Håkan 2008. “A Western Folk Category in Mind?”. I: *Temenos*, vol. 44(1), s. 73–99.
- Safi, Omid 2009. *Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters*. HarperOne, New York.
- Shaver, John H. & Joseph H. Bulbulia 2016 “Signaling Theory and Religion”. I: N.K. Clements, (red). *Religion: Mental*. Shirmer books, Farmington Hills, s. 101–117.
- Sheikh, Hammad, et al. 2012. “Religion, Group Threat and Sacred Values”. I: *Judgment and Decision Making*, vol. 7(2), s. 110–118.
- Sheikh, Hammad, Ángel Gómez & Scott Atran 2016. “Empirical Evidence for the Devoted Actor Model”. I: *Current Anthropology*, vol. 57(13), s. 204–209.
- Slingerland, Edward Gilman 2008. *What Science Offers the Humanities : Integrating Body and Culture*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Sosis, Richard & Candace Alcorta 2003. “Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior”. I: *Evolutionary anthropology: issues, news, and reviews*, vol. 12(6), s. 264–274.
- Sosis, Richard & Eric R Bressler 2003. “Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion”. I: *Cross-cultural research*, vol. 37(2), s. 211–239.
- Svensson, Jonas 2015. *Människans Muhammed*. Molin & Sorgenfrei, Stockholm.
- Swann, William B, et al. 2012. “When Group Membership Gets Personal: A Theory of Identity Fusion”. I: *Psychological review*, vol. 119(3), s. 441–456.
- Swann, William B., et al. 2014. “What Makes a Group Worth Dying For? Identity Fusion Fosters Perception of Familial Ties, Promoting Self-Sacrifice”. I: *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 106(6), s. 912–926.
- Sörensen, Jesper 2008. “Cognition and Religious Phenomena: A Response to Håkan Rydving”. I: *Temenos*, vol. 44(1), s. 111–122.

- Taves, Ann 2010. “No Field Is an Island: Fostering Collaboration between the Academic Study of Religion and the Sciences”. I: *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 22(2–3), s. 170–188.
- Tetlock, Philip E. 2003. “Thinking the Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions”. I: *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7(7), s. 320–324.
- Wilson, Edward O. 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. Little, Brown and Company, London.
- Winegard, Bo M, et al. 2014. “Grief Functions as an Honest Indicator of Commitment”. I: *Personality and Social Psychology Review*, vol. 18(2), s. 168–186.

ABSTRACT

The present article takes on a challenge posed by Håkan Rydving in a critique of the cognitive science of religion, published in *Temenos* vol 44, 2008. Here, Rydving questions the usefulness of the cognitive science of religion for analysing certain phenomena, among them “different Muslim reactions to the drawings of the Prophet Muhammad in the Danish newspaper *Jyllandsposten*”. Using diverse Muslim reactions to caricatures of the Prophet as a starting point, the present article places these reactions in a theoretical framework of contemporary research on sacred values, devoted actors and identity fusion, as parts of ordinary human social cognition. The argument is that models of how the human mind works, contrary to Rydving’s suggestion, are highly relevant for the study of religions and form an important contribution to a collective academic endeavour to understand and explain human cultural phenomena on multiple levels of analysis.

KEYWORDS: cognitive science of religion, sacred values, devoted actor, identity fusion, Muhammad; caricatures.