



Människans symboliska verklighetsbygge

En psykofenomenologisk studie

Nils G. Holm

Religionsvetenskapliga skrifter nr 40

Åbo Akademi
2006

Människans symboliska verklighetsbygge
En psykofenomenologisk studie

Första upplagan 1997
Andra reviderade upplagan 2006

Religionsvetenskapliga skrifter nr 40

Människans symboliska verklighetsbygge

En psykofenomenologisk studie

Nils G. Holm

Åbo Akademi
2006

ISSN 0780-1270
ISBN 952-12-1664-6
ISBN 978-952-12-4180-2 (online)
Åbo Akademis tryckeri
2006

Innehåll

Förord	7
1. Inledning	11
2. Teoretiska infallsvinklar	17
2.1. Heligheten	17
2.2. Rollpsykologi	25
2.2.1. Strukturanalys	26
2.2.2. Interaktionism	26
2.2.3. Perceptuell rollteori	28
2.3. Sociobiologi och kognitionsperspektiv ..	34
2.4. Djuppsykologi	37
2.5. Integrerad rollteori	43
3. Symbolvärldar	55
3.1. Introduktion	55
3.2. Trosberättelser (myter)	60
3.2.1. Gud	60
3.2.2. Änglar	69
3.2.3. Helgon	70
3.2.4. Djävulen	71
3.2.5. Kvinna och man	73
3.3. Ritualiserade handlingar (riter)	78
3.3.1. Övergångsriter	78
3.3.1.1. Dop	79
3.3.1.2. Initiation	81
3.3.1.3. Bröllop	82
3.3.1.4. Begravning	82
3.3.2. Cykliska riter	86

3.4. Tiden	88
3.4.1. Makrotid	89
3.4.2. Kalendrar	93
3.4.3. Dygnet	99
3.5. Rummet	101
3.5.1. Helig ort	102
3.5.2. Framåt – uppåt	106
3.5.3. Mitten	108
3.6. Kroppen.....	112
4. Symboler i funktion	115
4.1. Att förmedla symboler	116
4.2. Att ta till sig symboler	125
4.2.1. Projektioner	125
4.2.2. Gud – djävul	129
4.2.3. Försoningen	132
4.2.4. Extas	138
4.2.5. Konkreta fästpunkter	141
4.3. Dyrkan	146
4.3.1. Viktiga drag i dyrkan	146
4.3.2. Offer och bön.....	150
4.3.3. Gudstjänstmoment	152
4.3.4. Nattvardssymbolik	156
4.3.5. Gudstjänsttypologi	157
5. Sammandrag och slutreflexioner	161
6. Litteratur	177

Förord

I den här boken beskriver jag kortfattat min religionspsykologiska syn på religionen och dess centrala fenomen. Jag uppehåller mig en hel del vid helighetsbegreppet, som har spelat en stor roll i religionsvetenskapen särskilt under 1900-talet. Dessutom tar jag upp en del psykologiska teorier, framför allt vissa socialpsykologiska forskningar där inlärningsteori ingår samt djuppsykologin i en objektrelationsteoretisk tappning. Det finns också en hel del kunskap om hur saker och ting hänger ihop ifråga om de mänskliga processer och värderingar som bildar underlag för religion och religiositet. Allt detta har sammantaget för mig skapat en syn på religionen som jag skulle kalla *psykofenomenologisk*. Med fenomenologisk menar jag här beskrivningen och jämförelsen av religionernas viktigaste element och delar. Allt detta sker ur ett religionspsykologiskt perspektiv. Vissa av de religiösa företeelserna får härigenom en psykologisk belysning.

Centralt blir begreppet symbol. En symbol bär fram verklighetsaspekter som knappast kan uttryckas på annat sätt. Jag ser religionens verklighet som ett vidareförande av upplevelseelement som är vanliga i allt mänskligt liv. Religionen renodlar många av dessa och skapar med helighetskategorin en verklighet som är central för människan. Visserligen kan en del av helighetssymbolerna befinna sig i "vila" i en del kulturer och hos en del människor beroende på yttre om-

ständigheter och inre förhållanden, men normalt finns helighetsdimensionen där som en viktig kvalitet i enskilda människors men också i samhällens liv. En intressant parentes var förhållandet i det forna Sovjet då kommunismen var rådande. Religionen har annars spelat en stor roll i Ryssland och gör det fortfarande. Humanistiska förbundet har betonat att också "religionslösa" människor behöver former som högtidliggör viktiga tilldragelser och steg i ens liv.

Jag har medvetet skrivit kortfattat och med en del svepande och tentativa formuleringar. De skall uppfattas som förslag och förhoppningsvis också locka till självständigt tänkande. Det är viktigt att vi lär oss bearbeta den religiösa sfären på ett öppet men samtidigt seriöst sätt. Varje individs egen religiösa erfarenhet är unik i sig och fordrar respekt från forskarsamhällets sida. Samtidigt måste sägas att de religiösa upplevelsevärldarna alltid kan utvecklas och föras vidare. De hjälper oss att inte enbart förstå egna problem utan också att förstå andra religioner än den vi kanske känner bäst, andra människor med andra traditioner. Varför är vissa symboler och seder för dem viktiga? Finns det någonting gemensamt i detta mänskligt sett och hur påverkar yttre förhållanden vår gudsuppfattning, frågar man sig.

För dem som har problem med religionens symbolspråk kanske följande sidor kan öppna infallsvinklar som leder till nytänkande och till en fördomsfri attityd gentemot helighetsdimensionens möjligheter och utmaningar.

Det är flera personer som på olika sätt varit mig till hjälp i utarbetandet av denna bok. Jag kan inte räkna upp dem alla men en vill jag ändå nämna och det är doc. Siv Illman som varit mig till ovärderlig hjälp. Jag är alla skyldig ett stort tack: min utmärkta personal samt elever på olika nivåer inom ämnet religionsvetenskap.

I den andra omarbetade upplagan har en del tillägg och rättelser gjorts. I stort sett är boken dock densamma som tidigare.

Norrskata i oktober 2005

Nils G. Holm

1. Inledning

I den här boken skisserar jag i korta drag min syn på religionen, på dess betydelse i människans liv och dess roll i kulturen. Det blir inte fråga om några uttömmande redogörelser utan om en mera kortfattad, men som jag ändå hoppas, sammanhållen framställning, där ny kunskap och nya teorier också redovisas.

Mina utgångspunkter är två. Först kommer det mer **religionsfenomenologiska** (analytiskt beskrivande och jämförande) greppet som varit mycket betydelsefullt inom religionsvetenskapen under de senaste hundra åren. Det är fråga om reflexionerna över vad som är särpräglade för religionen som kulturellt fenomen, vad som åtskiljer den från andra företeelser. Under senare årtionden har främst begreppet helighet stått i centrum. För att komma fram till något som vi kunde kalla heligt behöver vi människor kunna sätta något åt sidan, vi ser till att det får en särskild prägel. Förmågan att placera något i en klass för sig och ge det en icke-alldaglig prägel går, som jag ser det, tillbaka på människans förmåga att tänka och handla symboliskt dvs. använda sin kognitiva förmåga.

Den andra utgångspunkten är **religionspsykologisk**. Inom den forskningen i Norden har det socialpsykologiska greppet länge varit omhuldat. Det innebär att man ser människans reaktioner och upplevelser som konsekvenser av socialt givna storheter, som individen fått del av genom inlärningsprocesser.

Ett sådant synsätt vad religionen beträffar representerar Hj. Sundéns s.k. rollteori. Den går kortfattat ut på att man måste granska och finna de socialt givna rollerna för att förstå en enskild individs andliga upplevelser. Att detta är en viktig ansats visas i flera doktorsavhandlingar och andra vetenskapliga verk som publicerats under senare årtionden.

Reflexionen hos mig över vad som styr rolltagande, vad som gör att en del modeller blir mer framträdande och attraktiva i vissa människors själsliv, har lett mig till tanken att man inte enbart bör nöja sig med sociala faktorer och med motivationsfaktorer av typen sorg, förlust och svårigheter utan man måste fundera över mer svårfångade, inre och mycket personliga drivkrafter och impulser. Då närmar man sig lätt djuppsykologin. Någon särskild skola har jag inte försvurit mig åt utan vill i stället vara något eklektisk (utplockande) och sammanhålla olika teorier för att kunna ge beskrivning åt den syn på religionen jag här lägger fram.

En ansedd psykolog som fått betydelse för mina reflexioner är *Erik H. Erikson*. Han räknar med att människan under sitt liv genomgår åtta olika utvecklingsstadier. I övergången mellan dessa olika stadier kan utvecklingskriser uppkomma. För att klara sig genom kriserna behöver människan ha ett utvecklat ego, ett jag som har stöd av olika funktioner som det behöver. En av de viktigaste av dessa är det som kallas **ritualisering**. Människan behöver fasta vanor och beteenden som skänker ett slags styrka och ryggrad i livsprocesserna. I samspel med andra personer uppstår återkommande mönster som skänker fördjupad känsla av gemenskap och meningsfullhet. Ritualisering behöver inte vara något religiöst, men religiösa riter hör hit. Särskilt i människans tidiga och sena utvecklingsstadier är det vanligt med religiös ritualisering. Man skapar helt enkelt för

sina egna behov olika slags roller och tankemönster som ger stadga och mening åt livet.

Redan nu vill jag säga att religionens och kulturens formationer motsvaras av något som utvecklas i det inre hos praktiskt taget varje individ. Vi har alla ett psykiskt liv som hela tiden förändras i relation till omgivningen. I detta inre liv utformas mycket tidigt tanke- och handlingsmodeller, som på olika sätt korresponderar mot de socialt givna modellerna. Människan har med andra ord en förmåga till **inre symboliskt** tänkande, som ingår i en grundläggande överlevnadsstrategi hos var och en av oss. Detta tänkande utvecklas efter hand och vi når det inte till att börja med direkt, utan kan sluta oss till det utgående från berättelser, skönlitteratur, bildkonst, arkitektur, musik och andra mänskliga uttrycksformer, som vi tolkande tillskriver mening och betydelser.

En viktig kategori i de nämnda uttrycksformerna förfaller **heligheten** vara – eller åtminstone något som ligger i linje med denna. Religionen är ett fenomen inom helighetsdimensionen och borde därför inte vara främmande för någon individ. Att människor kan leva till synes utan denna kategori har ofta att göra med att de själva eller omgivningen har ett mycket snävt sätt att bestämma vad religion är och därför inte ser samhörigheten med vanliga fenomen i mänskligt liv. Man kan också ha hängt upp sig negativt på vissa religiösa uttrycksformer i kulturen och därför vill man inte ha med dem att göra. Man förkastar därför religionen och kanske hela helighetsdimensionen. Samtidigt kan man dock finna helighet av något slag i naturupplevelser, musik och konst.

Mircea Eliade slutar sin lilla bok *Heligt och profant* med följande reflexion: *"Här slutar religionshistorikerns betraktelser och här tar det problemkomplex vid, som angår filosofen, psykologen och*

teologen" (146). Det följande vill vara en fortsättning på diskussionen om heligheten ur både ett fenomenologiskt (beskrivande och jämförande) perspektiv och ett religionspsykologiskt. Jag vill därför kalla denna presentation en form av **psykofenomenologi**.

Boken är upplagd så att jag först ger en beskrivning av mina teoretiska utgångspunkter. Jag börjar med helighetsbegreppet i religionsvetenskapen och övergår sedan till de mer psykologiskt hållna teorierna. Först tar jag upp rollteorin, eftersom den spelat en så stor roll i den nordiska religionspsykologin och eftersom religionen alltid är ett socialt fenomen. Därefter diskuterar jag kort sociobiologin och några kognitionsperspektiv för att sedan övergå till att ta fram några djuppsykologiska perspektiv (framför allt något av objektrelationsteori), väl medveten om att det blir översiktligt och utan djuplodning. En psykolog av facket finner förmodligen formuleringarna och redogörelserna klart förenklade.

Det teoretiska avsnittet slutar med en redogörelse för det jag kallar en **integrerad rollteori**. Jag sammanför helt enkelt insikter ur de två teoretiska perspektiven jag presenterat och ger dem en mer sammanhållen och i viss mening "ny" tillämpning. Ett centralt begrepp blir *det inre existensrummet* (eng.: inner existence space), en ny term som jag infört för att uttrycka viktiga inre upplevelsevärldar hos människan. Det motsvaras av andra termer hos en del djuppsykologiskt hållna forskare. Jag har emellertid inte direkt velat överta deras uttryck, för det kan hända att man då blir utsatt för kritik om att man inte helt förstått deras begreppsvärld.

Den s.k. integrerade rollteorin har redan med framgång använts av några forskare. Det tyder på att teorin tar fasta på ett sätt att beskriva verkligheten som stämmer överens med hur folk upplever verkligheten, åtminstone på vissa huvudpunk-

ter. Den lyckas efter vad det verkar beskriva och belysa upplevd verklighet på ett övertygande sätt. (Illman, Ruth, 2004; Leppäkari, 2001; Lipponen, 2004).

Efter presentationen av mina teoretiska utgångspunkter redogör jag för vad myter och riter är. Jag tar med andra ord upp de tankemässiga och beteendemässiga symbolformationerna i viktiga delar av religionens värld. Dessa formationer hänger alltid nära samman med varandra i verkligheten men tas här fram i tur och ordning av rent analytiska skäl. Därefter redogör jag noggrannare för två betydelsefulla symboldimensioner: tiden och rummet.

När allt detta är gjort går jag in på hur symbolerna fungerar i människors liv. Jag tar fram hur man förmedlar symboler mellan generationerna och hur man tar till sig symboler. En av de viktigaste punkterna blir analysen av vad dyrkan är. I det allmänna fenomen jag kallar dyrkan – att se upp till något eller någon med beundran – samspelar inre personliga motiv med socialt tillhandahållna modeller av olika slag. Man kan säga att den s.k. integrerade rollteorin får en tillämpning. Efter detta sammanfattar jag ännu kortfattat mina resultat och ger några slutreflexioner.

Religionernas värld är oerhört omfattande och mångfasetterad. Det finns hur många exempel som helst att föra fram om vissa fenomenologiska företeelser. Här kommer jag dock att huvudsakligen belysa frågorna utgående från kristendomen. För att den religionen skulle få bestående värde och småningom bli en världsreligion måste "urhändelserna" med och omkring Jesus lyftas in i en gångbar, mer eller mindre abstrakt symbolvärld, som vi kan relatera till och få kontakt med tack vare vår förmåga att umgås med symboler. Annars skulle ingen allmän-giltighet ha åstadkommit. En del jämförande iakttagelser både beträffande forna religioner och levande sådana i framför allt

Indien kommer att ges. Det väsentliga är ändå de mer principiella frågeställningarna och det tematiska greppet på alla hithörande fenomen.

2. TEORETISKA INFALLSVINKLAR

2.1. HELIGHETEN

Under senare år har man inom religionsforskningen rätt mycket talat om 'det heligas' återkomst. Den krassa verklighetsuppfattningen, där ekonomi och prylar blivit det viktigaste, verkar inte tillfredsställa människan i grunden. Här kan jag kort hänvisa till den tidigare nämnda **Mircea Eliade** och hans bok *Heligt och profant* (1968) och vidare till **Owe Wikströms** bok *Om heligheten* som utkom 1993. Också **Veikko Anttonens** doktorsavhandling *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana* (Människans och jordens gränser. 'Det heliga' som kulturell kategori) (1996) diskuterar omfattande begreppet helighet utgående från ett kulturanthropologiskt synsätt. **Ilkka Pyysiäinens** bok *Belief and Beyond. Religious Categorization of Reality* (1996), behandlar religionen på ett likartat sätt som Anttonens. I detta sammanhang bör också nämnas **Ninian Smarts** arbete från år 1996: *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Den boken är en stor genomgång av världsreligionerna utgående från sju olika dimensioner: läran, ritualen, myten, upplevelserna, etiken, samhället och det materiella.

I redan omkring hundra år har religionsforskarna betraktat heligheten som ett av de allra viktigaste begreppen inom religionen. Egentligen kunde man säga att heligheten är det mer

omfattande begreppet och religionen något mer avgränsat och kulturellt determinerat. Heligheten avser här en kvalitet som varje människa på något vis kan ha sinne för. Religionen däremot är ofta förbunden med konkreta kyrkor, samfund och andra gemenskapsformer, något som alla människor inte alltid känner för eller ens känner till.

Heligheten som begrepp kommer nära det som benämns spiritualitet. Under senare år har man lyft fram spiritualiteten – känslan av någon form av andlighet i tillvaron – som en viktig dimension i mänskligt liv. Spiritualiteten uppfattas som en grundläggande egenskap som ådagaläggs tidigt i människans liv. Det är helt enkelt fråga om förmågan till förundran och beundran av det som möter människan redan tidigt i livet. Mycket är sådant som inte kan få en rationell förklaring men som stannar kvar i ens upplevelseminne som något värdefullt och livsavgörande. Begreppet kommer härmed nära det som inom religionsvetenskapen benämns mystik.

En av de verkligt betydande religionsforskarna vid sekelskiftet 1900 var **Nathan Söderblom**. Han är kanske den förste som på allvar tagit fram heligheten som den viktiga dimensionen inom det vi kallar religion. Andra har kanske fått mer uppmärksamhet än han för detta men det är viktigt att notera att Söderblom redan år 1913 skrev artikeln om helighet i *Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. 6. Han visar där att heligheten (holiness) är helt avgörande för religionen. Det kanske till och med ur det religionsvetenskapliga perspektivet bör anses viktigare än begreppet gud. Att skilja mellan heligt och profant är grundläggande för varje religion, framhåller Söderblom. Också i hans bok *Religionsproblemet* från år 1910 finns formuleringar som visar på betydelsen av heligheten. Varje människa som på något sätt tar livet på allvar håller något för heligt.

Rudolf Otto är för övrigt den som oftast nämns i samband med diskussion av begreppet helighet. Hans bok *Das Heilige* (Det heliga) kom år 1917. Han anser att det heliga är en grundkategori i mänskligt liv. Då det heliga yppar sig såsom t.ex. i de gammaltestamentliga berättelserna finns oftast två dimensioner med: det **förskräckande** och det **tilldragande** (*mysterium tremendum et fascinans*). Det är känslan av bävan men också av överväldigande närhet, fruktan, som träder fram. Heligheten är enligt hans uppfattning – till skillnad från t.ex. Anttonens – en upplevelse kvalitet där det **numinösa** (lat. *numen*, gudamak) på ett för människan kraftfullt sätt manifesterar sig.

På 1910-talet fanns det flera andra som behandlat heligheten. Till dem hör framför allt **Émile Durkheim** i arbetet *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) som ur ett sociologiskt perspektiv behandlar begreppet. Det är samhället som bestämmer vad som skall betraktas som heligt och det är enligt hans synsätt just samhället som har den här funktionen. Gruppen behöver ett sammanhållande band och det förklarar man som heligt. Det inger respekt och tillförsikt.

Senare forskare som framhållit heligheten är t.ex. **Walter Baetke** i Tyskland, **Vilhelm Grønbaek** i Danmark och **Joachim Wach** i Tyskland, senare överflyttad till Chicago. Den sistnämnda efterträddes på lärostolen i Chicago av den redan nämnda religionshistorikern **Mircea Eliade**. En av hans mest berömda böcker är den redan nämnda boken som i svensk översättning heter *Heligt och profant*. Den kom på tyska redan år 1957 och på svenska år 1968. Man kan säga att Eliade följer i Ottos och Wachs spår. Han betraktar heligheten som en grundläggande erfarenhetskategori. Men han går längre än så i sin analys och i sin tolkning. Han har blivit berömd för begreppet **hierofani** (grek. *hieros*, helig och *faionomai*, visa sig). Han menar att religionernas historia består av en lång rad hierofanier, ma-

nifestationer av det heliga. Allt kan få samband med helighetsdimension, t.ex. stenar, träd, platser, tider men också inkarnationer som Jesus Kristus, Buddha och Krishna ingår i denna. Att räkna med heligheten blir för människan ett slags medel att skaffa ordning i samhället, ge saker och ting deras rätta betydelse och plats men innebär också att människan får erfarenheter som sträcker sig bortom det för tillfället aktuella och påtagliga. Man får en historia – kanske bristfällig sådan –, man får en realitet och en plats i ett större universum eller kosmos.

Den människa som förkastar det heliga eller aldrig lärt känna det placerar ofta sig själv i historiens centrum, förlorar evighetsaspekten och måste själv bli herre över allting. Ändå är det så, menar Eliade, att också den religionslösa människan hela tiden blir tvingad till att ta in något av helighetsdimensionen i sitt liv. Man kan helt enkelt inte undgå religiöst-magiska föreställningar i kulturen.

En annan forskare som haft betydelse för diskussionen om heligheten under 1900-talet är Paul Tillich, filosof och teolog, huvudsakligen verksam i Chicago. Han har ett existentiologiskt grepp på frågorna och menar att existensen innebär ett slags ordning i kaos. Att existera betyder i sin ursprungliga grekiska form att framträda, stå ut över något. Detta något som man bör besegra är enligt Tillich icke-existensen. Att existera är en aktivitet där det hotande hela tiden övervinns. Därför finns ett slags grundångest inbyggd i varje existens. Men det finns en vilja att vara, existera, som besitter en stor kraft i sig. Detta att vara och förmå kaosmakterna att vika undan blir en kraft som Tillich i hög grad likställer med gud. Att existera är att stå i beroendeförhållande till kraften att vara. Gud blir alltså symbolen för existenskrafterna. Då man har del av existensen är man alltså samtidigt delaktig i eller av gud. Helighets-

dimensionen blir med andra ord den ordnande kraften som skänker liv – existens.

En annan filosof och tänkare som kan nämnas i detta sammanhang är **Martin Buber**. Han har blivit känd för sin distinktion mellan två olika relationer. Det ena kallar han jag-det-förhållandet och det andra jag-du-förhållandet. Att ha ett jag-det-förhållande innebär distans och förtingligande. Jag-du-relationen däremot innebär att man faktiskt relaterar till ett du, en person, någon som man upplever som autonomt annan och värdefull. Båda sätten att relatera behövs men det aktiva mötet med en "annan" karakteriseras som en jag-du-relation. Gud blir för Buber ett evigt Du. Då man närmar sig symbolen gud kan man enbart göra det i en du-relation, menar Buber. Att förhålla sig till gud som till ett ting, innebär att man inte egentligen möter gud. I stället når man ett slags bild, ett begrepp och en abstrakt princip. Att objektivera gudsbilden så som man gör i forskningen innebär egentligen enligt Buber att man beträder "ateismens" väg. Den äkta gudsrelationen är alltid ett kärleksfullt möte med ett du. Bakom detta hållningssätt skymtar det lilla barnets möte med modern, kunde man säga. Buber räknar också med att det i det mänskliga livet ständigt sker en växling mellan jag-du-relationen och jag-det, mellan möten och beskrivningar av möten. Han framhåller att gudsrelationen är en levande verklighet som bygger på en engagerad jag-du-relation.

Diskussionen om heligheten som mänsklig erfarenhetskategori är som vi sett omfattande. Det mest grundläggande draget synes vara att det separerar heligt och profant. Men det kan också binda samman, låta helighetsföreteelser representera något annat, kanske hela samhället, gruppen eller individen, det allmänmänskliga. Denna förmåga hos helighetsdimensionen gör att den förutsätter ett tänkande som vi kan kalla **symbo-**

liskt. Världspelaren hos ett sibiriskt folk är inte enbart en vanlig träpåle utan representerar centrum vilket ordnar upp kosmos och skänker folket betydelse och identitet. Dopet är i kristen bemärkelse inte enbart en vattentvagningsrit eller en namngivningsceremoni som det populärt uppfattas som, utan en handling där Gud själv verkar och införlivar personen med den heliga gemenskapen.

Allt detta förutsätter ett tänkande som sträcker sig utöver det rent konkreta och det omedelbart givna. Man måste kunna tänka abstrakt och låta föremål få en betydelse som överskrider det förstgivna och bokstavstroga. *När något pekar utöver det omedelbart givna kallar vi det symbol* (grek. *symbolon*, föra samman) Symbolerna i människans liv och förmågan att skapa och använda symboliska föreställningar blir med andra ord avgörande. Via symbolerna och symbolfunktionen bygger vi upp en **verklighet** som inte kan nås på annat sätt, en verklighet som blir lika given och direkt som någonsin stock och sten är det för husbyggaren.

Det finns många uppfattningar om hur man skall se på symboler. Jag utgår ifrån att det finns ett antal **grundsymboler** som uttrycker erfarenheter som är ytterst elementära och grundläggande för allt mänskligt liv. De får en avgörande betydelse för att skapa identitet hos människan och för hennes inre utveckling. De har oftast att göra med förhållandet mellan liv och död. Därutöver kan man göra en indelning och tala om t.ex. **fenomensymboler**, **situationssymboler** och **rollsymboler**. Men någon absolut skillnad mellan kategorierna finns ej.

Med fenomensymboler kan man avse naturföreteelser såsom solen, månen, stjärnorna, trädet, bergen, vattnet, vinden osv. Situationssymboler är t.ex. födelsen, döden, bröllopet, måltiden och resan. Livet är som en resa hör man ofta sägas. Rollsymboler i sin tur är sådana som oftast ingår i parvisa förhål-

landen: man – kvinna, far/mor – barn, hjälten – motståndaren, brud – brudgum och den lidande – den som man lider för. Om vägen är en fenomen-symbol, är resan en situationssymbol och den resande en rollsymbol.

Man kan även göra en skillnad mellan symbol**kärna** och symbol**uttryck** – eller **formationer**. Symbolkärna är det mer principiella, den kulturoavhängiga tanken. Symboluttrycken eller formationerna är däremot kulturbundna. Trädet kan t.ex. bära en symbolkärna i sig men de olika uttrycken för detta i kulturen kan variera kraftigt. Så är t.ex. Yggdrasil i fornnordisk mytologi ett uttryck för en träd-symbolik.

De symboliska uttrycken är ofta mer eller mindre konstnärliga gestaltningar (formationer) i olika typer av material (sten, trä, guld, silver osv.). Det kan vara fråga om själva formen på föremålet men även om tecken (bokstäver) som är inristade därpå. Också ljud (musik), tal (texter, läsningar), lukter (rökelse), färg och andra konkreta uttryck räknar jag hit.

Helighetsdimension står som motpol till det alldagliga, det profana. Världen får genom heligheten en strukturering som ordnar upp, skänker värde, högtidlighet och betydelse, något som sammanlänkar kosmos och människan.

Många olika kvaliteter kan spåras i helighetsdimensionen. Heligheten innebär avskildhet, fruktan, bävan men också upphöjdhed, attraktivitet och storslagenhet. Den manifesterar sig klart i beteenden som har att göra med tider och stunder, platser och individer men också med naturföreteelser och kosmos upplevs få en särskild betydelse.

Vad det är som sist och slutligen är det mest typiska för helighetsdimensionen är svårt att säga. Som jag ser det är heligheten den yttersta positionen i en struktureringsprocess som människan är inbegripen i. Vi måste också räkna med andra typer av struktureringar som t.ex. arbete och vila, rätt och

fel, vackert och fult, främmande och nära, trygghet och fara, högt och lågt, stort och smått, gammalt och nytt osv. i en lång räckta. Jag anser att helighetsdimensionen hänger samman med andra mänskliga struktureringsprinciper men heligheten för kanske abstraktionen längst.

Det är ytterst besvärligt att ge en enkel och lättfattlig definition av heligheten. Det är svårt att hänföra den till något annat fenomen eller till andra kategorier. Därför blir exempel på vad man menar med heligheten det bästa tillvägagångssättet vid definitionsförsöken. Vi får med andra ord ostentativa (utpekande, exemplifierande) definitioner.

Allt detta gör att man bör undersöka en mängd kulturella företeelser för att kunna profilera helighetsdimensionen. I vår kultur tänker vi kanske i första hand på kyrkans och gudstjänstens symboler men man kan gå utanför det här sammanhanget. Det gör man lämpligen genom att studera konst och skönlitterära verk och vidare folkliga berättelser och visor. Med detta som utgångspunkt ser man heligheten som en integrerad del av kulturens många uppenbarelseformer.

En utgångspunkt som den här skisserade kan kallas socialkonstruktivistisk. Den tar alltså fasta på det att mycket av våra beteenden, upplevelser och tankar är resultatet av en social påverkningsprocess. Men det sociala mönstret är inte det enda bestämmande för människan. Vi har också ett inre liv med minnen, känslor, fantasi osv. som hela tiden spelar med i våra erfarenhetsdomäner. Egentligen är det hela tiden en interaktion mellan sociala faktorer i vår omvärld och våra inre psykologiska processer. Ytterst går allt detta självfallet tillbaka på vår biologiska konstitution.

I det följande kommer jag att i stor utsträckning ta fram de mer uttalade grundsymbolerna som fått en helighetsprägel över sig.

För att ytterligare belysa heligheten och i synnerhet människans symbolvärld finner jag det nödvändigt att nalkas frågeställningen från religionspsykologisk synvinkel. Min utgångspunkt blir då den utveckling religionspsykologin haft i Norden de senaste årtiondena, särskilt i Uppsala med Hj. Sundén som förgrundsfigur. Jag behandlar därför först den mer socialpsykologiska sidan av saken för att därefter ta upp en del djuppsykologiska synpunkter.

2.2. ROLLPSYKOLOGI

Varje individ som föds blir föremål för en inlärningsprocess i familj, vänskrets och kulturgemenskap. En stor del av uppfostran består i att delge individen de av familjen och gruppen omfattade normerna och beteendemönstren (rollerna). De värderingar som en gemenskap omfattar formuleras i uttalanden om vad som är rätt och riktigt och vad som är fel och värt att ta avstånd ifrån. Dessa värderingar kallar vi **normer**. De innehåller tidigare släktleds erfarenheter av vad som är bra och dåligt. Mot varje norm svarar ett socialt beteende. Det sociala beteendet i sin tur är uppdelat i en mängd olika **roller**, som ofta förekommer parvis: pappa – mamma; föräldrar – barn; lärare – elev; gammal – ung; överordnad – underordnad osv. Uppfostran består väldigt långt i att lära känna normsystemet i en viss grupp och kultur och att kontinuerligt ta till sig roller som man kan känna sig hemma i. Under uppväxten, ja hela livet, tilldelas vi och väljer vi en mängd olika förhållningsmönster. Somliga av dem växer vi från; andra behåller vi och låter dem förekomma parallellt hos oss eller så kan vi omvandla dem i takt med att vi själva förändras och utvecklas.

Genom att lära oss normer och roller ges oss förutsättningar för erfarenheter eller upplevelser. Erfarenheterna är den inre

sidan av det sociala system som vi är insatta i. Den inre, subjektiva sidan, är alltid något som är helt personligt och unikt, fast det också är så att mycket av materialet är socialt inlärt och därför representerar sådant som också är gemensamt för många människor. Våra upplevelser är därför alltid bara våra egna, trots att likheter med andras kan föreligga. Det finns med andra ord ett yttre socialt system och ett inre, subjektivt sådant.

2.2.1. Strukturanalys

I den socialpsykologiska forskningen under 1900-talets första decennier blev det viktigt att analysera fram vilka slags sociala system och roller det finns i en fungerande grupp. Man blev mycket intresserad av ledarskapet och undersökte olika former av det. Vi kan här t.ex. följa Max Weber som talade om traditionellt ledarskap, om rationellt-legalt och om karismatiskt. I det traditionella ledarskapet följer man som ordet säger traditionsmönster. I det rationellt-legala däremot strävar man till att följa fastställda regler som den större sociala gemenskapen givit. I de flesta moderna länder finns det således föreningslagar som registrerade föreningar måste följa. Det karismatiska ledarskapet däremot bygger på att det finns en personlighet som leder i kraft av egna ledarskapsgåvor. Till dessa hör att ledaren är tilldragande och kan appellera till människors både emotionella och tankemässiga liv.

Att studera hur en grupp är uppbyggd och fungerar kan betraktas som ett strukturanalytiskt forskningsgrepp.

2.2.2. Interaktionism

Ett annat sätt att studera grupper är att se efter hur olika roller samspelar med varandra och ömsesidigt påverkar och föränd-

rar varandra. Detta studiegrepp kallar jag interaktionistiskt. Inom socialpsykologin och sociologin blev detta ytterst viktigt strax före och efter andra världskriget. Vi fick en mängd forskning som visar hur olika rollspel påverkar varandra och hur man därför kan styra den sociala gemenskapen i en viss riktning. Inom socialpsykologin har vi framför allt G. H. Mead som talade om hur det sociala samspelet påverkade människans jaguppfattning. Enligt det här resonemanget kan jag alltså få en uppfattning om mig själv via andra och jag inte bara får denna uppfattning direkt av dem, jag kan också förutsäga hur de tänker om mig. Detta att jag kan förutsäga hur bestämda individer tänker om mig och hur de förhåller sig till mig, får en mycket stor betydelse för min självbild. Jag har enligt resonemanget ett jag som är den agerande funktionen hos mig, men jag har också ett jagsjälvt ('me' på engelska) som är den kontrollerande funktionen, den självbild som kommer till stånd via min uppfattning om hur andra ser på mig. Jag kan därför antecipera (förutse) hur andras syn på mig skall vara och handla därefter. Alltid blir den inte rätt uppfattad, men det är i alla fall viktigt att jag som individ har denna funktion och kan vägledas av den, eftersom den är ytterst betydelsefull i kommunikationsprocessen.

Ett konsekvent sätt att se på individen ur ett socialt perspektiv ges oss av **Peter Berger** och **Thomas Luckmann**. Det är framför allt deras kända bok *The Social Construction of Reality* (1973) jag tänker på. Den boken har betytt mycket för den allmänna sociologin och socialpsykologin likaväl som för religionspsykologin och religionssociologin. De talar om att individen tar till sig ett symboliskt universum som för individen representerar en helhetsbetonad tolkningsram för verkligheten och som alltså tillhandahålls av samhället eller gruppen ifråga. Det är ett symboliskt universum som är utformat i kognitiva

och beteendemässiga strukturer. Inom detta har vi normer och roller, som individen lär sig att tänka och agera efter. Vår verklighet konstrueras alltså enligt dessa forskare huvudsakligen utgående från det socialt baserade symboliska universum som vi är delaktiga av. Vi lever i en bestämd kultur som teoretiskt benämns **plausibilitetsstruktur**. Men vi kan också byta symboliskt universum. Då går vi igenom något som kallas **alternation**. Inom religionspsykologin motsvaras detta ganska långt av **omvändelse** eller **konversion**. Inom ett omfattande symboliskt universum finns flera underavdelningar, s.k. **subuniversa**. Inom t.ex. vår nordiska kulturkrets har vi flera olika underavdelningar som vi kan höra till och identifiera oss med. Inom den kristna kulturkretsen finner vi således olika församlingar, var och en med sin lokalkultur. Vidare finner vi väckelserörelser med egna språkliga symbolvärldar och slutligen har vi varje familj för sig med sina roller och strukturer.

2.2.3. Perceptuell rollteori

Inom religionspsykologin utarbetade **Hjalmar Sundén** (1908-1993) på 1950-talet ett socialpsykologiskt schema för att förstå de religiösa upplevelserna. Han reagerade mot en tidigare uppfattning som framhöll att de religiösa upplevelserna ges oss inifrån i särskilda situationer och förbinds med övervägande emotionella påverkningsfaktorer. Det viktiga enligt denna äldre uppfattning är att yttre påverkningar så litet som möjligt får verka. I stället träder då de stora upplevelserna in. Dessa kännetecknas av att vara både tilldragande och förskräckande på samma gång. R. Otto i Tyskland förfäktade såsom vi tidigare sett en teori av detta slag i sin kända bok *Das Heilige*. Sundén reagerade mot detta synsätt och ville i stället föra fram det socialpsykologiska greppet för att förstå hur religiösa upplevelser uppkommer.

Han utgick då från de sociala modellerna. För en kristen människa är det naturligt att söka de sociala förebilderna för andliga upplevelser i den heliga traditionen, framför allt i Bibeln. Genom läsning av bibelberättelser som skildrar hur människor umgås med Gud, skapas en förutsättning för religiösa upplevelser hos ständigt nya generationer, resonerade Sundén. De flesta andliga upplevelser individer idag har går att placera in i religiösa traditioner och det är dessutom viktigt för individen att känna igen sig i en given tradition. Man känner då identitet och "vet" vem man tror på. Det är alltså historiens Gud, den av den kristna traditionen givna förebilden man då tar till sig. Detta är viktigt enligt Sundén för individens känsla för äkthet i upplevelsen.

Utgående från detta perspektiv blir det alltså viktigt, då vi undersöker hur religiösa upplevelser kommer till, att studera de förebilder som en individ har byggt upp i sitt medvetande. Inom den protestantiska traditionen har bibelläsningen – också läsning av postillor, andaktsböcker samt psalmsång osv. – länge varit en högt skattad aktivitet. Genom den har den heliga traditionen ständigt förmedlats till nya generationer. Denna känedom kan vara passiv eller aktiv. Den kan bevaras som ett kunskapsstoff i medvetandet och den kan i särskilda situationer fungera som modell för egna upplevelser.

Sundén resonerar vidare så att då man lärt sig ett berättelsestoff har man latent inom sig en mängd roller för religiöst upplevande. Man känner till hur personer i Bibeln men kanske också i andra berättelser förhållit sig till Gud. I dessa berättelser finns alltid åtminstone ett rollpar: människans roll och Guds roll. Människan i berättelsen har förhållit sig på ett visst sätt och Gud har i sin tur agerat och verkat på sitt sätt. Tillsammans utgör de en modell för religiös erfarenhet tillgänglig för ständigt nya generationer som sätter sig in i det andliga rollsystemet.

Utgående från de socialpsykologiska teorierna gör Sundén en tillämpning som går ut på att en individ idag kan **överta** den mänskliga partners roll i ett sådant andligt rollsystem. Detta sker inte när som helst och hur som helst. Det är viktigt att beredskapen hos individen föreligger och att en särskild **motivation** uppkommer. Motivationsfaktorer kan t.ex. vara att man känner sig nere, blir omruskad av något i omgivningen, har problem av något slag, drabbas av sorg eller i övrigt känner att något (negativt eller positivt) drabbat en i livet som fordrar en ny tolkning. Ofta förekommer därtill en retning – **stimulus** – av rent konkret slag och då sätter en process igång i nervsystemet, en process som gör att man kanske hittar en mänsklig roll i uppsättningen av religiösa rollmönster. Denna roll kan man då överta och gå in i mer eller mindre omedvetet.

Sundén tillfogar även en annan viktig faktor som han hämtar ur perceptionspsykologin. Vårt sätt att se världen, höra ljud, känna och uppleva är beroende av perceptionsmodeller. Inom varseblivningspsykologin har man studerat hur olika incitament – stimuli – tolkas och upplevs av individen. Det finns en mängd s.k. gestaltlagar som man härvid pekar på. I olika experiment är det lätt att visa att individer t.ex. ser olika saker i samma teckning beroende på aktualiserade strukturer i psyket. Den verklighet vi alltså införlivar via våra sinnesorgan är med andra ord en ytterst sorterad sådan. För det första beror detta på att våra sinnesorgan, framför allt ögat och örat, enbart kan ta emot och tolka en bråkdel av de ljus- och ljudincitament som ständigt omger oss. För det andra tolkar vi och ger mening åt enbart en bråkdel av de incitament som går in i hjärnan. Vi får mening och betydelse i de mottagna incitamenten enbart i det fall någon form av struktur i nervsystemet redan inkodats och kan fogas till det nya materialet. Finns inga struktureringsmallar upplever vi ångest, kanske till och med panik.

Tillämpar vi denna kunskap på rollerna i de heliga texterna leder resonemanget till att då vi som individer av någon anledning söker oss till en mänsklig parts roll i en helig berättelse och övertar den, aktualiseras samtidigt motpartens roll, dvs. Guds. Sundén säger att vi **upptar** denna roll och låter den få spelrum i vårt psyke. Denna gudsroll blir då varseblivningsinstrumentet och tolkningsmönstret för oss i en given situation. Det innebär att vi percipierar, uppfattar och tolkar det som omger oss eller som händer med oss såsom Guds tilltal eller handlande. Vi låter alltså den upptagna gudsrollen fungera som modell för vår tolkning av "verkligheten". Vi går alltså in i den mänskliga partens roll, övertar den, men upptar samtidigt Guds roll, vilken blir bestämmande för vår varseblivning och tolkning av verkligheten. Den upptagna rollen fungerar som ett perceptionsmönster. Det ger mening och tolkning åt det vi upplever på ett plan som vi inte medvetet styr. Vi får med andra ord en andlig upplevelse som har likartade drag som i någon berättelse som vi blivit bekanta med i den heliga traditionen. Allt detta sker huvudsakligen spontant och omedvetet för den upplevande individen själv. Då man exempelvis övertagit den syndigas roll, upptar man ofta samtidigt Guds, den förlåtandes roll. Den upptagna gudsrollen blir levande för en och aktiverar grundläggande känslor som gör att man kan uppleva Guds förlåtelse på ett mer övergripande plan.

Det är viktigt att framhålla att något slaviskt efterapande av modellerna inte kommer ifråga. Rollerna varierar i någon mån helt individuellt och blandas till och med ibland om på ett intressant sätt. Dessutom är det ju så att vi inte ständigt lever oss in i andliga roller utan vi växlar mellan ett mer profant sätt att förhålla oss till verkligheten, vardagen, och det andliga, det religiösa sättet. Detta kallar Sundén **fasväxling**. Här kan en jämförelse göras med Bubers tal om jag-du-relationer och jag-det-relationer.

Det nya som Sundén kom med var alltså att han förde över rollbegreppet från det rent sociala, från omgivningen med dess roller, till de av omgivningen givna mytiska rollerna i en helig tradition. Också de av traditionen tillhandahållna berättelserna om människors umgänge med gud benämner han alltså roller. Det ges roller i de trosberättelser som vi kallar myter – i den heliga berättelsen – roller för den mänskliga parten och roller för Gud. Enligt detta synsätt behöver en människa inte helt konkret vara insatt i ett socialt samspel med andra människor. Det räcker med att hon blir delaktig av traditionen, som självfallet är social, att hon läser in och umgås med heliga berättelser. Dessa kan då få en bestämmande funktion för individens sätt att uppleva verkligheten. Här är den upptagna gudsrollen särskilt väsentlig. Det är den som strukturerar varseblivningsfältet för individen. Detta sätt att använda rollteorin är alltså unikt för Sundén och bör inte blandas med teorier om rent sociala modeller. Jag kallar för den skull Sundéns användning av rollteorin **perceptuell**, även om han själv inte benämnde den så. Han betonar som vi sett den narrativa, ”mytiska” rollens perceptuella betydelse hos individen.

Då man emellertid funderar över denna perceptuella rollteori och dess tillämpning på religiösa upplevelser, förefaller det vara så – och här stöder jag mig på forskningar som nyttjat Sundéns teori – att teorin bäst ”förklarar” stora och genomgripande religiösa upplevelser, sådana som har en tydlig grund i en helig text, t.ex. Bibeln. Sundéns teori i sin grundläggande form blir emellertid något ointressant då graden av folks bibelkunskap minskar och då de religiösa upplevelserna är stillsammare, mindre spektakulära men ändå mycket betydelsefulla för individen. Att det alltid kommer att finnas enskilda individer och grupper som kraftigt lever sig in i Bibelns värld är klart. I sådana fall har den sundénska rollteorin en klar tillämpning. Den fram-

står som belysande dels genom att den ger beskrivning åt mänskligt beteende och religiösa erfarenheter i andra religioner än kristendomen (t.ex. islam, hinduismen och buddhismen med sina heliga skrifter), dels stämmer själva resonemanget in också på ett generellt plan och ger beskrivning åt verklighetstolkningens yttersta och innersta mekanismer och strukturer.

Helighetskategorin är mer grundläggande än att den skulle yttra sig enbart i traditionellt formulerade religiösa termer. Den är mer konstitutiv än vad dess språkliga yttringar och känslomässiga underlag ger vid handen. Den har både psykisk förankring hos den enskilde likaväl som den har sakliga, gemensamt överenskomna yttre sidor.

Fast människor inte har vuxit upp med bibelberättelser har de flesta sinne för att det finns något som är heligt. En del förknippar det med människovärdet, med ett yttersta ansvar för naturen och kommande generationer – kort sagt med det allmänmänskliga som gäller i alla tider och i alla kulturer.

Idag umgås de flesta människor i ett sekulariserat västerländskt samhälle inte dagligen med berättelser i den Heliga Skrift. Det är egentligen ganska få som gör det. Ändå är inte religionens centrala roller eller symboler helt främmande för den moderna människan. Man kan ha en vag gudsföreställning, en uppfattning om det onda i världen, en känsla för att ritualer och ceremonier ger människan en viktig dimension som inte kan ges på annat sätt. Man söker alltså trevande efter symboler och tolkningsmönster för livet, för världen, kanske för hela kosmos i den kultur som ges. En aning finns om en livsdimension av ett särskilt slag och man söker formuleringar för detta. Det är alltså en orientering som senare tiders forskning gärna benämner spiritualitet.

I de omtalade fallen utnyttjar man ofta den tradition som presenteras av skönlitterära författare, konstnärer som försö-

ker uttrycka viktiga saker samt andra personer som påstår sig ha insikt i livets innersta väsen. Ibland lånar man tankegods från kulturer långt borta och finner det exotiska mer tilltalande, mer "avslöjande" av den egna verkligheten. En tolkningsmodell behöver man helt enkelt för att få mening och mål i livet. Detta leder oss till att söka psykologiska grundvalar på annat sätt än de rent inlärningspsykologiska för att förstå heligheten och symbolfunktionen hos människan. Jag vänder mig då till vissa djuppsykologiska skolor för att få tilläggsbelysning till tanken att människan i någon bemärkelse också är religiös inifrån sig själv.

2.3. SOCIOBIOLOGI OCH KOGNITIONSPERSPEKTIV

Vår verklighet och våra inre erfarenheter aktualiseras alltså för oss enligt socialpsykologiska scheman och av de i kulturen ingående mönstren och strukturerna. Vi blir i mycket stor utsträckning vad vår kulturkrets och vår referensgrupp bestämmer för oss. Vi bör dock också räkna med rent biologiska faktorer i uppbyggandet av denna socialt givna verklighet men dessa är självfallet svåra att riktigt få grepp om. Inom den s.k. sociobiologin (bl.a. **E. O. Wilson**) har forskare sökt spåra de biologiska förutsättningarna för människan som social individ. Också individens religiositet har sålunda givits en biologisk grund. Inom forskningen är man idag inte överens om hur man skall fördela faktorerna mellan det rent biologiska och det rent sociala. På denna punkt bryter sig åsikterna fortfarande kraftigt.

Klart är i alla fall att människan kunde utveckla religion, som förutsätter ett abstrakt tänkande, först sedan stora hjärnan för tiotusentals år sedan började få sin nuvarande storlek. Förmodligen fick religionen då med sitt normsystem knutet till religiösa föreställningar som gudar och andar en avgörande

betydelse i människosläktets utveckling. Den bidrog troligen härigenom till att människan fick en så dominerande ställning på jorden. Stora grupper kunde motiveras till gemensamt handlande, t.ex. försvar, krig och arbete. Tyvärr förblir de sociobiologiska teorierna ganska långt spekulativa på grund av svårigheterna att finna direkta bevis för religionens roll i människosläktets utveckling.

På senare år har det dykt upp en del biologiskt betonade teorier som kallas kognitiva. Ur mer modernt perspektiv ger de synpunkter på hur människans biologiska utrustning och den miljö hon lever i formar hennes uppfattningar och uttryck. Hit hör teoretiker som E. Thomas Lawson och R. N. McCauley. Man kan säga att på samma sätt som en språkforskare som Noam Chomsky framhållit den språkliga kompetensens bas i hjärnfysiologiska strukturer hos människan, menar dessa forskare att också den religiösa kommunikationskompetensen baserar sig på fysiologiska funktioner av mycket grundläggande art. Man kunde sålunda säga att det finns ett slags "grammatik" för religionen och särskilt för riterna. Deltar man i en rit känner man reglerna för meningsutbytet på samma sätt som en användare av ett visst språk gör.

Dan Sperber och Pascal Boyer har också varit för sig utvecklade ett teoretiskt resonemang som kan räknas till de kognitiva teorierna. De framhåller att religionen är en normal mänsklig aktivitet som baserar sig på den kognitiva förmågan den biologiska utvecklingen lett människan till. Då människan möter verkligheten kring henne använder hon normalt sin intuitiva förmåga att förstå saker och ting. Det blir den all dagliga verkligheten för henne. De kognitiva mentala strukturerna som människan har kallar Sperber representationer.

Intuitiva, så kallade ontologiska (grundläggande) kategorier är t.ex. personer, djur, växter, naturföremål och artefakter

(olika mänskliga produkter). Mot dessa kategorier svarar ett slags förklaringsmodeller som kan vara psykologiska, biologiska eller fysikaliska. Naturföremålen och artefakterna har normalt enbart fysikaliska förklaringar. De har inget beteende i normal bemärkelse. Faller en tavla från väggen, måste det bero på att t.ex. spiken som höll den var för svag. Växter kan utöver fysikaliska förklaringar också ha biologiska sådana. Då det gäller människor och djur kan de dessutom ha psykologiska förklaringar.

Ibland händer det att det som möter människan går vid sidan av det förväntade, det som här kallas det **intuitiva** tänkandet. Då träder det som kallas det **kontraintuitiva** tänkandet till. Det visar hän mot "övernaturliga" förhållanden. Man talar t.ex. om "en person utan kropp", "en osynlig varelse", "ett talande träd" osv. Då fungerar inte längre det normala kategorierna för oss. Vi tar in en annan verklighetstolkning en som närmar sig religionens värld. Religionen ses därför enligt Boyer huvudsakligen som en kontraintuitiv process, vilken sedan i praktiken får invanda mönster och vilka av religionens utövare upplevs som självklara (jfr även Pyysiäinen 2001).

Det synsätt på religionen som de kognitiva teorierna idag representerar har sina klara paralleller i teoretiska utsagor man gjorde för cirka hundra år sedan. Då var det vanligt inom religionspsykologin att man talade om "det religiösa anlaget". I evolutionistisk anda sökte man då ett slags hållfast grund för religionens existensberättigande i en annars ganska religionskritisk tidsålder. Idag kommer detta evolutionistiska tänkesätt tillbaka i de kognitiva teorierna.

Det är viktigt att inse att religionen som alla andra mänskliga fenomen också har en biologisk och fysiologisk grund. Allt mänskligt har ju det. Att fastställa den grundläggande kognitiva (neurologiska) basen för religionen som fenomen är självfallet viktigt men man måste gå utöver det och söka alla de processer

som på olika nivåer i människan gör att vi lär av varandra, för vidare föreställningar, får upplevelser med varierande emotionell styrka och nyanserar och berikar beteenden och riter ständigt på nytt sätt. Att enbart söka biologiska och neurologiska förklaringsmodeller för religion kan lätt bli reduktionistiskt och försnäva forskningsfältet. Kan man dessutom hos företrädarna för kognitivismen spåra en lätt nedlåtande attityd gentemot tolkande, beskrivande och socialkonstruktivistiska forskningsgrepp – vilket är lätt gjort – kan det väcka ens misstankar om hela skolans vetenskapliga ambitioner. I detta arbete framlägger jag teorier som huvudsakligen baserar sig på socialkonstruktivistiska utgångspunkter men jag tar också in en del djuppsykologiska synvinklar och biologiska för att få ett så helhetsbetonat perspektiv på religionen och spiritualiteten som möjligt.

2.4. DJUPPSYKOLOGI

Inom djuppsykologin intar Sigmund Freud en särställning. Han betraktas ofta som djuppsykologins upphovsman. Hans förhållningssätt till religionen var tämligen avståndstagande. Han hade judisk bakgrund men utövade knappast som vuxen någon religiositet alls. Likväl hade många av hans patienter problem med religiöst innehåll och bl.a. därför kom han att skriva flera arbeten om religionen.

Freud betraktar religionen huvudsakligen som ett slags projektion av upplevelser och av individbilder ur barndomens upplevelsevärld. Minnena från tidiga år utövar en form av tyranni över psyket. Det fordrar en upprepning, en uppspelning på kosmisk nivå. Sjukdomar i psyket uppkommer genom att man försöker undantränga det instinktivt givna, det som sammanhänger med **libido**, livsdriften. I konflikten mellan det so-

cialt möjliga och det biologiskt nödvändiga sker en kompromiss i psyket så att det svåra antingen förträngs helt eller projiceras upp i kosmiska dimensioner. Vartdera fallet ansåg Freud ge som resultat en neurotisk individ.

I sitt arbete *Totem und Tabu* (1913) diskuterar Freud totemismen, som då boken skrevs var ett aktuellt religionsvetenskapligt tema. Utgående från psykiska processer postulerar Freud ett slags urhord, där fadern skulle ha haft stor makt. Sönerna gjorde uppror och dödade fadern. Härigenom fick sönerna tillgång till kvinnor. Efter dådet ångrar sig sönerna och önskar försoning. Då görs fadern till gud. Ångern och skuld känslan leder till riter och dyrkan. Bakom allt detta ligger oidipuskomplexet enligt Freud. Det uppträder i 3-5 årsåldern hos barnet. Den avund barnet då känner gentemot föräldern av samma kön kan alltså enligt Freud projiceras in i religionens värld. Där fungerar skuld känslan som ett slags kärleksfull underkastelse och som rädsla för straff, menar Freud.

I sitt arbete *Die Zukunft einer Illusion* (1927) betraktar Freud religionen som en vanföreställning. Den kan anses vara en kompensation för den förlorade allsmäktige fadern. Religionen får med andra ord en roll liknande drömmens och dagdrömmens. Den kan enligt honom avleda psykisk energi.

Freud har även skrivit en del andra arbeten om religion men redan av detta ytterst kortfattade sammandrag framgår hans synsätt i huvuddrag. Hans sätt att analysera religionen var typiskt för den religionskritiska hållningen hos många vetenskapsmän i början av 1900-talet. Man levde då i en värld där vetenskapen gjorde stora framsteg och man drömde om en tid då illusionerna – religionerna – inte mera skulle behövas. Att helas som människa betydde för Freud och många andra vid den tiden att befrias från sina irrationella beteenden, sina kosmiska projektioner och själv bli herre i sitt psykiska liv.

Många senare djuppsykologer med freudiansk skolning har tänkt vidare och funnit andra lösningsmodeller på människans projektionsbehov. Psykologer som **W. R. D. Fairbairn** och **Heinz Kohut** visade att projektioner måste anses vara nödvändiga funktioner hos människan. Man måste göra skillnad mellan dem som har en helande funktion i människans psyke och dem som inte har det. Har man upprättat felaktiga relationer och projicerat missuppfattade och skeva föreställningsinnehåll på andra personer eller på religiösa storheter, kan man bearbeta dem och få fram ett mer positivt förhållningssätt som hjälper individen att växa vidare. Den ursprungliga biologiska determinismen som Freud delvis utgick ifrån har reviderats och i stället har ett mer funktionellt synsätt trätt in, ett som är öppet för att innehållsliga aspekter har betydelse och vidare för att omprövningar behövs under hela livets lopp.

För den vidare utvecklingen av projektionsteorin har flera psykologer haft en avgörande betydelse. Hit hör inte minst de två redan nämnda samt dessutom **Melanie Klein** och **D.W. Winnicott**. Klein har framhållit att de tidigaste åren för barnet är avgörande för personlighetsutvecklingen. Man började tala om barnets relaterande till de allra första människokontakterna, i praktiken oftast modern. Att uppleva moderns bröst, hennes kropp, hela hennes sätt att förhålla sig, antingen omfamnande eller avståndstagande, får betydelse för personlighetsutvecklingen. Barnet utvecklar med andra ord viktiga modeller för hållningen till livet under de första månaderna av sitt liv.

Den teori som dessa psykologer och en del andra också utvecklat kallas **objektrelationsteorin**. Den betonar de tidigaste erfarenheterna hos barnet och inte så mycket de oidipala som kommer i något senare ålder. Med tiden har det utvecklats ett flertal tolkningar av det här synsättet med något skiftande betoningar hos olika teoretiker.

Enligt objektrelationsteoriskt synsätt tyr sig barnet till något som skänker trygghet och tröst. Först är det modern, senare utvidgas kretsen till fadern, familjen, kanske hela samhället. Men också projiceringar in på abstrakta områden sker. Sålunda kan religionen med sina storheter som Gud, Jesus, Maria osv. bli trygghetsobjekt som den mer vuxna individen relaterar till. En teori av detta slag har använts bl.a. av **William Meissner** i boken *Psychoanalysis and Religious Experience* från år 1984 samt av **Ana-Maria Rizzuto** i arbetet *The Birth of the Living God* (1979) för att tolka religiositeten.

Gud uppfattas enligt detta synsätt som ett övergångsobjekt. På samma sätt som barnet under sin uppväxt skaffar sig föremål med trygghetsskapande karaktär – övergångsobjekt – t.ex. en liten filt, en nallebjörn eller en docka, gör också den vuxne med gudsrepresentationen. Man kan alltså investera känslor i denna, man kan finna tröst men man kan även få kritik och dom. Gudsrepresentationen kan tillfälligt läggas åt sidan men tas ofta upp igen då en krissituation inträder.

Utvecklingen inom psykologin har således gått från Freuds syn på religion som uttryck för ingenting annat än masspsykos eller tvångsneuros till en syn där projektionen in i religionens värld anses vara mer eller mindre nödvändig och där den uppfattas som ett uttryck för ett naturligt sätt att fungera. Det blir nu fråga om att se efter vilka projektioner som är mest ändamålsenliga och uppbyggande för individen och vilka som är nedbrytande och hämmande. Skillnaden har att göra med viktiga innehåll och med förhållningssätt förbundna med projicerandet. Att relatera till något som kan kallas heligt kan i stället betraktas som något av människans särprägel. Via helighetsrelationer som erbjuder värdefulla förankringar kan människan mogna och få en integrerad självbild.

Där en människa lider av störande och emotionellt negativa projiceringar blir terapeutens uppgift att i stället locka fram sådana som syftar till helande och mognad i individens liv. I sin bok *Contemporary Psychoanalysis & Religion. Transference and Transcendence* (1991) beskriver **James W. Jones** fall där en negativt laddad gudsbild hämmat individer i deras utveckling men också sådana där ett relaterande till det heliga skänkt tillfrisknande och mognande.

Symbolerna i det som kallas helighetssfären hämtar till att börja med färg och känslomässig laddning ur det som man upplevt under sin uppväxt. Här kan finnas negativa bindningar som gör att relationen till det yttersta, till Gud, blir låst och förvrängd. Samtidigt kan människan bli hämmad i sin sociala utveckling och i sina uppgifter som vuxen individ. Att bara avlägsna det negativa för inget gott med sig. Det negativa och destruktiva behöver ersättas med något annat, med något som fungerar positivt.

Ett synsätt som motsvarar det ovanbeskrivna finner vi på flera håll i Norden. Jag hänvisar här blott kortfattat till **C.-E. Brattemos** och **Göran Bergstrands** arbeten. Hos **Clarence Crafoord** finner man ett synsätt som också står i linje härmed. Jag tänker då framför allt på böckerna *Barndomens återkomst* (1993) och *Människan är en berättelse* (1994). Han visar på barndomserfarenheternas stora betydelse och hur de formar individen. Erfarenheterna står inte sida vid sida i en lång rad utan bearbetas och förs samman till större helheter som får symbolisk betydelse. Att samtala innebär därför att berätta för varandra den egna inre berättelsen. I berättelsen finns många dimensioner som man inte är helt medveten om.

En annan som aktivt arbetat med objektrelationsteorin i förhållande till religiositeten är **Siv Illman**. Hennes doktorsav-

handling *Vere adest. Religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olov Hartmans romaner* (1992) har en omfattande teoretisk genomgång av de djuppsykologiska teorierna likaväl som av de mer socialpsykologiskt hållna. Hon stannar för ett integrerat objektrelationstänkande och menar att man måste ta hänsyn till tidiga inre erfarenheter men också till de socialt tillhanda-hållna modellerna samt självmedvetandets roll i upplevelse och tolkning. En kombination av dessa blir en meningsfull teori. Integrerat relationstänkande har som teori huvudsakligen synpunkter på hur psykiska faktorer samverkar med faktorer koplade till en människans bärande strävanden och varseblivningar av omvärlden så, att upplevelsevärlden blockeras eller öppnas för nya verklighetsaspekter. Resonemanget impliceras också i en tolkning av hur gudsrepresentationen skildras i författaren Mirjam Tuominens "religiösa" bok *Gud är närvarande* (2002).

Det som man alltså lär sig via de mer djuppsykologiskt hållna teorierna är att gudsbilder och symboler i den heliga sfären har djup förankring i individers psyken, i deras tidiga erfarenheter och i deras behov av övergångsobjekt. Är det på det här viset, är de religiösa världarna inte enbart socialt tillhanda-hållna och därmed utifrån inlärd utan de har också en ingrediens från tidiga erfarenheter och hur sådana upplevelser har bearbetats personligt och fått betydelse för en människas strävan, förväntningar, farhågor osv. Det som behövs är en fungerande växelverkan mellan inre värld och yttre verklighet. Man kan kanske säga att man liksom plockar ut ur det socialt givna det som de inre psykiska behoven förutsätter. Men man kan också säga att inre behov färgar och ibland skapar projektionsobjekt som finns i den heliga sfären. Här föreligger ett ömsesidigt utbyte. Att hålla sig enbart till en strikt socialpsykologisk rollteori för religiösa upplevelser blir således lätt för snävt. Den får inte med viktiga, ofta mycket personliga motiv som växer

fram inom den uppväxande individen och som undergår förändring i takt med livet i övrigt. Här behövs alltså en integrering av de två perspektiven.

I det följande går jag in på en beskrivning av min allmänna teori härom. Men jag vill framhålla att det är fråga om en generell beskrivning, inte en detaljerad teori som går att experimentera med eller direkt tillämpa i kliniska sammanhang.

2.5. INTEGRERAD ROLLTEORI

Då ett barn koncipierats i livmodern inleder det också en livslång kamp för överlevnad och existens. I denna kamp sker alltid en uppdelning mellan det som befrämjar existensen och det som hotar den. En **uppspaltning** mellan något som kan kallas gott och något som kan kallas ont kommer därför tidigt. I relationerna till de första betydelsefulla individerna lär sig barnet förhållningsregler, mönster för vad man kan vänta sig av omgivningen och hur man skall behärska eller anpassa sig till den. Detta blir ytterst viktiga strategier för hur barnet skall finna sin roll i världen och sitt sätt att förhålla sig. Genom tidiga processer får vi en uppfattning om vad som är gott och ont, vad som är stort och smått, vad som är vackert och fult, vad som är kärlek och hat, vad som är oförrätter och försoning osv. Vi lär oss med andra ord viktiga dimensioner i vår sociala verklighet.

I vårt psyke tar vi alltså emot och bearbetar de erfarenheter vi gör och tvingas göra under vår uppväxt. Alla har vi en **minnesfunktion** som bevarar och förvarar erfarenheterna från psykets olika aktiviteter: det kognitiva, det beteendemässiga, det känslomässiga osv.

Vår minnesfunktion är dock inte ett enda stort lagrande av erfarenheter och känslor. Här finns olika funktioner som sorterar det vi varit med om, för samman likartade erfarenheter, för-

storar vissa, förminskar – glömmer – andra. Vi har alltså en funktion som på olika sätt "bollar" med erfarenhetsstoffet och som dessutom har möjlighet att tillägga ytterligare detaljer och företeelser. Den kan göra nya kombinationer och ta in element ur det rent föreställda. Denna funktion kallar vi **fantasi**.

När vårt psyke bearbetar erfarenhetsstoff sker olika sammanförningar eller kondenseringar av stoffet. Vi kan med andra ord finna en tendens till att skapa det vi kallar **symboler**. Det hemska, det förskräckande och det rysliga som vi lärt oss och själva varit med om kan koncentreras till en gestalt, en som har drag av en konkret person i vår omgivning. Den kan också bli någonting mycket mer uppförstorat och övergå till att bli en mytisk gestalt. Genom att tänka på en sådan person och gestalt eller genom att se en som på något sätt har drag av denna, aktualiseras i vårt psyke omfattande erfarenhetsmaterial med kanske starka känslor inblandade. Dessa kan då bli bestämmande för vår hållning och vårt beteende gentemot någon företeelse eller någon person. Allt detta kan i sin tur överföras på mer abstrakta storheter, på symbolen djävulen, det onda, det som hotar mig som individ.

På samma sätt dras erfarenheter av positivt slag – omvårdnad och trygghet – samman i en symbol, ofta en som har sitt ursprung i vår erfarenhet av "modern", eller någon lik henne, någon som förmedlade trygghet eller som barnet sökte trygghet hos. Hon kan därför vara den person som vidareför och inplanterar positiva upplevelsestrukturer hos barnet. Också fadern kan självfallet föra vidare sådana positiva strukturer, kanske framför allt trygghet på det mer utåtriktade planet. Våra erfarenheter av allt detta dras som sagt samman i olika symboliska uttrycksformer men kan också specificeras på olika sätt. En far kan därför ge upphov till symboler av stränghet och bestraffning, likaväl som av trygghet och ansvar. På motsvarande

sätt kan modern differentieras i omhändertagande och kärlek men även i krav på aktivitet och framgång eller till och med som rädsla inför livet.

Alla dessa erfarenhetsstrukturer kan på grund av variationer i uppfostringssituationen, i det omgivande samhället men också i rent biologiska faktorer skapa en stor variationsbredd i symboluttrycken. Därför behöver inte erfarenheter av en mor och en far bli likartade hos alla individer, inte ens inom en och samma familj, vilket är viktigt att konstatera då många föräldrar tror att de fostrar flera barn på exakt samma sätt. Ibland kastas symbolerna i relation till dessa betydelsefulla påverkare totalt om.

En annan viktig erfarenhet är känslan av familjetillhörighet, ofta kombinerad med syskongemenskap. Här kan symbolen för församling, den trygga och fina gemenskapen ha sitt psykiska ursprung.

Det plan varpå allt detta äger rum i vårt psyke kallar jag det **inre existensrummet**. Där är det denna mångfasetterade minnesfunktion som tillsammans med fantasier och dagdrömmar – under sömnen också drömmar – utgör spelbrickorna. Här kan de utöva sina intressanta sammankopplande, förtätande men också förstörande respektive förminskande funktioner i ett spel som delvis baserar sig på verkligheten omkring individen, delvis på faktorer som är helt inompsykiska och ytterst svårfångade. Det sedda, det hörda (bl.a. musik), det lästa, det skrivna, kroppsliga rörelser och förnimmelser av smak, doft och beröring kommer tidigt in och påverkar processerna i detta inre existensrum.

Vilka processer som exakt äger rum är svåra att utröna. Inom djuppsykologin har man studerat försvarsmekanismer som människan håller sig med för att klara inre jämvikt och kontakten med den yttre verkligheten. Säkert är att processer av bort-

trängning, projicering, förstoring, rationalisering osv. finns med här. Genom dem skapar jaget verktyg för att hålla samman den inre verkligheten och den yttre.

En sak som jag önskar framhålla är att kraftigt negativa eller positiva erfarenheter får en tydligare markering i minnesfunktionerna än svagare sådana. Visserligen kan de negativa till synes "glömmas bort" men de finns dock kvar i psyket och kan påverka individen. De tenderar att dra samman och skapa symboliska former som man sedan snabbt kan reagera på och kanske överreagera på. De blir med andra ord **komplex** som binder psykisk energi. Sådana komplex kan vara svåra att leva med och också att arbeta bort. Dock kan de ibland aktualiseras antingen exakt eller i symbolisk form t.ex. genom att man i folkerättelser, sagor, legender och myter finner motsvarande fenomen omtalade. Man införlivar då gärna berättelserna med sitt eget fantasiliv och kan låta dem där få en terapeutisk funktion.

Då saker och ting man är med om inte egentligen längre bereder emotionella upplevelser, sammanflyter de med liknande erfarenheter från tidigare år och läggs ganska omärkligt till ro tillsammans med det tidigare upplevelsematerialet. Vi **glömmer** med andra ord dem. De läggs till vila i vårt inre existensrum.

Generationers erfarenhetsstrukturer har under tidernas gång **externaliserats**, förts ut i kollektivet och bildat mönster med normer och sociala vanor som viktiga komponenter. *Kultur är därför en stereotypiserad mänsklig verklighet som fått fasta former i språklig aktivitet (både talad och skriven) men också i beteendemässiga strukturer.* I kulturen föreligger med andra ord kondenserad mänsklig erfarenhet i form av en mängd symboler. Detta kan kallas för det **yttre existensrummet**. Här ingår symboler för en mängd vanliga sociala förhållanden – ledar-

skap, omvårdnad, undervisning, sjukvård osv. – men också för sådana som hör till helighetsfären. Vi kan bara tänka på symbolerna för gud, djävul, andar, försoning, dom, nåd, helvete, himmel osv. Här finns självfallet också med de beteendemässiga formerna: gudstjänster, böner, processioner, rituell måltid, dop och mycket annat.

Kännetecknande för religiösa symboler är att de går tillbaka på grundläggande erfarenheter i människans livskamp. Det är fråga om kontakterna med de första individerna i omgivningen, till mor och far, syskon och släktingar av olika slag. Till allt detta kommer de grundläggande erfarenheterna av ont och gott, av skapelse och död, av synd och nåd, av straff och försoning, av förtvivlan och hopp osv. Men ytterligare finns här med symboliska formationer som rör sig på tids- och rumsplanet. Det har att göra med föreställningar om världens skapelse, dess förlopp och slut. Det har också att göra med varje individs upphov och slutliga bestämmelse. Allt detta har i det yttre existensrummet formaliserats till heliga berättelser med kanonisk (kanon = rättesnöre) ställning. *Trosföreställningarna (mytologin) i en given religion är därför en kollektiv bearbetning på symbolplanet av centrala motiv i det inre existensrummet hos människan. Riterna i sin tur är kulturellt formade beteendemönster med symbolfunktion för individers och grupper samspel och överlevnad.*

Det gemensamma för detta tänkande är människans förmåga att handskas med symboler. För att något skall kunna betraktas t.ex. som heligt, måste det för betraktaren få en annan betydelse än det har i det mest omedelbara sammanhanget. Det måste få en betydelse utöver det först givna. Att kunna ge något fenomen en sådan innebörd betyder alltså att skänka det en symbolisk betydelse. Förmågan att göra det går tillbaka på mycket grundläggande kognitiva processer i människans psyke, processer som syftar till överlevnad och anpassning men också

till individuell profilering och jagförstärkning. Vi ägnar oss alla i vårt eget inre åt symbolprocesser och vi kan låta socialt givna storheter få en symbolisk betydelse för oss själva likaväl som för en hel kultur. *Korrespondensen mellan den egna inre symbolvärlden och den socialt tillhandhållna är det viktiga i detta sammanhang.* Det är det som gör människan till en fungerande varelse i en given kultur. Härmed får hon identitet. Det är den inre motsvarigheten hos människan till det yttre, kulturella företeelserna.

Helighetsdimensionen är ytterst betydelsefull i mänskligt samliv. Genom den dimensionen kan vissa företeelser och fenomen få en sammanhållande och riktgivande funktion, genom den kan moraliska och etiska omdömen ges auktoritet och värde, genom den kan ett samhälles viktiga grundpelare (självständighetskrig, minnesplatser, minnesstunder, parader, processioner, jubileer, historiska händelser, dödsplatser som t.ex. mordet på Mahatma Gandhi i Indien, Palmemordet i Sverige, Rabinmordet i Israel osv.) få sanktion som skänker allvar, helgd och sammanhållning.

Men också i det rent privata sammanhanget får helighetsdimensionen sin betydelse. Det kan handla om högst privata känslor inför någon plats, någon särskild tidpunkt, någon släktklenod, något konfirmationsminne osv. Närheten mellan helighetsdimensionen och det högst intima (t.ex. erotiska upplevelser eller erfarenheten av att föda barn och hålla ett nyfött barn i sin famn) är många gånger påtaglig. Jag finner därför att helighetsdimensionen har mycket att göra med andra viktiga förhållningssätt som människan uppvisar under livet. Man kan då nämna – förutom just kärleksdimensionen – allt det som uttrycks i konst – poesi, bildframställningar, musik, dans, arkitektur osv. I alla dessa former uttrycker människan något som går utöver det omedelbart givna. Kvaliteter hos det hon relate-

rar till väcker nya känslor och tankar. Genom att se saker och ting som symboler lär sig också människan att själv få distans till sitt eget liv, ser likheter och olikheter i fenomen och företeelser och kan själv relatera till vad andra människor åstadkommit, berättat och utträttat. På detta sätt får vi en kultur med givna mönster och rollfördelningar.

Vi människor bygger alltså upp en försvarlig del av vår verklighet via symboler. Dessa återgår oftast på mycket enkla levnads- och gemenskapsformer, som emellertid genom symbolprocesser får en särskild ställning. Utan den symboliska dimensionen skulle vårt tänkande vara ensidigt och vår världsbild se helt annorlunda. Den skulle vara ytterst begränsad och hänföra sig enbart till det förhandenvarande. Via symbolerna bygger vi en verklighet som inte kan åstadkommas på något annat sätt.

Det är viktigt att vi lär oss att på rätt sätt umgås med den symboliska verkligheten, ta emot den, kanske förändra den något, kort sagt: låta den berika vår inre människa. På det sättet får vi del av vad andra erfarit och tänkt. Vi blir med andra ord delaktiga i traditionen; vi blir sociala varelser.

Denna process är som sagt ömsesidig. Det är viktigt att låta egna inre symbolformationer föras ut i kulturen och bli möjliga för andra att ta del av. I umgänget med andra människor och med kulturens och religionens symboler kultiveras våra egna erfarenheter och förhållningssätt. Egentligen är det samspelet mellan det egna inre och det socialt yttre som är det betydelsefulla. Då symboler från det inre finner korrespondens i kulturen sker ett slags befruktning som leder vidare och som ger tillfredsställelse och meningsupplevelser på det inre planet. Då en individ inom sig finner korrespondens mellan egna inre erfarenhetsstrukturer och det som ges i det kollektivt tillhållna i kulturen, sker ett slags **inre rolltagande**, en rollinlevelse som kan leda till mognande, till helande och till hopp och till-

försikt. Ibland blir det emellertid negativa lösningar som kan leda till tillbakagång och svårigheter.

Det är viktigt att inse att symbolfunktionen i människans inre får ett innehåll ur tidiga erfarenheter av både gott och ont, av rätt och fel osv. Dessa sammanförs ofta till större helheter och kan börja fungera som ett slags symboler. Mot dessa inre storheter svarar det som kulturen tillhandahåller. Det är inlärt stoff om en mängd olika erfarenhetsmöjligheter i mänskligt liv. Detta stoff går ofta samman med de inre erfarenheterna. De kommer därmed att ömsesidigt berika varandra. I praktiken är det därför svårt att särskilja mellan det socialt givna och det som finns i ens inre existensrum.

Nödvärdigt är ytterligare att framhålla att symboliserandets processer generellt sett verkar under förhållanden och på sätt som främjar kreativ förändring, även om låsta eller rigida förhållanden också förekommer som ibland hämmar processerna. Under livets gång bygger man hela tiden vidare på sina egna inre strukturer, låter symbolfunktionen nyanseras och får därför tillgång till ständigt nya upplevelser. Man är med andra ord inte låst vid tidiga bindningar utan kan hela tiden utvecklas. Detta naturligtvis förutsatt att inte allvarlig psykisk störning föreligger.

Det sakinnehåll man får grepp om genom symbolfunktionen är alltså något som tidigare generationer haft och som alltid på nytt ges i de kulturella formationerna. Samtidigt finns en upplevelsegrund inom varje individ för sig. Då dessa samtidigt berikar varandra ges människan upplevelsekvalliteter med stort verklighetsvärde. Sagornas gestalter kan ta fasta på sådant innehåll och locka fram mycket grundläggande erfarenhetsvärden hos både barn och vuxna. Man lyckas ofta via sagor få fram känslor och uttryck som annars skulle vara svåråtkomliga.

Samma är förhållandet med de religiösa symbolerna. En skillnad gentemot sagor finns dock och det är att de religiösa symbolerna oftast är omhuldade av grupper som tillskriver dem transcendent värde och given existens. För den upplevande individen framstår de också oftast på sådant vis. Att det blir så är en konsekvens av de psykologiska mekanismer symbolhanteringen får hos den upplevande människan. Att nå bortom dessa till någon form av essens (verklighet) på ett transcendent plan är egentligen en omöjlighet. Vi når bara den mänskliga, psykologiska verkligheten hos människan.

Att i detta sammanhang tala om symboler är **på intet vis sakreducerande**. Andra möjligheter finns egentligen inte i människans psyke att umgås med dessa storheter. Innehållet i symbolerna skapas alltid av sammansmältningen av inre bilder och det som ges oss i kulturens olika former. Då allt detta fungerar i en människans liv står hon självfallet inte iakttagande vid sidan om utan blir totalt uppfylld av innehållet. Symbolerna av grundläggande karaktär representerar helt enkelt verkligheten för människan. Formationerna i konst och uttryck av olika slag där symbolförståelsen förmedlas kan däremot se ut på ett flertal sätt. En annan hållning är sedan den vetenskapliga, det diskursiva tänkandet, då man så mycket som möjligt ställer sig vid sidan av och iakttar, beskriver och analyserar.

Det resonemang om det inre och yttre existensrummet jag här fört har stora likheter med vad en psykolog som den redan i inledningen nämnda Erik H. Erikson har framfört i sina skrifter. Han har betonat **ritualiseringen** i människans psyke för att hon skall få en balanserad och meningsfull tillvaro. Ritualiseringen kan vara både profan och religiös. Inom den "skolbildning" som under senare år kommit att kallas "Ritual Studies" har man tagit fasta på Eriksons teorier om ritualisering och menar att det är ytterst betydelsefullt att man redan under

uppväxten får vanor och beteendemönster utbildade för sig, sådana som besitter stor emotionell laddning och som kan hjälpa en över kriser och svårigheter. Att i tidiga år genomgå besvikelser ifråga om väsentliga livsritual leder till desorientering och ett sökande efter ersättande trygghetsmodeller. Då kan destruktiva modeller (alkoholism, narkotikamissbruk, brottslighet i grupp osv.) i stället komma in som livsuppehållande ritualer. Att ersätta sådana går enbart om man i stället finner nya, mer uppbyggande och positiva beteendemönster.

Allt detta kan också uttryckas på ett annat sätt om man använder de djuppsykologiska termerna vi tidigare stiftade bekantskap med. Då blir det fråga om att inre erfarenheter, som individen samordnar med sin totala verklighet och fortsätter att bearbeta, projiceras in i kulturellt givna storheter. Då kan t.ex. en fadersbild som utformats i kontakten med en reell far, projiceras på gudssymbolen. Vidare kan det bli fråga om att ur gudsbilden plocka ut de drag som svarar mot den konkreta faderserfarenheten. Icke sällan är det fråga om negativa fadersbilder som förs över på gud. Guds stränghet och dömande drag kan då ryckas ut och dominera gudsbilden samt bli hämmande i en individs utveckling. På motsvarande sätt kan en positiv konkret erfarenhet leda till en försonande gudsbild.

Helighetsdimensionen ger en fin nyans åt samlivet människor emellan och får en stor betydelse i enskildas, familjers och samhällens liv. Att den till synes kan vara nästan obefintlig i vissa människors liv har att göra med samhällets och religionens utveckling i de moderna välfärdsstaterna. Jag vill dock argumentera för att religionen långt ifrån försvunnit. Den kanske är något skymd och yppar sig på sätt som inte är de traditionella men den finns där ändå.

Detta teoretiska synsätt kombinerar det inre livets dynamiska processer med vad kulturen och samhället bär fram till

oss. Det är fråga om en integrering av ett socialpsykologiskt grepp och ett djuppsykologiskt, särskilt objektrelationsteoretiskt sådant.

I nästa stora avsnitt redogör jag kortfattat för en del dominerande symboliska formationer i mänskligt liv. Många av dem är klart införlivade i helighetsdimensionen och därför hörande till det som vi vanligen kallar religion. Men som jag tidigare framhållit är det en glidande skala mellan det man kallar religiositet och andra mänskliga upplevelseformer som intimitet, storslagenhet, rättvisa osv. Därför kommer följande beskrivning att också ta upp många aspekter som hör till det som man skulle kunna hänföra till det profana livet.

Men som jag tidigare sagt: helighetsdimensionen är en integrerad del av kulturen och hänger därför nära samman med andra viktiga erfarenhetskategorier. För läsare som är vana vid att placera religionen och helighetsdimensionen i en alldeles särskild klass för sig, en klass som knappt alls har att göra med vanligt mänskligt och idag kanske sekulariserat liv, blir beskrivningarna och sammanställningarna möjligen något förvånande. Samma reaktioner kan förekomma hos personer som är personligen djupt engagerade i religiositeten och som därför är vana vid att tänka på sin egen religiositet i något andra banor.

3. Symbolvärldar

3.1. INTRODUKTION

Med **symbolvärld** menas här helheten av alla de föreställningar, berättelser, minnen, sedvänjor och symboler som ingår i en människas omvärld, i kulturen och religionen, och som hon står i kontakt med via symboliseringsfärdigheten och kontakten med andra människor i levande livet. Symboler, berättelser och handlingsmönster i en levande symbolvärld är sammansatta. Också den mänskliga symboliseringsförmågan är komplex. Då vi analyserar och beskriver de sammansatta symbolvärldarna är det av rent analytiska skäl nödvändigt att göra vissa uppdelningar. I praktiken fungerar alla komponenterna i en symbolvärld tillsammans och stöder ömsesidigt varandra. Men för att beskriva en så sammansatt helhet måste man ta en sak i sänder och göra kategoriseringar. Man kallar det ofta för metodisk reduktionism. Det innebär att tillvägagångssättet förenklas när vi analyserar fenomenen men vi tar för den skull inte bort någonting av sak-innehållet. Teorier som hjälper oss att analysera och förstå fenomen får aldrig med precis allt som en mångfasetterad verklighet handlar om.

En av de kategoriseringar jag här vill föra fram är den mellan det **kognitiva**, **tankemässiga** och det **beteendemässiga**, **handlingarna**. Som psykologiska varelser fungerar vi männis-

kor på många olika plan. Till de viktigaste hör kognitionerna och beteendet. De står i praktiken alltid nära varandra, men kan ändå av analytiska skäl skiljas åt.

Inom religionsvetenskapen kallar vi det tänkta med ett generellt ord för **myt** och det handlade för **rit**. I denna bemärkelse utgörs myt av normer, moraliska påbud, berättelsemodeller och allt tänkt innehåll överhuvudtaget. Detta är den mer generella användningen av ordet. På nästan alla livets områden kunde man sålunda tala om myter, t.ex. myten om staten, myten om välfärdssamhället och myten om framgången. Åtskild från detta är den mer inskränkta betydelsen. Då är myt detsamma som berättelser av heligt slag, vilka framställer hur gudar umgås sinsemellan och med människor. Alla religioner har på ett eller annat sätt sådana myter.

En tredje användning av ordet myt finner vi i vardags-språket. Här blir ordet detsamma som lögn och felaktigt tänkande. Denna användning av ordet är ytterst beklaglig ur religionsvetenskaplig synvinkel, men den torde inte gå att utrota. Därför är det desto viktigare med klara religionsvetenskapliga bestämmningar.

I varje undersökningssammanhang bör man redogöra för de termer, begrepp och bestämmningar man använder. För klarhetens skull har jag i framställningen här stannat för termen **trosberättelse** för att beteckna det som myt traditionellt står för inom religionsvetenskapen. En trosberättelse kan vara skriftligt eller muntligt traderad, den kan ha kollektiv eller privat prägel, den kan avse socialt sanktionerade synsätt, förbud och förväntningar, den kan skildra ett händelseförlopp eller spegla tankar och reflektioner. Ett exempel på att människor i regel önskar skapa högtid omkring viktiga milstolpar i livet är de kyrkliga förrättningarna som alla har sina beledsagande trosberättelser. Också de s.k. "humanistiska riterna" som har vuxit

fram som alternativ till de religiöst förankrade sedvänjorna har sina innehållsliga bestämmningar även om trosberättelsen i det sammanhanget inte är så uttalad. Ritualiseringsbehovet, som tycks vara starkt, aktualiserar i sig grundläggande mänskliga strävanden som har anslutning till trosberättelser i någon form. Det finns vidare exempel på esoteriska traditioner, nypaganism och alternativ andlighet i vår tid som alla på sitt sätt i rituellt handling gestaltar trosberättelser. I allt som har med myter och riter att göra är den känslomässiga dimensionen betydelsefull. Det är ofta av största vikt att "känslan" stämmer med det som utförs.

Det beteendemässiga betecknas som rit. Det är allt formaliserat handlande och beteende som individer eller grupper håller sig med. Riter står alltså nära roller och handlingsmodeller. I en mer avgränsad betydelse syftar rit på heliga handlingar som förekommer inom en viss religion. Det är viktigt att påpeka att praktiskt taget allt mänskligt beteende är formaliserat – till och med ritualiserat. Detta märker man inte minst då man studerar sport, idrott, lekar, spel av olika slag samt t.ex. bordsskick och andra seder. Man kunde med Erik H. Erikson tala om vardagslivets ritualisering.

Det tankemässiga området i människans psyke har framför allt ett symbolsystem som bär fram det innehållsliga och det är **språket, orden** (jfr Guds skapelseprocess genom ordet). Varje av oss känd mänsklig kultur besitter ett språk som bär fram de viktiga symbolvärldar som utvecklats inom kulturen. Språket är människans viktigaste kommunikationsmedel.

Till språkethör också taluppfattningen, **siffrorna**. Dessa har också i religionens värld fått en stor betydelse. Talet ett får ofta symbolisera det enda verkliga, det gudomliga. Talet tre innebär ofta en fullkomlighet och har i kristendomen fått en särskilt stor betydelse genom tanken på gudomen som treenig. Sjutalet

representerar likaledes en fullkomlighet och uppfattas som heligt. Talet 40 var i gammal främreorientalisk kultur en symbol för myckenheten, något som var stort och långt. Det speglas också i Bibelns språk om fyrtio dagar i öknen. För praktiskt taget varje siffra kan man finna någon form av religiös symbolik utöver det att siffran i sig är en symbol.

I kulturen formas orden i olika litterära **genrer**. Sådana är t.ex. sagor, sägner, myter, legender, ordspråk, berättelser, dikter, romaner, ja, till och med svordomar. På sätt och viss hör också de vetenskapliga litterära typerna hit samt lagtexter och predikan. Dessa genrer kan sägas vara kulturbundna formationer för kollektiv mänsklig erfarenhet. De kan också ges olika valörer vad sanningshalt och helighet beträffar. Som heliga betecknas oftast trosberättelser (myter) och legender samt dikter som får en användning i religiösa sammanhang. Dikterna kallas då ofta psalmer eller andliga sånger. Men gränsen till andra genrer är alltid svår att dra.

Dessutom tillkommer mystikens tysta språk och utsäglighet som odlas i nära umgänge med religiösa trosformler, bönetexter och tidegård (fasta böner vid olika tidpunkter under dygnet) samt på sitt sätt också abrakadabra-tal, det som kallas tungotal eller glossolali. Alla får de en stor betydelse i enskildas och grupper liv.

Till det beteendemässiga hos människan hör framför allt olika **ceremonier, ritual**, som kan vara mer privata eller mer kollektiva. Varje samhälle utformar för sig en mängd riter som skall manifesteras det gemensamma värdet i kulturen, den gemensamma historien och det särpräglade i kulturen. Hit hör firande av självständighetsdagen (i Sverige nationaldagen; på Åland självstyrelsedagen), segrar i krig (någon gång också dramatisk förlust i krig), vårfe스터, midvinterfe스터, skördefe스터, jubileer av olika slag samt en mängd andra likartade manifestationer.

Men kulturen rymmer en mängd andra beteendemässiga formationer med stor kollektiv betydelse såsom sport- och idrotts- evenemang, musikframföranden, teater, opera, cirkus, marknader osv. En del av samhällets kollektiva ceremonier får en direkt helig valör och kallas då ofta **gudstjänster, liturgier, bönesamlingar** och annat. Mången gång blir de här gemensamma bruken samhällsbevarande och kan hänföras till det vi brukar kalla **civil religion**. Här kan man tänka på gudstjänster i samband med firandet av självständighetsdagen i Finland samt gudstjänster i anslutning till universitetens öppnande på hösten.

Till beteendedimensionen hör vidare utövandet av bön och meditation. Dessa är ofta av rent privat karaktär.

Även de s.k. **övergångsriterna**: födelse, pubertetsriter, bröllop och begravning är centrala riter i människors liv. Senare återkommer vi till en mer ingående behandling av dem.

Då människan motiveras att utöva tanke- och handlingsaktivitet i kulturen formas det symboliska innehållet i hennes skapande – symbolkärnan – vanligen i något vi kallar **konst**. Också inom vardagslivets uppgifter och när man arbetar vetenskapligt får viktiga strävanden och symbolinnehåll uttryck och form. En medveten odling av symboliskt innehåll, omfattande såväl tanke som känsla, via konkreta medel som språk, tal, målande, musicerande, dansande, byggande osv. blir det vi kallar konst. Konsten – anonym eller personlig – uttrycker och sammanfattar för flera individer gemensamma symboliska former och lockar till igenkännande på ett rent inre, individuellt plan. På så sätt blir konsten meningsbekräftande för individen på ett personligt plan likaväl som den manifesterar en hel kulturs egenart och betydelse. Konsten är ofta konkreta formationer kring grundsymboler i mänskligt liv.

Det är viktigt att framhålla att de mest abstrakta symbolerna i grunden återgår på ytterst vanliga, mänskliga företeel-

ser. Det är inte sagt att alla bestämningar enbart emanerar ur det mänskliga upplevelseperspektivet och man kan inte så noga veta hur de här sambanden uppstår och utvecklas, men också om man inte alls avser att reducera verkligheten till snäva "ingenting-annat-än"-förklaringar, måste vi fastslå: vi människor formar våra symboliska föreställningar på grundval av vad vi vet och känner till från ett alldagligt och naturnära liv. Detta gäller för kärlekssymboler ("*Min älskling du är som en ros*", sång av Evert Taube) likaväl som för helighetssymboler i stil med Gud (jfr bönen *Fader vår*) och Jesus (den trygga famnen, dödens besegrare, frälsare osv.).

3.2. TROSBERÄTTELSE (myter)

3.2.1. Gud

Av de kognitiva symbolerna är dikotomin (tvådelningen) mellan gud och djävul kanske den viktigaste. Uppspaltningen mellan gott och ont, mellan rätt och orätt är grundläggande i människans psyke och finns därför oftast klart utformad i kulturen. Ur religionspsykologisk synvinkel går denna uppspaltning tillbaka på en tidig överlevnadsstrategi som varje individ måste lära sig och behärska för att kunna skaffa sig ett levnadsutrymme i samhället. Det som befrämjar livet och överlevnaden sammanfattas i det goda, i gudssymboler; det som river ner och leder till förintelse och död, sammanfattas i det onda, i djävulsymboler.

Inom den tidigare religionsvetenskapen förde man ofta omfattande diskussioner om gudsbegreppets uppkomst och utveckling. Många ansåg i stil med t.ex. **E. B. Tylor** att religionen hade sitt upphov i **animismen**, en primitiv själsföreställning hos skriftlösa folk. **R. R. Marrett** i sin tur ansåg att den primitiva människan alltid såg något levande i det som man uppfat-

tade som heligt. Denna teori har kallats **animatism**. Med t.ex. **J. G. Frazer** gjorde man en uppdelning av helighetsdomänen i **religion och magi**. Religion ansågs vara det mer avancerade förhållningssättet och magi det mer primitiva. Frazer talade om två slags magi: **homeopatisk** (lika framkallar lika) och **kontagiös** (närhetsmagi). Försöker man efterlikna regn, kommer det faktiskt regn och förgör man ett föremål som tillhört en person, förgör man också personen ifråga. Principen kallas ofta på latin *pars pro toto* (delen står för helheten). Det fanns också en teori som kallas **preanimistisk** och som går ut på att den primitiva människan upplever världen fylld av en hemlighetsfull och opersonlig kraft. Denna kallades **mana**, ursprungligen en melanesisk term. Ytterligare en teori som spelat en roll i diskussionen om religionens uppkomst är **totemismen**. Den går ut på att en stam känner släktskap med en viss djur- eller växtart. Djuret, växten eller en avbildning därav blir då något heligt som man dyrkar. Man kan också ha sakramentala, heliga måltider tillsammans med detta heliga. Antingen äter man då tillsammans med det heliga föremålet (guden) eller så kan man äta av det.

Diskussionen om religionens uppkomst är idag nästan död. Forskningarna om hur religionen uppkommit utgick ofta från en allmän teori om att de skriftlösa folken – ofta kallade primitiva, en något pejorativ (nedsättande) term – utgjorde mänsklighetens urstadier. Genom att studera dem kunde man få reda på något allmängiltigt för hela mänskligheten. Att en del av människorna utvecklats och fått en kultur i stil med den västerländska, kunde förklaras med den allmänna teorin om evolutionen. Utvecklingen borde alltså gå åt ett och samma håll. Olika utvecklingsstadier menade man sig kunna påvisa, men höjdpunkten för utvecklingen ansågs ofta den västerländska, kristna kulturen vara.

En teori av ovan nämnt slag är vid det här laget föråldrad. Att kulturer förändras t.ex. i kontakten med andra, är numera en självklarhet. Om de däremot *utvecklas* i egentlig mening är mer tveksamt. Att finna generella utvecklingsstadier tillämpbara på mänskligheten i stort anses idag ytterst svårt.

Att laborera med skillnaden mellan **magi och religion** har också blivit svårt. Det man oftast far efter vid en diskussion av de två begreppen är en psykologisk inställning till föremål med helighetsprägel. Förmodligen finner man ganska mycket av magi hos moderna människor, som har föreställningar om maskoternas, lottospeländets och idrottssupportrarnas effekter på själva ödets eller spelets förlopp.

Då man diskuterat helighetsbegreppet har man ofta kommit in på det som kallas **tabu**. Det är ett polynesiskt ord som anses stå nära det som är förbjudet. Det som är tabu bör man undvika. Det som besitter tabu har någon form av kraft i sig som kan verka både positivt och negativt. Därför fordras försiktighet och renhet. Det är vanligt med tvagningsriter innan man nalkas det tabuiserade. Föremål, tempel, särskilda orter, präster och konungar har ansetts kunna vara tabu. Som framgår närmar sig begreppet tabu det heliga. Helig betyder vigd åt gudomen och är ett vidare begrepp än tabu. Något som är heligt (lat. *sacer*; grek. *hágios*, *hierós*; hebr. *qadosh*) återfinns i alla religionsformer. Självklart varierar heligheten något från religion till religion. Men på det hela taget finns en förvånande överensstämmelse mellan religioner och kulturer angående heligheten.

Den främsta symbolen för heligheten är gud. Inom religionsvetenskapen räknar man med olika former av gudstro. Vi har en form där många gudar står bredvid varandra och man kan välja att dyrka någon eller några av dem. Månggudadyrkan eller **polyteism** förekommer på många håll i världen, icke

minst i Afrika och i Asien. I Indien har man ofta en inklusiv gudsuppfattning i den bemärkelsen att man kan dyrka sin gud och då man gör det uppfattas alla personerna egentligen dyrka en och samma gud. Att räkna med flera gudar men hålla sig själv till en kallar vi för **henoteism**. Anser man att gud finns i allt materiellt, också i varje individ, kallar vi uppfattningen **pan-teism** (grek. *pan*, allt).

Att dyrka bara en enda gud kallas **monoteism**. Den är radikal i judendomen och framför allt i islam. Också kristendomen brukar räknas till de monoteistiska religionerna, även om kritiker framhållit att kristendomens treenighetslära egentligen förutsätter en viss form av polyteism. Men sett ur en annan synpunkt kan treenighetsläran beteckna ett sätt att symbolisera kring den ende guden.

Tidigare var det vanligt inom religionsforskningen att man diskuterade om det är så att polyteismen utvecklats ur monoteismen eller tvärtom. Den äldre teorin går ut på att polyteismen kanske varit den tidigare formen och utvecklingen gått mot monoteism. Det fanns ju så många andar, makter och gudar hos den primitiva människan. Emellertid kom en motreaktion härtill som betraktade monoteismen som mer ursprunglig. Vi fick en s.k. **urmonoteismhypotes**. Den förfäktades på sin tid kanske främst av pater **Wilhelm Schmidt**. Han och flera andra ansåg att i begynnelsen fanns en höggudstro. Den har sedan spaltats upp och så småningom utvecklades särskilda gudaväsen ur denna. Att många folk och stammar haft en höggudstro har kunnat visas av flera forskare. Dock är det svårare att fastslå att den skulle ha varit den enda i begynnelsen. Att tro på en höggud som startat världsförloppet är en sak, att därtill räkna med en massa andra gudar som har sin speciella verksamhetsfär är en annan. En gud som satt i gång världsförloppet men sedan dragit sig tillbaka kallas ofta med ett latinskt uttryck *deus*

otiosus (dold eller vilande gud). Vid sidan av denna kan finnas modergudinnor, kulturbringare (ett slags gudomligheter som förser människan med både andliga och materiella gåvor) och olika verkande gudar.

Gudars kön är ofta svårbestämbart. Det är inte ovanligt med en androgyn (tvåkönad) föreställning om högguden. Modergudinnorna spelade en mycket stor roll i främreorientalisk religion, i det forna Egypten och i Indien. I det forna Grekland, Rom och i det germanska **panteon** (gudauppsättningen; grek.: tempel för alla gudar) har de också varit av stor betydelse.

Idag är väl de flesta inom religionsforskningen eniga om att det är tämligen meningslöst att försöka utröna om engudadyrkan föregått månggudadyrkan eller om det är tvärtom. Frågeställningar av detta slag var ofta inspirerade av **evolutionismen**, som åtminstone för religionsfenomenet som helhet är en tämligen omöjlig teori. I stället kan forskningen idag gälla frågor som går ut på att fastställa hur situationen ser ut vid en viss tidpunkt i historien, t.ex. i nuet hos ett folk eller en stam. Att det inom ett visst religionsområde kan ske ett slags förändring, är klart. Det kan bero på social förändring, influenser utifrån, mission osv. Dessutom måste man räkna med flera olika åsikter hos ett och samma folk beroende på sociala skiktningar, utbildning och annat. Diskussionen om guds väsen och varande samt försöken att bestämma religionen närmare har mången gång bedrivits ensidigt rationaliserande eller med betoning på det irrationella. I synnerhet om man närmar sig religionsfenomenet med resonemang från symbolfunktionens gebit, måste man se mera holistiskt på frågan, vilket inte hindrar att man är noggrann i att analysera elementen i den dynamiska helheten.

Den kristna gudsföreställningen går tillbaka på den israelitiska tron som vi finner representerad framför allt i Gamla tes-

tamentet. Gud är skaparen, uppehållaren, domaren, den rättfärdige, men också den barmhärtige som förlåter. Gud har antropomorfa (människoliknande) drag och är i stort sett den fullkomliga varelsen.

De symboliska uttrycken för gud är mångahanda. Han är fadern, traditionellt framställd som en gammal man, han är det allseende ögat, den skapande handen, herden som leder sin hjord i bet, ledaren som anför sin kämpande skara osv. Några uppfattar i första hand gud som något moderligt: hönan som beskyddar, modern som ger näring osv. Mer abstrakta uttryck är triangeln och cirkeln. Triangeln representerar i kristenheten treenigheten i gudomen, medan cirkeln är symbolen för det fullkomliga och för evigheten.

I kristen ikonografi framställs gud icke sällan som en gammal man. Ofta finner man dock en tveksamhet vad bildliga framställningar gäller. Inom judendom och islam är bilder av gud i stort sett förbjudna. Det absoluta, det som står över all mänsklig förmåga och tankekraft skall och bör inte bildligt återges. Bildförbudet går tillbaka på ett gammaltestamentligt förbud om att man inte skall göra sig ett beläte, en avgudabild.

Ser man emellertid mer psykologiskt på saken måste det konstateras att varje individ har en gudsföreställning som består av en mängd olika egenskaper och drag. Dessa är självfallet övertagna från kulturen men ofta också framsprungna ur rent personliga erfarenheter av far och av andra manliga personer i ens uppväxt. Självfallet påverkar också kvinnliga personer gudsföreställningen.

Särskilt intressant är **Jesus** i kristendomen. Historiskt sett kan Jesus som person spåras till Palestina vid tiden för vår tideräknings början. Han var en kringvandrande lärare som slutade sina dagar som korsfäst, ett vanligt straff bland romarna vid den tiden. Den historiske personen Jesus öde skulle inte ha

fått världshistorisk betydelse, om inte det som hände honom och det han sade, skulle ha lyfts in i ett mytologiskt-religiöst symbolspråk med stor kapacitet. Hit hör framför allt den israelitiska tanken på den kommande, av Gud smorde ledaren, **Messias** (grek. **Kristus**), som är utvald framför alla andra att leda Guds folk. Messiastanken fick bland de första kristna en icke konkret tolkning utan mer en förändligad sådan, där messias leder in sitt folk i ett nytt förbund med Gud. Hit hör vidare tron på gudasonen som offerar sig eller offeras och som sedan återkommer för att återupprätta livet. Paralleller härtill finns bl.a. i det forna Egypten där Osiris dödas men blir levande och därefter uppträder som herre över dödsriket. Att besegra döden och förintandet av livet är ett tema som återkommer i mycken främreorientalisk religion.

Kristendomens främsta konkreta symboluttryck är **korset**. Det bör konstateras att korset också finns som symbol i andra kulturer. Man kan inte alltid räkna med kristendomens inflytande då man finner ett kors, något som många kristen tolkare gjort med t.ex. korssymboliken hos indianerna i Mellanamerika. Korset är ett enkelt symboltecken som markerar riktningen upp och ner, höger och vänster. Det representerar också fyrfalden. Inskrivet i en cirkel kan det representera årets olika årstider, vidare idealiska stadsplaner och hela kosmos uppbyggnad.

I kristendomen associeras korset framför allt med avrättningsmedlet hos romarna. Med största sannolikhet avrättades Jesus inte på ett s.k. romerskt kors, det vanliga i västerlandet idag. Snarare var det resterna av ett förtorkat träd man använde. Korset i kristen ideologi har bakgrund i det forna Egyptens tecken för livet, **anch**: "öglekorset". Detta kors användes av Egyptens kristna (kopterna) på gravstenar under de första kristna århundradena. Så småningom utvecklades korset så

att öglan upptill ersattes av ett streck. Då fick vi det vanliga romerska korset. Kors finns i en mängd olika formationer och har fått stor betydelse inte minst inom heraldiken. Korsymboliken har också fått en tillämpning inom kyrkobyggnadskonsten. Korskyrkor är rätt vanliga.

Andra möjliga tolkningar av korsymboliken och dess upphov finns. Sålunda har man satt det samman med det hebreiska alfabetets sista bokstav 'tau', som ibland skrivits som ett kors. Det har då blivit den yttersta tidens tecken, det som skulle tecknas på de rättroendes panna för att skydda dem i den gudomliga hemsökelsens tid. Också när den nydöpte fick ett insegel, ett tecken, på sin panna var det korset som tecknades.

Under kristendomens första århundraden fördes en intensiv kamp för hur Jesus skulle inordnas i teologin. En del ville se Jesus mer som människa med mänskliga egenskaper, andra ville se Jesus som huvudsakligen gudomliggjord. Den mer eller mindre slutliga ståndpunkten blev att Jesus är både gud och människa. Jesus har alltså dubbel natur. Han uppfattades också som preexistent, dvs. han fanns före sin jordiska födelse i Guds rike och före tidens begynnelse.

En parallell till utvecklingen av kristologin finner vi i buddhologin. Framför allt i mahayana-riktningen av buddhismen utvecklades en teologi om en urbuddha, *Adibuddha*, som manifesterar sig vid olika tidsåldrar på jorden. De olika buddhorna har fått olika namn och dessutom räknar man med personligheter som kan ta på sig buddhas roll och egenskaper, *bodhisattvor*.

Det typiska för de tre systemreligionerna judendom, kristendom och islam är att gudsbilden tenderar att tilldra sig så många egenskaper som möjligt. Detta är särskilt tydligt i judendomen och islam. Det här är också att vänta eftersom det finns bara en Gud som kan bära dessa egenskaper. I kristendo-

men finns dock en uppdelning på Jesus och den *Helige Ande* samt i huvudsakligen katolsk och ortodox fromhet dessutom på *jungfru Maria* och *helgonen*. En funktionsindelning har alltså skett i kristendomen.

I de flesta andra religioner är en uppspaltning av gudomligheten på en mängd olika funktioner eller gudomligheter mycket vanlig. I hinduismen är således guden *Vishnu* uppdelad på olika funktioner som t.ex. *Krishna* och *Rama*. Samma är förhållandet med Buddha i framför allt mahayanaformen av buddhism. Buddhaprincipen har fått olika nedslag i historien och i tänkandet och ges därmed olika funktioner som fått egna namn. *Maitreya* är således den tillkommande buddhan, *Amitabha* härskaren över paradiset i väster (dödsriket) och *Avalokitesvara* den nådige i himmelen.

En funktionsuppdelning som i viss mening är likartad med den i indisk religion, finner vi om vi blickar på den kristna ikonografien. Där är det vanligt att man framställer Jesus i olika situationer: den segrande hjälten, den korsfäste, den som uppstår från döden, den som går på vattnet, den som stillar stormen, den gode herden, den som dömer osv. Det är alltså funktioner som Jesus enligt Bibeln fungerat eller skall fungera i. Dessa kommer på sätt och vis att närma sig de funktionsgudomligheter som vi finner i t.ex. indisk religion, där olika funktioner förknippas med var sin gudomlighet. I kristendomen sammanhålls de dock tydligare och har egentligen inte fått egna namn.

I kristendomen uppfattas Gud oftast som den manliga principen, den stora domaren som dömer rättfärdigt och kräver att människan lever ansvarigt. Han är herre över himlen, ett paradiskt rike där rätt och sanning råder. Jesus har vanligen fått mer mänskliga drag och är den barmhärtige, den som utdelar nåd på Faderns vägnar. Han står ofta människorna närmare.

Men att det här ändå inte är en absolut uppdelning får man en föreställning om när man betänker vilken stor betydelse exempelvis fadern i liknelsen om den förlorade sonen och i bönen "Fader vår" har. I katolsk fromhet förekommer ytterligare Maria som moderlig personifiering av barmhärtighetens princip. Hon står ofta människan närmast tillsammans med helgonen. I mången protestantisk kristendom har Jesus fått nästan kvinnliga drag, vilket kan sammanställas med att Maria här inte har någon framträdande roll och att kvinnor t.ex. i Norden är mer emanciperade än i många andra kristna länder.

3.2.2. Änglar

Till den positiva sfären i gudavärlden hör i huvudsak änglarna. Enligt biblisk tradition är de Guds budbärare och omnämns redan i Gamla testamentet. På grekiska blev beteckningen "*angeli*" och den har gått in i de flesta europeiska språk.

Änglarna är egentligen personifieringar av Guds vilja. En hel här av änglar har bildats i kristendomen. Gabriel är budbärare vid Marie bebådelse och Mikael för kampen mot Lucifer, den fallna ängeln, djävulen. I bildframställningar har barockens "putti", småbarn som representerar oskulden, ofta blivit avbildade. På 1800-talet var särskilt skyddsängeln en vanlig bild. Den vakade över skyddslösa barn men också andra personer i fara.

Läran om änglarna (angelologin) finns i flera religioner. Förebilder finns i det forna Persiens religion, zarathustrismen eller zoroastrismen, där högguden Ahura Mazda hade olika ärkeänglar vid sin sida. Religionshistoriskt sett är det möjligt att Persiens religion påverkat israeliternas religion under efterexilsk (efter den babyloniska fångenskapen på 500-talet f. Kr.) tid och därmed också kommit att få inflytelser på kristen-

dom och islam. I islam spelar ärkeängeln Gabriel en stor roll som förmedlare av Guds ord till profeten Muhammed.

I modern tid spelar änglar igen en alltmer framträdande roll på olika områden, men de här änglarna har inte så mycket med religionens änglar att göra. De har mer blivit ett slags konstnärligt och folkloristiskt element som närmast uttrycker nostalgi och längtan efter beskärm.

3.2.3. Helgon

Till den positiva sidan i symbolvärlden hör även helgon. Det är personer som levt ett sådant liv här i världen att de på något sätt kommit särskilt nära Gud. Vanligen är det fråga om att en person blivit martyr eller utfört underbara gärningar under sitt liv. Katolska kyrkan och den ortodoxa har en aktiv helgonkult. På protestantiskt håll är den praktiskt taget uttraderad. Spår av helgonkulten ser man dock fortfarande i kalendern där olika namnsdagar upptagits. Dessa går vanligen tillbaka på det forny kyrkliga martyrkalendariet. Allhelgonadagen i Norden är en påminnelse om att man tidigare firat helgondagar hos oss.

I det forna Grekland var det vanligt att man räknade med gudamänniskor (*theios aner*) eller **heroer**. Dessa var ett slags övergångsformer mellan människan och gudarna. Ibland förekom också kult på heroernas gravar. Inte sällan tänkte man sig att de kunde utföra helbrägdagörelseunder. Att övernatta i templet – s.k. *inkubation* – kunde då innebära att man i sömnen fick en uppenbarelse av helgonet om hur sjukdomen skulle helas. Den kristna helgonkulten kan anses vara en direkt vidareföring av den antika vad själva formerna och funktionerna beträffar. Det viktiga föreställningsinnehållet är naturligtvis hemmahörande i den kristna trons symboliska universum.

Helgonen fick en stor betydelse i urkyrkan. De första kristna förföljelserna gav en mängd martyrer som blev föremål för kult. Ovanpå helgonens gravar byggdes ofta **altaren**, på vilka man utförde en **funeral måltid**, nattvarden. Helgonens kvarlevor – **relikerna** – blev dyrbara föremål som på ett särskilt sätt drog till sig helighet. Så småningom blev allt som hade varit i kontakt med helgonen – kläder, skor, hårstrån osv. – förmedlare av helighet.

På islamskt område finner vi en motsvarighet till den kristna helgonkulten. Personer som under sin livsvandring kommit att betyda mycket blir ofta betraktade som ett slags helgon. Deras gravar, **kobba**, blir platser där man utför olika former av kult. Vanligt är att man söker bot mot sjukdomar och mot ofrivillig barnlöshet. Helgonen är också ofta uppdelade i olika klasser. Vid olika behov söker man sig till olika gravar. Helgon kallas ofta **wali** eller i Centralasien **pir**. Det bör kanske tilläggas att helgondyrkan inom islam inte alltid ansetts helt legitim. Ofta är det kvinnor som söker sig till helgongravarna. Dessa platser har fått en social betydelse för kvinnorna.

I asiatisk religion är gränsen mellan gudar och vördnadsvärda personer ganska svårdragen. Att i Indien bli en **sadhu** och en **guru** innebär att man får en särskild ställning i samhället. Man blir en andlig lärare för andra. Man har då nått längre på gudsförverkligandets bana än vanliga människor. Heliga män och kvinnor är därför inget ovanligt i indisk religiös tradition.

3.2.4. Djävulen

Djävulen (fan) är den symboliska sammanfattningen och personifieringen av det onda, det som strider mot gud och det

goda. Djävulen är anklagaren, vedersakaren som härskar över helvetet, ofta associerat med underjorden. De symboliska uttrycken för djävulen är många. Hit hör bockfoten, hornen och svansen. Bilden av djävulen påminner om den grekiske naturguden Pan. Djävulen kan också ha vingar. Dessa liknar då fladdermusens vingar. Ormar, drakar, paddor hör ofta samman med djävulen.

I Jes. 14 framställs djävulen som en fallen ängel. Legendartade utbroderingar av detta har gjort att djävulen kan uppfattas som **Lucifer**, "ljusbäraren". I Jobs bok (kap. 2) framstår mänskligt liv som en vadslagning mellan Gud och djävulen: djävulen uppträder med Guds tillstånd som Anklagaren som sätter människan på prov. Djävulen skall så ha gjort uppror mot Gud och störtats ner i underjorden. Han kan också uppfattas som "denna världens furste", dvs. regera över den orättfärdiga värld i vilken vi nu lever.

I det forna Främre Orienten förkroppsligades ofta det onda i demoner vilka kunde framkalla allt slags ont, främst sjukdomar. Människor som led av sjukdomar kunde således uppfattas vara utsatta för demonernas inverkan. Ibland uppfattades saken så att Gud tillät demonerna verka på grund av att människan vänt sig bort från Gud.

Islam har också en djävulföreställning som huvudsakligen är övertagen från judendomen. Koranen berättar att då människan skapats skulle alla änglar böja sig för henne, för Adam. En gjorde inte det, **Iblis** eller **Shaitan**, och förbannades därför av Gud. Iblis får emellertid anstånd för sin verksamhet ända fram till domens dag. På det hela taget spelar djävulen en relativt underordnad roll i islam, vilket väl har att göra med att det är Gud själv som utdelar gott och ont.

I folkliga sammanhang kan djävulen få drag av *trickster*, dvs. en mytologisk figur som spelar människorna spratt. Som sådan

kan han till och med hjälpa människan. Djävulen kan varna människan på olika sätt. Han kan också framställas som fager och förförisk.

I modern tid är det kanske inte så vanligt med konkreta symboliska uttryck för den onde. Däremot torde var och en ha en föreställning om vad som är negativt och ont inom sig. Man kan ha tidiga erfarenheter som kan bli betungande och som gärna uppfattas som uttryck för det onda.

I asiatisk religion är djävulföreställningarna vanliga. Det är fråga om personifieringar av allt möjligt ont som kan hända en människa. Avbildningar av olika demoner är vanliga i buddhismen. För att nalkas gud, buddha eller vad det kan vara fråga om, är det viktigt att först avsvärja sig allt ont. Vid inträde i ett tempel är det därför viktigt med reningsriter.

I modern tid har vi ett fenomen som kallas *nypaganism*, nyhedendom, där Satan kan tilldelas en viktig funktion. Satan uppfattas då inte som det radikalt onda utan som en mer positiv figur, en stödjande och revolterande sådan. Bakom sådan satanism ligger ofta en protest mot samhället och det symboliska universum som blivit förhärskande. Man bör göra skillnad mellan allmän satanism och satansdyrkan. I det förra fallet spelar satan en betydande roll i ens tankevärld, i det senare utför man faktiskt olika riter för att dyrka denna figur.

3.2.5. Kvinna och man

De två könen kvinna och man är självfallet representerade i symbolisk form i kulturen. Kvinnan brukar traditionellt representeras av två olika typer: **madonnan** och **älskarinnan** (glädjeflickan, skökan, horan). Madonnan är den idealiserade modern som är självutgivande, omhändertagande och god. Älskarinnan däremot är den erotiskt åtråvärda, den kättjefulla förför-

erskan och den ljuva ungdomligheten. Madonnan har fått sina tydligaste utformningar i kristet sammanhang i bilder och berättelser om jungfru Maria, Jesu moder.

Älskarinnan däremot har sina förebilder i det forna Grekland med gudinnan Afrodite, vidare Ishtar eller Astarte i babylonisk mytologi osv. I ett otal bildframställningar historien igenom har den ljuva, erotiskt attraktiva kvinnan framställts. I modern tid är bilderna av henne legio i massmedier, där hon ingår i reklam av allsköns slag, likaledes som i skönhetstävlingar. I skådespel och opera är det rätt vanligt att renodla människotyper. Ur operans värld behöver vi bara nämna älskarinnor som Mimi i *La Bohème* av Puccini och Violetta i *La Traviata* av Verdi. Mozarts opera *Trollflöjten* har också en mycket intressant uppsättning av kvinnoroller (bl.a. Nattens drottning, Tamina och Papagena) liksom de stora operorna av Wagner.

Intressant med kvinnoidealet jungfru Maria är att de två nämnda typerna av kvinnlighet egentligen förenas i ett. Maria är en kombination av den unga skönheten och den mogna modern. Hon så att säga upphäver motsatsen mellan dessa två typer av kvinnlighet. Att vara moder och jungfru samtidigt är ju mänskligt sett en omöjlighet. Här ingår de dock en förening, vilket är typiskt för symboler på den religiösa nivån. Moderligheten kommer dock vanligen att dominera i hennes gestaltning.

På samma vis som rörande Jesus har bildframställningarna av Maria haft olika utseende under historiens gång. De positioner i vilka man framställt henne är många. För det första måste konstateras att inga bilder av den ursprungliga Maria, Jesu moder, finns att tillgå. Varje konstnär och varje tid har därför haft mer eller mindre fria händer att utforma sin mariabild. I modern tid är det inte alls ovanligt med marior som har svart hudfärg.

Den vanligaste bilden av jungfru Maria är den där hon håller Jesusbarnet på sin vänstra arm (*Maria lactans*, lat. den digivande Maria). Detta är en typisk bildframställning av mödrar i allmänhet. Att barnet hålls på vänstra armen torde sammanhånga med att man då har högerhand ledig för andra uppgifter. Andra menar att det beror på att man då har barnet närmare sitt hjärta. Barnet kan därmed uppfatta moderns hjärtljud. Hon bär ofta en krona på huvudet som tecken på att hon är den krönte himladrottningen.

Självfallet har Mariabilderna sin bakgrund i tidigare ikonografi. Förebilderna kan ha varit många, bl.a. olika galliska, romerska, grekiska och främreorientaliska gudinneframställningar. Bland grekerna brukar man peka på *Demeter* eller *Diana*, som bl.a. hade ett berömt tempel i Efesos. I Egypten är det framför allt Isis med *Horusbarnet* (grek. *Harpokrates*) som utgör förebild. Och bland de gallisk-romanska folkslagen hade man modergudinnor med drag av den asiatiska *Magna Mater* och den romerska lyckogudinnan *Tyche* (grek.) eller *Fortuna* (lat.). För att den kristna bilden av Maria skulle få genomslagskraft var det ju viktigt att man lyfte in henne i kända symboliska framställningar med stor folklig mottaglighet. Sådana var de tidigare modergudinnornas skepnader. I Sydamerika har jungfru Maria en stark ställning och har förts samman med andra kvinnliga gudomligheter bland befolkningen där.

En annan viktig mariabild från högmedeltiden är **Maria i rosengård**. Maria framställs då med sin son i en idealiserad trädgård bestående av rosor. Rosen är ju också Marias symbol. Det är här fråga om ett slags paradistänkande som man ryckt in Maria och Jesus i. Rosen är också symbol för bikten, tystnadsplikten (*sub rose*) och den implicerar möjligheten att vanliga människor, oftast kvinnor, kan komma till Maria med sina problem. Även om rosen är Marias symbol har blått blivit hennes

symboliska färg, vilket kan uppfattas som märkligt. I nordisk tradition uppfattas ofta blått höra samman med manligt kön.

Ibland finns ytterligare ett mytiskt djur framställt: **enhörningen**. Det är ett slags bock med ett horn i pannan. Djuret framställs ofta lägga sin fot i Marias knä. Bakgrunden till detta motiv finns i gamla mytologiska föreställningar på många håll i världen. Enhörningen uppfattas kunna fångas enbart om den lägger sitt huvud i en jungfrus famn. I kristen framställning blir detta en bild av Jesus.

Andra viktiga mariamotiv är t.ex. Maria som stinger ormen med ett svärd, symbolen för ondskan, vidare Maria gråtande vid korset och Maria med sin döde sons kropp i sitt sköte (ofta kallad *Pietà* på italienska). Maria vid korset har en motsvarighet i dikten *Stabat mater dolorosa*, som i starka ordvändningar på latin framställer Marias plåga vid korset då hon ser sin son lida. Hon önskar då bl.a. att sonens lidande skulle komma över henne i stället.

Bilder och dikter med mariascener har genom århundraden stått som modell för kvinnor både då de fött barn och i ammandet sökt lycka och ro, men också då de i sjukdom och krig erfarit sina barns (och kanske mäns) frånfälle. Rent psykologiskt har här kvinnor kunnat finna identifikationsmodeller. Detta är säkert också en förklaring till att Maria i katolsk fromhet är den andliga person man ofta ser i visioner. Maria står så att säga nära människan, i synnerhet kvinnan. Det finns en uppsjö av berömda mariavisioner. Till de mest omtalade torde den heliga Birgittas av Sverige vision (1300-talet) höra tillika med visionerna i Lourdes i södra Frankrike (1850-talet). Lourdes har sedan dess blivit en stor vallfartsort där många söker helande för sjukdomar av de mest skilda slag.

På protestantiskt håll är mariagestalten betydligt nertonad i jämförelse med vad vi finner inom katolicismen och i den orto-

doxa kyrkan, där betoningen ligger på vördnad för Maria som gudamodern. Intressant är då att finna att Jesus i stället kommit närmare människan. Visioner av Jesus är tämligen vanliga på protestantiskt håll. Hans utseende är då beroende av respektive kultur. Under senare årtionden har Jesus oftast setts som en man med långt lockigt hår och med vit fotsid klädnad. En bildframställning av detta slag har varit särskilt omhuldad under det senaste seklet (jfr A. Edelfelts kända målning). Det är motivet med den gode Herden. Här kan bl.a. hänvisas till B. Thorvaldsens mycket kända staty av Jesus i domkyrkan, Vår Fru Kirke, i Köpenhamn. Den har sålts i miniatyrkopior över hela Norden och torde därför präglad mångens jesusföreställning.

Framställningarna av mannen som en särskilt betydelsefull figur är kanske inte lika framträdande i konsten som avbildningar av kvinnan, men de är ändå tydliga. Den viktigaste bilden av mannen är den **segrande hjälten**. Han är den framgångsrike, den starke, den trygge, den som försvarar den svage, den som övervinner fienden och ondskan. Framställningarna av mannen i denna idealiserade form är kända sedan mycket länge. Vi behöver bara erinra om drakdödmotivet i Främre Orienten (guden Marduk mot vilddjuret Tiamat), i det forna Persien och i Indien, vidare Mithraskulten (tjurdödmotivet) i hellenistisk tid, S:t Georg och draken i kristen tid samt nutidsgestalter som Fantomen, Tarzan och andra motsvarande i serietidningar och annat. I modern tid motsvaras det av spel på CD-ROM där det goda möter demoner och kaosmakterna. Motivet går genom historien som en viktig symbol. I kristendomen har det framför allt överförts på Kristus som besegrar döden, graven och allt vad ondska heter.

Andra viktiga framställningar av mannen är den ungdomliga, manliga skönheten. I praktiskt taget alla religioner finner

vi någon bildframställning härav. I det forna Grekland är det kanske främst *Adonis* man kommer att tänka på. Han är älskare åt *Afrodite* (lat. *Venus*). Adonisgestalten hänger samman med de främreorientaliska vegetationsgudarna *Dumuzi*, *Tammuz* och *Baal*.

I Indien är det framför allt Vishnu i form av avataren (inkarnationen) *Krishna* man bör anföra. Krishna är den unge herden som umgås med gopiflickorna och som upplever intensiva älskogsnätter med sin hustru *Radha* i en naturskön park vanligen förlagd något söderom New Delhi. Detta är ett motiv som är återkommande i Indien och som i vissa former av kultisk övning (bl.a. av gruppen Hare Krishna) fått en förändligad tolkning, i stil med vad många kristna gör med kärlekslyriken i Gamla testamentets bok Höga visan. Närheten till typologin den segrande hjälten är stor.

3.3. RITUALISERADE HANDLINGAR (riter)

3.3.1. Övergångsriter

Som tidigare framhållits svarar de ritualiserade handlingarna mot trosberättelserna eller myterna. Riterna är beteendemässiga handlingar som utförs vid olika tider och stunder i en människas eller en gruppns liv. Riter finns av en massa olika slag. Vanliga former är bl.a. födelse- och namngivningsriter, initiationsriter, sorge- och begravningsriter, avvärjande riter och offer av olika slag. Dessa kan allmänt taget karakteriseras som (kris)**situationsriter**. Åtskilda från dessa är de **cykliska** riterna som hänger samman med årets gång och årstidernas växlingar. Hit hör nyårsfester, vårfester, midsommarfester, skördefester och andra återkommande riter i en gruppns liv.

3.3.1.1. Dop

Födelse- och namngivningsriter finns praktiskt taget världen över. Att födas innebär i de flesta kulturer att modern och barnet blir tagna åt sidan för en tid. Barnet upptas i den mänskliga gemenskapen genom en rit som får andlig betydelse. I judendom och islam är **omskärelsen** (den manliga) en sådan rit. Ett slags kvinnlig omskärelse förekommer på vissa håll i Afrika och Asien. Den är en mer eller mindre grav stympning av kvinnans könsorgan och framkallar ibland svåra lidanden senare i livet. Idag arbetar många på att få bort den kvinnliga omskärelsen. Den är inte påbjuden i islam utan är en kvarleva av gamla folkliga traditioner. I kristendomen är det dopet – en vattentvagningsrit – som kommit att ersätta omskärelsen. Genom dopet blir barnet i andlig bemärkelse en medlem i församlingen och gudsgemenskapen.

Tidigare var det vanligt att man gav barnet det namn som hörde till den dag det var fött på. Man använde alltså helgonkalendern, namnsdagarna. På detta sätt fick barnet ett helgonnamn. Helgonet tänktes ofta vara barnets särskilda skyddsfigur. Under protestantisk tid i Norden har man ofta låtit namnen gå vidare inom familjen.

En tid efter nedkomsten upptogs modern tidigare genom en s.k. **kyrktagningsrit** (en bön av prästen och ett handslag) på nytt i den andliga gemenskapen. Hon ansågs oren innan dess och var i princip förbjuden att umgås med husfolket och att laga mat. Ett sådant förbud kunde dock inte tillämpas i små förhållanden där husmodern inte kunde undvaras. I Norden kom de sista resterna av kyrktagningen att försvinna på 1930-talet.

Det kristna dopet innehåller en mängd olika föreställningsmotiv. Hit hör först och främst döds- och uppståndelse temat.

Dopet uppfattas som en "pånyttfödelse" eller en "återfödelse". Att upptas i Kristus sker på samma sätt som Kristus en gång besegrade dödsmakterna, dvs. genom en uppståndelse, ett besegrande av döden. Bakom detta motiv kan man finna fruktbarhetsriter i det forna Främre Orienten.

Ett annat motiv i dopet är **kröningen**. Denna börjar med en tvagning, som skall befria från det onda och den s.k. arvsynden. Den vita dopdräkten uttrycker reningen på ett praktiskt symbolplan. Likt konungen i gammal tid, som insattes i sin värdighet genom en krönings- och smörjningsrit, blir den som döps upptagen som fullvärdig medlem i den andliga gemenskapen. Nära samman med dopet hör därför den andliga smörjelsen, kungasmörjelsen eller smörjelsen med helig ande och kraft. I katolsk tradition sker en smörjelse med olja i åtta- till tioårsåldern, något som motsvarar konfirmationen, bekräftelsen av dopet på protestantiskt håll. I nyare karismatiska grupper och pingstvänskreter har andedopet blivit en särskild upplevelse, vars tecken är de s.k. nådegåvorna. Tungotal eller glossolali uppfattas ofta som ett tecken på andedop eller uppfyllelse med Helig Ande.

Ytterligare ett motiv som finns i det kristna dopet är **brölloppet**. I dopet möter "bruden" – människan, "brudgummen" – Jesus Kristus, och blir hans egendom. Den vita dräkten kan ses som en bröllopsklädnad.

Många av momenten i dopet går tillbaka på kröningsriter med reningar, smörjelser och "heligt äktenskap" (*hieros gamos*) i det forna Främre Orienten.

I den indiska traditionen sker en upptagning inom de tre högsta kasterna av barnen i en ålder mellan åtta och tolv år. Barnet presenteras för sin andlige lärare (*guru*) och börjar lära sig de heliga skrifterna. Efter att ha tillbringat en natt i fullständig tystnad, äter sonen för sista gången ett morgonmål sittande

bredvid sin mor. Härefter äter han med männen. En tvagningsrit följer och gurun ger honom den heliga tråden, *yajnopavita*, som den initierade härefter alltid bör bära över sin vänstra axel. Sonen är nu "två gånger född" och upptagen i kasten. Idag praktiseras dessa seder framför allt av prästkasten, brahmanerna (som ibland kallas brahminerna).

Också bland parserna, Zarathustras efterföljare, förekommer en upptagningsrit i 7-10-årsåldern. Den kallas *navjote* och är en stor familjefest.

3.3.1.2. *Initiation*

Skillnaden mellan födelse- och namngivningsriterna, å ena sidan och initiationsriterna, å den andra, är liten. Initiationsriterna förekommer oftast då barnet är i puberteten och skall gå in i vuxenlivet. I många kulturer utan västerländsk påverkan fanns och finns delvis ännu manbarhetsriten som innebär att man utsätts för prövningar, fastor, isolering och olika taburegler för att därefter upptas som fullvärdig medlem i den manliga eller kvinnliga gemenskapen. I olika mannförbund där man idealiserat krigarna har man tillämpat övergångsriten med klara nyskapelsemotiv. Det gäller t.ex. mithrasmysterierna i medelhavsområdet vid tiden för vår tideräknings början. I olika samfund med hemliga riter (t.ex. frimurare, Odd Fellow) i modern tid går något av dessa motiv vidare i upptagningsritualerna. På kristet håll har **konfirmationen** vid 15-årsåldern fått betydelse som övergångsrit in i vuxenlivet. Då är inte alltid sambandet med dopmotivet och andesmörjelsen längre klart. Intentionen att som vuxen bekräfta vad som skedde med en själ i barndopet, att acceptera att "dopets gåva förpliktar" är för många idag något tämligen obekant. I stället får riten en rent familjär och social funktion. I judendomen har man en upptagningsrit i 12-13 års åldern. Man blir då religiöst myndig, dvs. skyldig att leva

som jude. För pojkar kallas ceremonin bar-mitsva ("son av budet") och för flickor bat-mitsva ("dotter av budet").

3.3.1.3. *Bröllop*

Vigsel och bröllopsfirande är också övergångsriter. Vigseln, som är den mer juridiska sidan av saken, ger parterna en ny status, skänker dem rättigheter och skyldigheter som hör till de vuxna, gifta såväl kvinnornas som männens områden. Bröllopet är den sociala sidan av saken varvid släktingar och vänner kommer att "acceptera" de nygiftas sociala status.

Bröllopet med allt vad speciell klädsel och firande heter går tillbaka på gamla **kröningsritual** i de olika kulturerna. Vid bröllopet kan brudparet sägas för en kort tid spela rollen av kung och drottning. I ortodox tradition använder man fortfarande kronan som symbol under vigseln. Inredande av ett brudgemak var tidigare vanligt också i västerländsk kultur. Brudgemaket för vidare traditionen med en paradisträdgård eller lövsal där den kroppsliga föreningen makarna emellan bör ske. Vanligt var då att man på olika sätt – bl.a. med musik, sång och olika ljud – ville hålla de onda makterna på avstånd. Det var viktigt för att livsfrukten skulle bli så ren och obefläckad som möjligt.

3.3.1.4. *Begravning*

Begravningsritualerna är övergångsriter som syftar till att definitivt placera den döde i dödsriket. Ytterst ambivalenta känslor har oftast yppats från de efterlevandes sida i samband med ett dödsfall. Dels är man skräckslagen inför döden som uppfattas som det yttersta onda, dels är man kärleksfullt tillgiven den som gått hädan. Därför innehåller ofta begravningsritualerna en dubbelsidighet. Dels tar man avstånd från den döde, bl.a. genom tvagningsriter, likvaka, dekorationer med ljus och blommor och med gravöl – minnesstunder, dels vill man hålla den

döde kvar bl.a. genom bilder, statyer, minneslundar, gravvårdar och en respektfull hållning överhuvudtaget inför den hädan-gångna. Tidigare var det också i vår kultur viktigt med omständ-liga avskedsцерemonier som bl.a. innefattade att man kysste den döde, att man för sista gången följde den döde från hemmet och att man visade respekt och vördnad. Idag har den profes-sionella begravningsentreprenören övertagit många av funk-tionerna och de anhöriga deltar egentligen enbart vid själva jordfästningstillfället med eventuell efterföljande minnestund.

Psykologiskt kan man framhålla att begravningsritererna syf-tar till att för de efterlevande ge en känsla av att man tagit av-sked ordentligt, att det nu finns ett avstånd och att den döde inte längre finns i de levandes rike. Den döde skall inte "gå igen", dvs. visa sig i drömmar och visioner, utan har fått grav-ens ro. I folklig kultur ansågs det tidigare vara så att en person som inte fått en ordentlig, kristlig begravning var orolig och därför gärna "gick igen", dvs. uppträdde som vålnad och som spöke.

Också i modern tid är det inte så ovanligt att efterlevande får visionära upplevelser där den döde ingår. Psykologiskt är det en ganska naturlig sak, eftersom ett långt liv tillsammans med en person skapar djupt ingrodade vanor som ingår i ett dualt rollspel. Då den ena parten tas bort genom döden, kan rollspelet hos den efterlevande fortgå ännu länge efter frånfället. De inkodade handlings- och föreställningsmönstren är så starka att det tar en viss tid att komma ifrån dem. Erfarenheterna till-sammans med den bortgångna behöver omvandlas till goda minnen, vilket kan ta ganska lång tid. I många fall lindras sor-gen genom att den döda tack vare symbolfunktionen och ti-dens gång småningom införlivas i den sörjandes psyke som en levande symbolisk gestalt som "uppdateras" och förändras ef-ter hand.

Sorgebruken varierar från kultur till kultur. Vanligt är dock att man på något sätt visar sorgen i klädseln. Ibland sargar sig kvinnor och män under sorgeritualerna. Detta finner man inte minst i orientaliska samhällen. Håret kan också behandlas olika. Bland kulturer utan västerländskt inflytande och bland semiterna i gammal tid var det vanligt att man rakade håret av sig. Bland semiterna strödde man också jord och aska på huvudet. Av detta ser man spår i Gamla testamentet. I Indien däremot låter man bli att raka och klippa sig under sorgeperioden.

I många kulturer är det vanligt med **dödsklagen**. Man kan också ha lejda gråterskor för att sorgen skall uttryckas så djupt som möjligt och för att man skall få hjälp med att göra förlusten verklig för sig själv och bekant för omvärlden. I vårt moderna västerländska samhälle särskilt under de senaste 30-40 åren har utvecklingen däremot gått mot få och små uttryck för sorg. Sorgedräkten bär man ofta enbart under begravningsdagen och man strävar efter så behärskat uppträdande som möjligt. Psykologiskt kan detta vara hämmande för sorgprocessen.

I de flesta kulturer har man firat den döde efter begravningen genom ett gästabud för både levande och döda. Grundtanken i ett sådant gästabud är måltidsgemenskapen, **kommunionen** mellan den döde och de efterlevande. I det forna Främre Orienten var det vanligt att man uppfattade brödet som symbol för kroppen och vinet som symbol för blodet. Avlägset har denna tankegång samband med kannibalistiska tankegångar som man finner i vissa skriftlösa kulturer. I östliga kyrkliga traditioner finner man fortfarande den sedvänjan att den efterlevande tar med mat till graven och där äter maten tillsammans med den döde. Man för härmed vidare en måltidsgemenskap man haft medan den döde ännu levde. I katolsk tradition finns tanken på en gemenskap mellan levande och döda förknippad

med nattvardsfirandet. I många kulturer är det vanligt att man firar och minns den döde vissa bestämda dagar efter frånfället.

Gravskicket varierar från kultur till kultur. De två vanligaste begravningssätten är **jordbegravning** och **likbränning (kremering)**. Hos semiterna har alltid jordbegravning varit det mest förekommande. Sålunda är denna form fortfarande hos judarna idag praktiskt taget den enda använda. Inom islam är jordbegravning helt gängse. I förkristen tid, bl.a. här i Norden, förekom tidvis likbränning. Då kristendomen infördes kom också jordbegravningen. Längre var den också den enda formen som rekommenderades inom kristenheten. Under 1800-talet utvecklades dock den moderna kremeringen bl.a. av hygieniska skäl. Begravningsplatserna i Europas stora städer var ofta överfulla och spred sjukdomar. Därför började man introducera kremering. Det blev en sak som fördes fram av olika föreningar i Europa ofta under motstånd från kyrkornas sida. Under efterkrigstiden har emellertid de flesta protestantiska kyrkor helt accepterat kremering. I de större städerna idag är kremeringen (eld-begängelsen) praktiskt taget det enda begravningssättet. På landsorten och långt från kremeringsställena är däremot jordbegravning den vanligaste formen.

I den indiska traditionen är likbränning nästan den enda begravningsformen. Härigenom befrias anden från sina jordiska bojor och kan ingå i en ny varelse. Fattiga som inte har råd med likbränning kan jordas eller sättas ut i vattendragen. Barn jordbegravas ofta, likasom heliga män och kvinnor.

Andra former för begravning är t.ex. att man sätter ut den döda i naturen. Detta har förekommit i många kulturer som inte varit influerade av den judisk-kristna traditionen. Ofta är det fråga om barn som man av någon anledning inte kunnat eller velat låta växa upp.

Zarathustra-anhängarna, de s.k. parserna bl.a. i Indien, praktiserar en mycket speciell begravningsform, en s.k. "luftbegravning". Man sätter ut liken efter begravningsceremonierna i s.k. tystnadens torn, där gamarna på mycket kort tid förtär alla kroppens mjukdelar. Benen placeras i en hålighet i mitten av tornet.

3.3.2. *Cykliska riter*

I många kulturer firas nyåret vid den tidpunkten då solen står lägst och då växtligheten vilar. Att fira ljusets återkomst – vändningen till ljusare dagar – och växtlighetens förnyelse förknippas ofta med nyårsfirandet. I det forna Rom var det början av våren man firade. Därför inföll nyåret i början av mars. Fortfarande heter ju vårt nuvarande års sista månader oktober, november och december (efter latinet), den åttonde, nionde och tionde månaden, även om de enligt nuvarande ordning är tionde, elfte och tolfte månaderna. Det har dock funnits andra tidpunkter för nyår. I den östliga, bysantiska stilen, inföll nyår på hösten, ofta den första september.

I det forna Främre Orienten var nyårsfesten ofta den största högtiden under året. Mycket forskning har ägnats fastställandet av de moment som ingick i nyårsfirandet. Många forskare menar att nyårsfesten upptog ett rituellt drama med olika moment. Till dessa moment hörde framför allt höggudens kamp mot de onda makterna, lidandet och döden samt uppståndelsen, segern över döden och fördärvmakterna och slutligen det heliga äktenskapet (grek. *hieros gamos*) varigenom världen danades på nytt. I ett sådant kultdrama spelade ofta kungen höggudens roll. En del forskare anser därför att Gamla testamentets lidandespsalmer, där kungen misshandlas och plågas, går tillbaka på sådana kultmotiv som vi framför allt finner i det gamla Mesopotamien. Också de erotiska motiven hos Hesekiel (Hes.

16) och Jahves äktenskap med Jerusalem och Samaria samt kärlekslyriken i Höga visan kan spåras till liknande kultmotiv.

På indiskt område finner man motsvarande motiv i nyårsfirandet. I gammal tid var det fråga om drakdödmotivet, som gått vidare i Mithrasmysterierna och i legenden om S:t Georg och draken, något som behandlats tidigare.

Vårens ankomst har firats med uppsluppna festligheter, s.k. karnevaler. Ju längre norrut vi kommer, där våren och sommaren är sena, desto mer uppspaltade på olika tidpunkter är karnevalsmomenten. I Norden finner man idag sådana vid påsktid, den sista april (Valborg) samt ännu vid midsommar. Ljuset och solen har överhuvudtaget i religionerna uppfattats som en symbol för det gudomliga.

Skördefester förekommer på hösten och har ofta formats till marknader med upptåg och festande.

Kristendomen har ända sedan den blev accepterad i det romerska riket tagit över och nyttjat de folkliga, cykliska festerna för sina ändamål. Sålunda har julen placerats vid tiden för midvinterfesten – i det gamla Rom festen för *Sol invictus* (den oöverbanneliga solen) – Marie bebådelsedag i mars då solen igen väcker livet. Påsken sammanfaller i stort med vårens inträde, pingsten vid högsommarens ankomst samt olika helgondagar vid skördefesterna under hösten.

Till de cykliska festerna hör dessutom nationaldagar och självständighetsdagar. Då firar en nation eller en etnisk minoritet sin identitet genom festligheter, mottagningar, högstämda tal osv. I nyare nationsbildningar – ofta sådana där självständigheten inneburit kamp och krig – är det vanligare med intensivt firande av nationaldagar (jfr firandet i Norge, Finland). Ofta får religionen och de religiösa symbolerna förstärka en nations betydelse och fortbestånd. Det är då inte ovanligt att man griper tillbaka på mytologiskt språkbruk bland annat i Bibeln och

identifierar sig som det förlovade landet eller Guds utvalda folk (jfr USA). Sådan nationsstärkande religiositet kallar vi ofta **civil religion**.

En form av cykliskt återkommande firningsmoment kan man iakttä också i gudstjänstliturgin, som iscensätter kyrkoåret (de bibliska händelserna kring Jesus och kyrkans födelse) och den dagliga gudstjänsten.

3.4. TIDEN

Människan har sedan mycket länge levt med en tidsuppfattning. Lätt iakttar man ju dagens gång, månens rörelser, årstidernas växlingar och allt levandes födelse, tillväxt och död. Att härifrån sluta sig till något som kan kallas tid ligger nära till hands. Däremot är det inte lätt att ge en klar definition av vad tid är. Det är en filosofisk fråga som vi inte här behöver ge oss in på. För oss räcker det med att konstatera att människan sådan vi känner henne alltid levt med någon form av tidsuppfattning.

På individplanet kan stora händelser i ens liv eller i samhället i stort få en avgörande betydelse. Sådana händelser är t.ex. krig och terrordåd (jfr 11.9.2001; flodvågen, tsunamin 26.12.2004). Också personliga upplevelser som starka frälsningsupplevelser, omvändelser, helbrägdagörelser och annat kan få stor betydelse i ens liv. Upplevelser av tid kan variera kraftigt hos individerna. Alla vet vi att tiden ibland går "sakta", ibland "fort". Alla följer vi på ett plan allmänt accepterade tideräkningar, på ett annat har vi de individuella upplevelserna därav.

3.4.1. Makrotid

Grovt taget finns två tidsuppfattningar på makroplanet (det stora, övergripande): den **cykliska** och den **lineära**. Man brukar anse att den cykliska är typisk för indiskt tänkande och den lineära för semitiskt. Men någon alldeles skarp gräns finns inte mellan dessa uppfattningar. Den lineära räknar självfallet också med ett slags cyklisk tid i bemärkelsen av årsrytmer. Den cykliska i sin tur räknar med någon form av början och slut på tidsåldrarna.

I Indien uppfattas världen fortlöpa i olika cykler som ständigt avlöser varandra. Tidsåldrarna kallas **yugas**: *krita*, *treta*, *dvapara* och *kali*. I den sista kaliyuga är människans dygd kraftigt förminskad. Vid slutet av den uppträder en frälsargestalt som återställer dygden och världsförloppet kan börja om på nytt. Kretsen av tidsförloppet i spekulationerna kan variera mycket: från några tusen år till flera miljoner. Vanligt är att man uppfattar den tid vi nu lever i som en dålig period. I den panteistiska indiska spekulationen uppfattas tidsåldrarna som skiftande processer i gudens kropp. Mot denna tidsuppfattning svarar uppfattningen om människans väsen och hennes återfödelse.

Motsvarande tidsspekulationer finner vi i det forna Persien. I tidsåldrarnas slut uppträder en frälsargestalt, *Saoshyant*, som är ett slags reinkarnation av Zarathustra. Världsförloppet är en enda stor kamp mellan gott och ont och i den har människan att ta ställning. Något av dessa spekulationer finner man också i Danielsbokens andra kapitel (Gamla testamentet), där det talas om de fyra perioderna som markeras av metallerna guld, silver, koppar och järn, visserligen här ingående i en mer lineär uppfattning. Också i Kinas gamla kultur finner vi ett cykliskt tänkande. Här är det framför allt variationen mellan *yin*, den

passiva kvinnliga principen, och *yang*, den aktiva manliga principen, som framträder. Även hos de antika grekerna och hos aztekerna i det forna Mellanamerika finns ett cykliskt tänkande.

I den judiska, kristna och islamska uppfattningen är däremot förloppet av tidsåldrarna huvudsakligen lineärt. Men människor kan också parallellt med en övergripande lineär syn på tiden uppfatta att vissa erfarenheter är unika och att det finns fenomen som återkommer, ibland enligt bestämda intervaller och mönster. Traditionerna inom judendomen, t.ex. där den lineära synen på tiden gäller, har också många rutiner både i vardagslivet och i gudstjänstfirandet av återkommande karaktär. Liturgin kombinerar repetitiva drag med innehåll som ger ceremonier och handlingar innebörd och kvalitet som för varje gång tillför den som engagerar sig något nytt. Gamla testamentets uttalanden om tiden gäller aldrig en abstrakt tid, utan beskriver tider som är fyllda med ett innehåll och de är rytmiskt återkommande, t.ex. en människas åldrar eller årets högtider.

I den lineära uppfattningen räknar man med en skapelse i tidernas begynnelse. Därefter följer en utveckling där människan är delaktig på ett eller annat sätt och så räknar man med ett slut där människan ges en särskild betydelse. Tidsålderns begynnelse uppfattas som en **skapelseprocess** där guden har den avgörande rollen. Skapelseberättelsen i 1 Moseboks första kapitel är typisk för denna uppfattning. Inom Gamla testamentets fromhet ligger tyngdpunkten på detta livet och inte på vad som följer efter döden. Men efter hand och på sina håll utbildades där en syn enligt vilken människan äger viss individualitet och kan tänkas ha ett öde efter döden. Människan skall under sitt liv leva så rättfärdigt som möjligt och hoppet gäller jordelivet. Det finns ingen gudsgemenskap i skuggtillvaron, i *Sheol*, dödsriket. Så småningom ändrades uppfattningen och man kan börja

skönja en **individuell eskatologi** (läran om de yttersta tingen) för var och en. I kristen troslära är det tydligt att man skall leva rättfärdigt och ta emot försoningen genom Jesus Kristus för att personligen få en god fortsättning i det kommande livet, i evighet, paradiset eller himmelen. Lever man inte gott finns ett negativt alternativ som går ut på att man hamnar i helvetet där man bestraffas för sina onda gärningar. I katolsk troslära räknar man dessutom med en skärseld, *purgatorium*, som föregår den slutliga destinationen och där man renas från sina synder och missgärningar. Efterlevandes böner och andra insatser kan hjälpa en genom skärselden.

I vissa kristna spekulationer talar man om att allt, även det onda, slutligen skall förgöras och bli gott igen. Denna lära kallas ofta på grekiska '*apokatastasis panton*' och betyder alltings återställelse. Den har aldrig blivit officiell kristen dogmatik, men omfattades bl.a. av en sådan kyrkofader som Origenes i början av 200-talet.

Men också för tidsålderns slut finns mytologiska motiv utbildade. Hit hör en slutlig **domedag**, då människorna får en rättfärdig dom utförd av den högste guden själv. Judarna talar om *Jom Kippur*, försoningsdagen, som slutar en högtidsperiod i början av året. Här är det alltså fråga om årliga reningsriter.

Hur livet ser ut efter döden varierar i olika kristna traditioner. Många talar om ett **tusenårsrike** (lat. *millennium*) före domen för dem som trott på Jesus Kristus och på ett evigt liv tillsammans med Gud i paradiset. På kristet håll är det främst Johannes uppenbarelse i Nya testamentet som beskriver de apokalyptiska visionerna. Tolkningarna av dessa varierar dock kraftigt inom olika kyrkliga traditioner. I synen på Människosonen, Messias, frälsaren, anses den judiska och därmed också den kristna uppfattningen vara influerad av indo-iransk spekulation.

Tanken på evigt liv får för övrigt en psykologisk betydelse som "minnesorten" för nära och kära, släkt och vänner, uppsamlingen av de känslor de efterlevande haft och har för hädangångna. Det eviga livet förknippas också ofta med tanken på vårt "kommande hem". Därför talar man i väckelsetraditionerna om "hemlandssånger". Det är sånger som beskriver vårt hopp och vårt himmelska hem. Här kan vi bara tänka på den traditionella väckelsesången "Till det härliga land ovan skyn..." och Lars Huldéns nya psalm "Jag har ett hem, ett ljuvligt hem, jag är på vandring dit. Fast vägen inte alls är lätt, så går jag den med flit". Den senare har blivit mycket populär i Svenskfinland de senaste åren. Tematiken kan sägas svara mot mycket grundläggande och viktiga motiv i de flesta människors liv, i varje fall sådana som närmar sig livets slut och som genomgått svåra sorgeprocesser.

Grovt taget finns två uppfattningar om vad som händer efter döden. Den ena går ut på att det blir ett annat liv, som varar i evighet, antingen i himmel eller helvete (den dubbla utgången) och den andra går ut på att människans innersta väsen, själen, går vidare på något sätt. **Själavandringläran** eller **reinkarnationstanken** är företrädd särskilt inom hinduismen. Den finns dock också på annat håll bl.a. i Västerlandet idag. Mången människa, kanske upp till 20% av populationen i de nordiska länderna, håller sig med en diffus tanke om ett slags återfödelse och man är sällan medveten om att tanken knappast är förenlig med kristen uppståndelse. Självfallet finns idag också den uppfattningen att inget följer efter döden. Den utgör slutet för människan liksom för djuren och växterna. En sådan uppfattning finner vi dock inte normalt inom de religiösa symbolvärldarna.

I den islamska traditionen finns en rik apokalyptik. Hit hör inte minst spekulationerna inom shia-riktningen om den tillkommande frälsaren, *al-Mahdi*, som skall uppenbara sig vid tids-

ålderns slut. I shia är denna frälsare densamme som den siste store imamen som försvann på övernaturligt vis och som är gömd till tidens slut. Denna tankegång har sin bakgrund i den gammalpersiska föreställningen om frälsaren, *Saoshiyant*, som ansågs ligga gömd i väntan på det slutliga framträdandet.

Apokalyptik (avslöjandet om framtida sluthändelser) finns i praktiskt taget alla religioner. Den är ofta en blandning av tids-historiskt stoff med spekulationer om ändens tid. Aktualiteten bibehåller den genom att nya generationer ständigt omtolkar apokalyptikens symbolspråk. Man får det att stämma på ständigt nya situationer. I mångt religiöst sammanhang spelar apokalyptiken en stor roll och skänker de troende allvar och närhet till Guds stora händelser. Framtidsförhoppningarna stärks härigenom ständigt liksom ansträngningarna att leva upp till dem.

Det är naturligt att människans spekulationer om tidens upphov och dess slut har en religiös-mytologisk karaktär. Man har ju egentligen inte tidigare haft möjlighet till annat tänkande i saken. Det moderna vetenskapliga studiet av universums och jordens tillblivelse är relativt nytt och baserar sig på uträkningar av vetenskapligt slag. Här laborerar man med årmiljoner och årmiljarder. Någon exakthet i detaljer kan man ändå inte uppnå utan får ty sig till ungefärliga mått. På visst fundamentalistiskt kristet håll ser man dock med misstänksamhet på den vetenskapliga forskningen i dessa ting och vill hålla sig till den gamla judiska räkningen som går ut på att det är omkring 6000 år sedan världens skapelse.

3.4.2. Kalendrar

Hittills har vi talat om makrotiden: från skapelsen till ändens tid. I kulturerna har emellertid också utvecklats andra

indelningar av tiden. Det är framför allt årets gång som fått en stor betydelse. Tidigt iakttog människan att det gick ungefär 12 månvarv på ett solår. Månvarven gav upphov till månadsindelningen. Denna har varit den mest betydelsefulla i de flesta kulturer.

Man iakttog också att de tolv månaderna inte helt stämde med ett solvarv. Månaderna är något kortare. Detta har givit upphov till mycken tidsspekulation. I flera heliga kalendrar spelar fortfarande månvarven den största rollen. Så är fallet t.ex. inom islam och judendomen. Detta betyder att den heliga kalendern inom islam flyttar sig bakåt ungefär 11 dagar varje år. Inom judendomen placeras man in en extra månad då förskjutningen uppgår till ungefär denna tidsrymd. Det bör också påpekas att inom de flesta islamska samhällen håller man sig också med en solkalender med mer profan karaktär. Det betyder att man ofta har ett slags dubbel tideräkning.

I gammal tid räknade man tiden på olika sätt i olika delar av världen. Vanligt var att man utgick från ett år då något stort inträffat, t.ex. att man fått en ny regent eller kejsare. Detta sätt att räkna tiden speglas också i Nya testamentet. Där talas bl. a. om att Johannes Döparen framträdde i kejsar Tiberius femtonde regeringsår. I det forna Egypten började man redan långt före vår tideräknings början datera efter faraonernas regeringsår. I stort sett samma system använde man i Mesopotamien. I det forna Grekland räknade man efter olympiader med början år 766 f. Kr. I Rom var det stadens grundläggning som man utgick ifrån. Den skall ha skett 753 f. Kr. Under hellenistisk tid användes flera olika sätt att räkna. Vanligen utgick man från någon härförarens seger och maktövertagande. Så var t.ex. fallet med Alexander den stores härförare Seleukos.

Den romerske härskaren Julius Caesar genomförde på 60-talet före Kristus en tideräkningsreform som innebar att man

satte in skottdagar för att få månaderna och solåret att gå någorlunda väl ihop. Denna tideräkning har kommit att kallas den **julianska**. Den var vanlig i kristendomen tidigare och kvarstår som helig kalender i den ryska ortodoxa kyrkan.

Den julianska kalendern var inte heller den helt korrekt utan en förskjutning inträffade under århundradenas gång. Då uppkom ett behov av ytterligare en reform. Den genomfördes av påven Gregorius XIII år 1582. Denna s.k. **gregorianska** kalendern infördes i Sverige-Finland vid mitten av 1700-talet.

Men också **dagsrytmen** lockade människan till indelningar. Här infördes timmar med talet 60 som enhet. Det talet härstammar från de forna babylonierna som räknade med 20 som en viktig grundenhet. Denna enhet kan fortfarande spåras i namnen på siffrorna i vissa europeiska språk såsom franskan och danskan.

Decimalsystemet med tio som grundenhet började genomföras i slutet av 1700-talet i samband med den franska revolutionen. I slutet av 1800-talet och i början av 1900-talet har denna reform av måttenheterna genomförts i de flesta europeiska länder. Intressant nog har man lämnat tideräkningen i minuter och sekunder på sidan om dessa reformer.

Med bakgrund i grekisk mytologi talas ofta om *Chronos* som en personifierad symbol för tiden. Tidens ilande symboliseras ofta av att Chronos har vingar och av att han äter upp sina barn. Ibland förses han också med en skära eller lie och har då kommit nära dödssymbolerna.

Religionerna har alltid givit tideräkningen en särskild uppmärksamhet. Det gäller inte enbart spekulationerna om början och slutet utan årets gång och dygnets rytm har fått betydelse. I den judiska kalendern baserar man sig på Bibelns egen inre kronologi sedan världens skapelse. Det judiska året 5766 motsvarar år ungefär 2005-06. Det judiska nyåret infaller i septem-

ber-oktober. De främsta högtiderna inom judendomen är påsken (*pesach*), veckofesten (*shavuot*) och lövhyddefesten (*sukkot*). Påsken och veckofesten infaller på våren och försommaren, lövhyddehögtiden däremot i augusti/september. Också sabbaten som firas varje vecka är fundamental i judendomen.

Kristendomens viktigaste högtid **påsken** sammanföll med judarnas påskfirande. Innehållet i de två påskhögtiderna är dock helt olika. För judarna är det som känt uttåget ur Egypten som är det viktigaste. Inom judendomen vill man göra sig samtidig med dem som befriades och på nytt tacka Gud för befrielsens under. Historiskt sett har påsken troligen ursprung i en agrar högtid och i en pastoral (boskaps-)fest vilka kombinerats.

För de kristna är det Jesu liv, hans död och uppståndelse som utgör centrum. Att den kristna påsken fått namn efter den judiska högtiden beror till en stor del på att Jesus enligt Bibeln blev avrättad och uppstod vid tiden för den judiska påskhögtiden. Dessutom var ju den sista måltiden Jesus höll med sina lärjungar en påskmåltid och man har i efterhand tolkat Jesu gärning i termer av "Guds Lamm, på korset för oss slaktad".

För att finna en någorlunda fast tidpunkt för påsken bestämdes redan i urkyrkans tid att man skulle fira påsk den första söndagen efter den fullmåne som infaller efter vårdagjämning. Det betyder att påsken kan variera med ungefär en månad. Denna praxis tillämpas fortfarande i större delen av kristenheten.

Enligt israelitiskt synsätt skapade Gud världen på sex dagar och vilade därefter på den sjunde. Detta är den mytologiska förklaringen till sjudagarsveckan. Att veta hur den egentligen införts är svårt. Att israeliterna och judarna härigenom kommit att påverka praktiskt taget hela världen är intressant. Andra experiment med t.ex. tiodagarsvecka har inte fallit väl ut. De flesta länder tillämpar därför idag en **sjudagarsvecka**. Visserli-

gen arbetar man inte längre sex dagar såsom tidigare. För ett par-tre decennier sedan infördes i många industriländer en femdagars arbetsvecka. Man har således fått två vilodagar i princip. Det finns dock professioner som måste fungera dag och natt. Diskussionen om affärernas öppethållning på söndagar kan introducera förändringar i hela veckokulturen.

Det är viktigt att påpeka att det är lördagen som för judarna är vilodag, *sabbat*. Söndagen är den första dagen i veckan och började firas som helig dag av de kristna, därför att Jesus enligt Bibeln uppstod på första dagen i veckan. Efter att kejsar Konstantin på 300-talet e. Kr. upphöjde kristendomen till gynnad religion infördes söndagen (soldagen) officiellt som vilodag. Genom praktiskt taget hela kyrkans historia har det dock funnits enskilda individer och sekter som velat hålla fast vid sabbaten som den enda riktiga vilodagen, den som Gud sanktionerat. Hit hör t.ex. Sjundedagsadventisterna. Dessa hade tidigare ofta problem med firandet av sin helg, eftersom den då var arbetsdag i de kristna länderna. Sedan femdagars arbetsvecka införts har detta problem i stort sett bortfallit.

Det kan ytterligare framhållas att det under senare år skett en förändring som gått ganska oförmärkt förbi för de flesta. Man räknar numera i många länder med måndagen som den första dagen i veckan. Att det blivit så torde hänga samman med arbetstagsituationen och räkningen av införtjänta fridagar. Men i stora delar av kristenheten, t.ex. i USA, har man ännu inte frångått den gamla kristna veckodagsräkningen där veckan börjar med söndag.

Så småningom byggdes högtidskalendern ut inom kristendomen. Enligt Bibeln infaller andeutgjutelsen, den dag kyrkan fick sin egentliga upprinnelse, 50 dagar efter påsk. Denna högtid kallas därför **pingst** efter det grekiska ordet för 50. Pingsten varierar således liksom påskan. En annan viktig helg blev

epifania, trettondag, då de vise männen från öster fann Jesusbarnet och bringade det sin hyllning. I ortodox tradition är denna dag den gamla och egentliga födelsefesten för Kristus. Långt senare infördes **julhögtiden**, Jesu födelsefest, och placerades då in på den oöverbanneliga solens (*Sol invictus*) festdag i det gamla Rom den 25 december. Det tidigaste omnämnandet av Jesu födelsefest går tillbaka till mitten av 300-talet. Först långt senare blev julen en vanlig fest i kristendomen.

Då den kristna tideräkningen infördes på 500-talet e. Kr. gjorde munken Dionysius Exiguus beräkningar över när Jesus kunde ha fötts. Man ville införa en kristen tideräkning: *Anno Domini*, efter Herrens år så att man skulle kunna relatera nya händelser till detta viktiga datum. Det är hans uträkningar som fortfarande gäller för tideräkningen i kristenheten. Senare beräkningar har visat att munken misstog sig något. Jesus måste ha varit född minst fyra år före Kristus, eftersom Jesus föddes på Herodes den stores tid. Denne dog nämligen år 4 f. Kr. Jesus är därför troligen född 6-8 år före Kristus dvs. före vår tideräknings början.

Det som kallas **kyrkoåret** byggdes så småningom ut och sträcker sig från väntan på Jesu födelse i adventstid, veckorna före jul, till påminnelsen om domedagen, domsöndagen i slutet av november följande kalenderår. Den första advent infaller som känt i månadsskiftet november-december och är kyrkans nyårsdag. Även vi i den kristna världen har således en dubbel tideräkning – den profana kalendern och den kristna.

Då den katolska kyrkan så småningom fick en mängd olika helgon kom varje dag under året att förknippas med ett sådant. Det var ofta fråga om helgonens dödsdag – deras himmelska födelsedag – som man firade. Dagarna fick härigenom namn efter helgonen. Vanligt blev att man gav barn som föddes det helgons namn som hörde ihop med dagen för barnets födelse.

Häri kan vi spåra **namnsdagsfirandet** som är vanligt på katolskt håll och som också intressant nog kvarlevt i det annars mycket protestantiska och sekulariserade Norden.

Genom utplacerandet av helgondagar och vidare minnesdagar av händelser i Jesu liv samt erfarenheter i urkyrkan fick hela året ett religiöst innehåll. Även för den mest sekulariserade personen idag kommer därför årets rytm att åtminstone vid de större högtiderna påminna om tidens sakralisering i kristen tappning. Kyrkoåret håller på sitt sätt samman myt och rit. Dramat som representeras förser människor med helig tid och heligt rum, där var och en kan utveckla sin religiösa dimension. För många spelar naturen och årstidernas växlingar en liknande roll.

I islam tar man som utgångspunkt för tideräkningen det år då Mohammed flydde från Mekka till Medina, dvs. år 622 e.Kr.

3.4.3. Dygnet

Tidigare räknade man dygnet så att det började kl. sex på kvällen. Denna sed finns fortfarande på många håll, bl.a. inom islam. I våra länder ser man ett spår därav i helgmålsringningen som sker kl. 18 en lördagkväll och i benämningar som julafton och trettondagsafton.

Det bör framhållas att den exakta **timangivelsen** under dygnet är en tämligen ny företeelse. Först på 1700-talet infördes klockor i våra länder. Då blev det så att olika landsområden – även inom en viss stat – hade olika timangivelser. Det var ofta borgmästaren eller prästen som satte tiden. Man lät gärna uppföra stora klockor på offentliga byggnader – stads- och rådhus, kyrkor – och där kunde gemene man se vad klockan var slagen. Man ställde sina egna klockor därefter så långt det sig göra lät. Först i och med radions införande på 1920-talet – senare också

TVn i slutet av 1950-talet – fick man möjlighet att ha en exakt timangivelse inom ett helt land och ett givet tidsområde (jfr Fröken Ur). Numera sätter man klockan efter dessa etermedia i stora delar av världen. Man har också infört sommartid i många länder. Det förutsätter att alla i ett givet land samtidigt ändrar sina klockor. Det går bara då vi i modern tid låter oss styras av våra massmedier.

Den exakta tidsangivelsen i de utvecklade länderna har gjort att man är betydligt mer exakt då man börjar ett evenemang, t.ex. teater, gudstjänst, konsert, sammankomst, föreläsning och annat. Förr i tiden var det viktigare att alla märkespersoner var på plats för att ett evenemang skulle kunna börja. Man var van vid att vänta kanske en eller två timmar. Dagen var inte så hårt inrutad som den nu ofta är för en modern människa. I vida områden i Afrika och Asien är man fortfarande i stort sett klocklös. Man följer enbart i stora drag dygnets rytm och är verkligen inte slav under klockan, vilket den moderna västerländska människan i hög grad blivit.

Det som tidigare var mer betydelsefullt var de olika **väkterna** under dygnet, dvs. den tidiga morgonen, förmiddagens början, middagen, kvällens infallande och nattens begynnelse. Man visste ungefär när dessa inföll och höll sig till dessa angivelser. Natten var i sin tur indelad i tre olika väkter. Den första sträckte sig från kl. 18-22, den mellersta från 22-02 och morgonväkten från 02-06. Olika andra indelningar har förekommit. Religionerna har också nyttjat dessa tidsangivelser och låtit bönestunder falla vid dem. Sålunda har vi fått det som kallas *tidegård*. I kloster och andra kristna sammanhang hålls fortfarande bönestunder vid dessa tidpunkter, t.ex. *matutin*, *laudes*, *completorium*. Dessa är de s.k. stora tiderna. Efter reformationen bevarades de här men förändrades mer och mer till predikogudstjänster. De omtalade tidpunkterna på dygnet har

också givit upphov till de islamska bönestunderna som är fem under ett dygn.

Dygnet med sina tidsangivelser har givit upphov till en mängd olika föreställningar. Man talar sålunda om vargtimmen (tidiga morgontimmar), "det är vackrast när det skymmer", djinnernas (islam) eller onda andars verksamhet i skymningen, vidare talar man om "vita" nätter och "kaamos" (mörka vinterdagar). Allt resande i modern tid med flyg har också aktualiserat "jet lag" och datumgränsen som går genom Stilla oceanen.

3.5. RUMMET

Rummet är en av de viktigaste dimensionerna i vilka människan fungerar. (Rummet i sin tur är ju tredimensionellt). Vi känner alla till att människan upprättar ett revir åt sig. Vi vill med andra ord ha ett område omkring oss som vi betraktar som vårt, ett där vi känner oss hemma och har kontroll över saker och ting. Reviret kan självfallet variera kraftigt från fall till fall. Ofta har vi olika revirområden som sträcker sig från de allra mest intima i hemförhållandena till yttre platser i stad och bygd.

I hemområdet är ofta sovrummet (och ofta också toaletten) intima rum, till vilka främmande individer inte skall tränga sig hur som helst. Köket kan också ibland uppfattas som intimt. Vardagsrummet där man tar emot gäster är däremot mer tillgängligt för utomstående. I många asiatiska kulturer är hemmet en vördnadsfull plats, vilket tar sig uttryck i att man tar av sig skorna då man går in. Den västerländska seden att ibland göra det, torde ha nästan enbart att göra med renhållningen och städandet.

En plats i naturen, sommarvillan, en havsvik eller dylikt kan också i många fall uppfattas som ens intima rum. Där får man ro och kan vila ut.

Som motsats till hemmet har vi gatan eller torget som är det offentliga rummet. Där får vem som helst röra sig och där kan också ibland faror yppa sig. Pubar, caféer och restauranger är också offentliga men inte i samma grad som gatorna och torgen.

Till rumsuppfattningen hör hela *kosmologin* (läran om universums uppbyggnad). I gammal tid var det vanligt att man uppfattade jorden som platt stående på pelare. Ovan jorden spände sig himlavalvet och under jorden fanns det okända, kaosmakterna, urhavet. Himlen associerades med det goda, den gudomliga världen och underjorden kom småningom att förknippas med fördärvet, helvetet. Helvetesföreställningarna fanns väl inte ursprungligen i Israel men kom in med tiden från Persien. Dödsriket var först en ganska neutral plats – *Sheol* – men det hörde inte till det av Gud ordnade kosmos, som skänkte trygghet.

Denna forna världsbild speglas i många religiös mytologi, också i Bibeln. Den baserar sig på direkt observation av himmel och jord med människans naturliga sinnesorgan. Den mer vetenskapliga kosmologin har växt fram under århundraden då man studerat himlaljusen, stjärnorna, solen och månen med olika instrument. Rätt tidigt kom man till den uppfattningen att jorden troligen är rund och att den går runt solen. Det skulle dock dröja länge innan denna världsbild blev allmänt accepterad, bland annat därför att den tidigare bilden av världen som platt uppfattades vara religiöst sanktionerad och därmed sakraliserad.

3.5.1. Helig ort

I religionens värld har rumsdimensionen en avsevärd betydelse. Vanligen har man utpekat vissa platser på jorden som särskilt

heliga. I många skriftlösa kulturer är det platser med någon ovanlig naturföreteelse som får denna betydelse. Det kan då vara fråga om en ovanlig stenformation, ett berg, ett gammalt träd, en lund osv. Möjligheterna är faktiskt oändliga. Något i landskapsformationen som tilldragit sig människors uppmärksamhet får en tolkning som uttryck för övernaturliga krafter och blir därför helgat. Ofta har höga berg ansetts vara gudarnas boning i synnerlig grad. Där möter man särskilt starkt de makter som styr världen och hela kosmos.

Vanligt är emellertid att man också bygger sig en helgedom. Valet av plats för en sådan byggnad kan ske på grundval av någon speciell naturformation eller i många fall på grund av någon särskild händelse som inträffat på platsen, t.ex. martyrdöd, vision eller dylikt. Ofta har tempel byggts på höjder för att man skall kunna vandra upp till helgedomen, en riktning som är viktig ur psykologisk synvinkel. Man bör vandra från alldagens bekymmer upp till Herrens hus, där klarheten från ovan symboliskt träder fram.

Tempel finns av de mest skiftande slag. Vi har stora basilikor och tempelbyggnader som omfattar många hus och trädgårdar; vi har också små bönehus och andaktsrum. De stora templen innehåller oftast flera heliga platser, även om det finns ett högaltare, en plats där guden alldeles speciellt kommer nära människan.

I indisk tradition kan en liten vrå eller byggnad med en gudsbild vara platsen för mötet med det heliga. I buddhismen blev det tidigt relikgömmorna, s.k. *stupor*, som blev kultorter. Så småningom utvecklades inom buddhismen också omfattande byggnadskomplex där munkar (nunnor) kunde bo och där det fanns en central kultplats. Kring centrum utvecklade sig ofta en mångfald andra kultplatser där buddhastatyer i olika situationer placerades. Är det fråga om hinduiska gudar – Shiva el-

ler Vishnu – uppträder dessa också i olika skepnader på kultplatserna. Det gör ibland också deras söner, gemåler osv.

Den indiska tempelbyggnadskonsten uppvisar många olika skeden och utvecklingsstadier. Ofta är det dock fråga om en longitudinell riktning från ingången mot det allra heligaste, det utrymme där gudasymbolen (t.ex. *lingam*, Shivas symbol) är placerad. Det allra heligaste utrymmet kallas ofta i indisk tradition *gharbagriha*, som betyder livmoder. Det är alltså fråga om den andliga livmodern, varifrån styrka och kraft till dagligt liv utgår. Ovanom det allra heligaste byggdes ofta ett högt torn som slutar med en "flaggstång". Här kan flaggan utvisa att templet är i användning och att man kan stiga in för att utföra sin *puja* (bönerit, dyrkan) och erhålla välsignelse.

De indiska templen är egentligen inte gudstjänstlokaler på samma sätt som de kristna. Man samlas inte alla på en gång för att vara med om en kollektivt firad "gudstjänst" och man sitter inte ner. Templet är snarare en plats, till vilken man individuellt går för att erhålla andlig styrka. Att man ändå ofta gör det samtidigt – på morgonen före arbetet och på kvällen före läggdags – betyder ju att många samlas på en gång i templet, men det är inte fråga om någon kollektiv gudstjänst som i kristendomen. Denna regel gäller i stort sett för all indiskt inspirerad religion likaväl som för de ostasiatiska formerna (konfucianism, taoism, shintoism). En annan sak är sedan att man har kollektiva meditationsstunder och dylikt i dessa religioner.

I de forna främreorientaliska religionerna byggde man omfattande tempelkomplex (s.k. ziqqurater, höga terrassformade pyramider), ofta på upphöjda platser. I det forna Israel byggde man templet – Salomos tempel i Jerusalem – på Sions höjd. För israeliterna var detta den viktigaste tempelbyggnaden och endast här kunde offer äga rum enligt bibelns

officiella ideologi. På platsen för det allra heligaste förvarades förbundsarken med tavlorna för de tio budorden.

Då templet på 500-talet före Kristus förstördes av nybaby-lonierna och en del av det judiska folket fördes i exil till Baby-lonien utvecklades så småningom en annan viktig kult-institution nämligen **synagogan**. Det är en plats där man läser ur de heliga skrifterna, kommenterar dem, ber, sjunger. På altar-platsen i synagogorna förvarar man de heliga rullarna med toratexten (tora = lagen, de fem Moseböckerna). Till synago-gorna hör ofta också någon form av skola, där man lär sig de heliga skrifterna. Templet återuppbyggdes i Jerusalem efter exilen men synagoginstitutionen fick allt större betydelse, inte minst sedan romarna år 70 e. Kr. förstört templet. Judarnas reli-gionsutövning blev efter templets andra förstörelse huvudsak-ligen synagobaserad och sabbaten med sin måltid varje fre-dagskväll, liksom de stora religiösa högtiderna har firats i hem-men i fromma judiska kretsar genom alla år.

Synagogorna är för judendomen psykologiskt sett betydelsefulla, eftersom de möjliggör ett symboliskt sätt att fira tempel-gudstjänsten på. Tack vare det överlevde judendomen det konkreta templets förstörelse och judar i hela världen kan fortsätta att utöva sin religion. Utan tempel måste man avstå från att offra djur på rätt ställe – Jerusalem – och på rätt sätt men man slipper samtidigt allt detta blodiga offrande och kan offra sym-boliskt istället.

Synagoginstitutionen blev viktig som förebild för den fram-växande kristendomen. Den kristna gudstjänsten kom att byg-gas upp ungefär så som en synagoggudstjänst ser ut. Skrift-läsning, kommentarer (predikan), böner och sång blev de vik-tigaste elementen. För kristenheten har Kristi himmelsfärd fått en betydelse som funktionellt sett kan jämföras med vad från-

varon av templet innebar för judenheten: den mänskliga symbolfärdigheten utmanas. Ett element som i kristendomen fått avgörande betydelse är nattvardsfirandet, den heliga måltiden, *kommunionen*, *eukaristin*. Liksom i många andra religioner är kristendomen centrerad kring ett offrande som tar sig symboliska uttrycksformer.

Altaret (lat. upphöjning) i kristna sammanhang byggdes ofta över en martyrgrav. Bordet som uppfördes över graven blev måltidsbord vid nattvardsgemenskapen. Detta gjorde det tydligt att man hade nattvardsgemenskap symboliskt och konkret med de levande och de döda, med helgonen, den triumferande församlingen som nått saligheten samt med den uppståndne Kristus.

3.5.2. Framåt – uppåt

De stora kristna kyrkorna uppvisar samma longitudinella riktning som vi också funnit i Indien men även i många förkristna sammanhang, t.ex. i det forna Egypten (jfr Karnak-templet). Att börja sin vandring från den yttre världen, den profana, upp mot det allra heligaste bör ta en viss tid och bör stämma till andakt och öppenhet för de andliga tingen. Detta uppnår man genom att längs en **longitudinell** gång med symbolframställningar på sidorna gå framåt. Man kan säga att den longitudinella riktningen är universell i religiösa sammanhang. Den utgör en grundläggande rumslig dimension.

En annan viktig dimension i vandringen är riktningen **uppåt**. Då man vandrar fram skall det allra heligaste helst vara placerat högre än det profana. Att se upp till Guds berg, att befinna sig på berget (förklaringsberget), då Gud möter en, är en gammal tanke som vi finner i många religioner. Höjden är därför framom andra platsen för mötet med det gudomliga, det

himmelska. Gudstjänstrum och tempel har därför i många kulturer placerats på kullar eller upphöjningar.

I tanken på tempelhöjden ser vi en återspeglning av den rumsliga fördelningen mellan himmel och helvete, mellan det som är ovan jorden och det som är under jorden. Riktningen uppåt har traditionellt associerats med det ljusa, det goda och det gudomliga, medan riktningen neråt fått symbolisera det onda och det fördärvliga. Att gud finns i himlen är därför en viktig symbolisk tanke i de flesta religioner. Det onda däremot finns i den motsatta riktningen, i underjorden, helvetet.

Att göra **himmelsfärder** är något som förekommer i flera religioner. Paulus talar om en andlig resa ända upp till sjunde himlen. Jesus (även Maria i katolsk teologi) har också stigit upp till himlen. Muhammed anses i islamsk ideologi ha gjort en nattlig himmelsfärd via Jerusalem ridande på ett mytologiskt djur, en häst med vingar och kvinnoansikte, *Buraq*.

I indisk ideologi kan man också se *atmans* (den personliga själen) befrielse och åstundan till förening med *Brahman* (den kosmiska gudaprinipen) som ett slags himmelsfärd. I gnostisk (grek. *gnosis*, insikt, vishet) litteratur är det vanligt med tanken på att själen skall göra en resa tillbaka från jordbundenheten till det himmelska. I en del gnostiska riktningar räknar man med att frälsargestalter har stigit ner för att befria anden och låta den gå tillbaka till gud, det himmelska. Vanligen uppfattas dock människan själv behöva arbeta på sin frälsning. Gnosticismen var en omfattande lärobildning som dels fanns vid sidan av kristendomen, dels inom den. I urkyrkan bestod ofta vaksamheten över den sanna läran i att bekämpa gnosticismen.

Bakom hela ideologin om uppe och nere och om himmel och helvete står den forna världsuppfattningen där jorden uppfattades vara en platt formation med ett himlavalv spänt över alltsammans. Ovan himlavalvet fanns vatten och kaosmakterna.

Under jorden fanns likaledes vatten och kaosmakter som hotade människans boningar på jorden.

Den islamska arkitekturen uppvisar alldeles särskilda drag. Moskén är huvudsakligen en böneplats för kollektiv bön. I samband med bönen vid middagstid under den heliga dagen fredag förekommer predikan. Bönen är rituell och leds av en böneledare, *imam*. Man riktar sig kollektivt mot Mecka världen över. I moskén utmärks böneriktningen (*qibla*) genom en utbuktning i väggen, *mihrab*. Det tänkta centrumet är alltså gemensamt för alla muslimer i hela världen. Till Mecka går ens längtan och trängtan. Uppfyllelsen kommer då man – kanske endast en gång i livet – får tillfälle att utföra vallfärden under vallfartsmånaden. Islam är särpräglad just vad den longitudinella riktningen och centrumtanken beträffar. Här får de nästan kosmiska dimensioner. I Mecka går man runt Kaba, den fyrkantiga centrala byggnaden. Här har vi cirkelmotivet som tas upp i följande avsnitt.

3.5.3. Mitten

Den andra rumsliga symboliken i tempelbyggandet har att göra med den **centripetala** tendensen eller **cirkelmotivet**, som möjligen är ännu viktigare än den longitudinella. Cirkeln antyder ju fullkomning och omsluter hela världen. Ibland finner vi i stället för cirkeln en kvadrat, som i princip får samma funktion. Fyrtalet, de fyra hörnen, de fyra sidorna och de fyra väderstrecken får en viktig betydelse.

Ofta har arkitekter byggt in cirkeln, ibland kvadraten i den longitudinella riktningen. Detta finner man också på många håll i religionens värld. Vi behöver här enbart erinra om Panteon i det gamla Rom, S:t Peterskyrkan i Rom, Hagia Sofia i Istanbul och Markuskyrkan i Venedig. Det finns alltså en strävan mot

centrum, likaväl som det finns en vandring fram emot det allra heligaste, som ofta placerats i cirkelns mitt.

Att bygga ett tempel men också ett hus är ett slags återskapande av ordning och reda i kosmos. Det blir med andra ord fråga om **kosmogoni** (kosmos skapelse). Det finns en kopp-ling mellan huset och den mänskliga kroppen. I äldre språk-
bruk talar man om "kroppshydda". Bostaden eller hemmet är också ett slags kosmiser-
ing av ens eget revir.

Då man bygger ett tempel söker man åstadkomma ett slags centrum, där det viktigaste och heligaste skall manifesteras sig. I mången skriftlös kultur innebär detta att man reser en påle, ett världsträd eller något annat som symboliserar världens mitt-
punkt. På detta sätt åstadkommer man kosmos, ordningen i världsbilden. Särskilt rörande tempelbyggnaderna finns dess-
utom ofta en annan tanke med, nämligen att templet skall vara ett slags avbild av det ideala templet, som antingen funnits i urtiden (i vissa kretsar idealiserar man på detta sätt Salomos tempel i Jerusalem) och som dessutom finns eller skall upprät-
tas i framtiden, i paradiset, i det himmelska Jerusalem. I smyckningarna av tem-
plerna finns därför ofta en symbolik som återger paradiset, Edens lustgård – grönska, vatten (dopfont eller dopgrav), ljus, frid och lycka. På denna punkt kan man jämföra med judarnas lövhyddehögtid samt med den sjuarmade ljusstaken, *menorah*, som kan tolkas som en symbol för livets träd. I tempelarkitekturen finner vi således två viktiga motiv: **kosmos** (världsordningen) och **paradiset** (det ideala livet i urtiden men också i den tillkommande).

I detta sammanhang kan ytterligare några ord tilläggas om **staden** som symbolisk plats. Att bygga en stad innebar i gam-
mal tid att man ordnade ett kosmos. Där skulle finnas plats för alla viktiga funktioner – tempel, ledare (konung), präster, ad-

ministratörer, hantverksarbetare av olika slag, gästrum (härberge) för tillresande osv. Kring staden skulle en mur byggas som skydd mot det farliga, mot kaosmakterna. Staden har således kommit att symbolisera den trygga platsen, det ideala samhället. Därför talas det ofta om den himmelska staden, till och med en med gator av guld.

Men det finns självfallet också en motsatt tendens. Guds fria natur, den friska lunden och den livgivande oasen har också blivit symboler för lycka och paradiset.

I modern tid förefaller det vara så att ganska få individer upplever staden som den ideala orten utom då det kanske gäller sjukvård och shoppingmöjligheter. Den åtråvärda platsen söker man i stället i naturen, nära havet, i fjällen och på bondlandet.

Den forna kyrkoutformningen var som tidigare sagts gudstjänstfirandet huvudsakligen centrerats kring nattvardsfirandet, **mässoffret**. Gudstjänsten blev ofta ett deltagande i ett mytiskt skeende som gemene man inte hade så mycket direktkontakt med. Officianter och kör skötte i stort sett det rituella. Ett skrank skilde ofta altaret från den övriga delen av kyrkan. I ortodoxa kyrkan finns en vägg (*ikonostas*) full med ikoner som skiljer altarrummet från det övriga rummet. Det kyrkorum som svarar mot detta är den stora basilikan där den rituellt-mystiska handlingen vid altaret är centralpunkten.

Predikstolen föregicks under den första kristna tiden av en läspulpet (*ambo*) där man framförde de heliga texterna men där man också kunde kommentera dem. Troligen kunde biskopen också predika från sin tronstol, *cathedra*, bakom altaret. Han gjorde det sittande. Förebilden till tronstolen, 'katedern', är det kejsrerliga Roms basilikor där kejsaren hade sin tronstol längst framme. Så småningom gick utvecklingen i den riktningen att man byggde en predikstol längre ut i kyrkan, närmare folket.

Åtminstone på 1200-talet då tiggarmunkarna ägnade sig åt predikan och folkbildning var denna utveckling i full gång. Predikstolen kunde placeras både på den norra och den södra sidan i kyrkan, ofta dock på norr, som var evangeliesidan. På så sätt höll man det onda, som nordriktningen symboliserade, stången. Predikstolen har åsidosatts nästan helt och hållet i en del karismatiskt präglade församlingar, troligen för att ge rum för en rörlig gudstjänstform med mycket vittnesbörd, dans, sång och musik.

Då reformationen inträdde fick predikan och psalmsången en särställning i gudstjänsten. Predikstolen nere bland folket – ofta upplyft för att predikanten skulle synas och höras – blev minst lika viktig som altaret. Och samlingarna av folk som sjöng fordrade kyrkorum som skapade gemenskapskänsla. Att sitta ner i kyrkan blev så småningom viktigt. Denna protestantiska form för gudstjänststrum har utvecklats inte minst i Nordeuropa, Skandinavien och i Nordamerika. I och med reformationen ändrades också synen på nattvarden, som då blev tillgängligare för vanligt folk, men trots allt fortsatte den att vara en respektingivande institution.

Då de folkliga väckelserna, inte sällan inspirerade av anglosaxisk fromhet med kalvinistiska drag, började på 1700-talet för att verkligen blomma upp på 1800-talet, blev centrum flyttat från altaret till predikstolen. Denna fanns nu inte längre vid ena sidan i kyrkan utan placerades centralt i mitten längst fram. Predikstolen eller talarstolen fick med andra ord altarets plats. Det kyrkorum som nu utvecklades var bönehuset. Där är den kollektiva samlingen kring bön, sång och predikan det allra väsentligaste. Nattvardsfirandet föll i bakgrunden och kvarhölls i det egentliga kyrkorummet.

I frikyrkorna blev man dock tvungen att fira sin nattvard i bönehus. Man lyfter fram ett bord i mitten och låter *patén* (bröd-

tallriken) och bågare gå från person till person i bänkarna. Nattvardsfirandet intar i frikyrkorna inte samma ställning som i de äldre kyrkorna. Man håller nattvard ungefär en gång i månaden, i vissa församlingar även oftare.

Den moderna kyrkoarkitekturen har idag många olika krav på sig. Den måste tillgodose bl.a. processionskravet (i samband med vigslar och större kyrkliga tillställningar), predikokravet, nattvardsfirningen, psalmsången och mången gång också konsertbehovet samt därtill fylla högt ställda krav på material, framställning, funktionsduglighet, känsla för smak och tradition. Den moderna kyrkoarkitekturen uppvisar därför olika delvis motstridiga tendenser. Man har också kommit att överge öst-västorienteringen som tidigare i kyrkorna var mycket vanlig. Altaret skulle tidigare alltid placeras i öster, soluppgångens väderstreck.

I många kyrkor, församlingshem och liknande utrymmen har man satsat på konstnärlig utformning. Sjukhus, åldningshem och hälsocentraler som har speciella "stilla rum" och rum där anhöriga kan ta ett sista avsked av en närstående, har ofta satsat på textilkonst i inredningen. Textilkonsten uttrycker genom material, färger och symboler ett budskap som inte är påträngande och som förmår fånga upp människors känslor och tankar. I den tysk-finländska konstnärinnan Ehrengard Högnäs vävnader t.ex., framträder ljuset, vägen och tillvarons helhet som bärande symboler.

3.6. KROPPEN

Allt religionsutövande har med kroppen att göra. Från början socialiseras individen via kroppen in i familjelivet och kulturen. Efterhand får den uppväxande ett språk för sina varseblivningar och tolkningar. Också känslor lärs in i kulturen

via sinnena och de här erfarenheterna får avtryck i kroppen. Känsloerna hänger således mycket nära samman med vår kropp. De får en styrande funktion för våra minnen och fantasier, de får stor betydelse för hur vi berättar våra erfarenheter och för hur vi förstår andras redogörelser för erfarenheter av olika slag. Känsloerna besitter således ett slags dynamik med betydelse för hur vi sorterar våra erfarenheter under livet.

Man kan säga att praktiskt taget all religiositet sitter i kroppen. I religionsutövningarna är det kroppen som kommer ifråga men också tankar och känslor sitter i vår fysiska konstitution. Allt detta speglas också i symbolisk form i religionerna: gudar och andra gestalter tecknas antingen i idealiserade, vackra former eller så i sina olika ställningar som föraktad, pinad, korsfäst eller något dylikt.

I kristendomen har kroppen på ett särskilt sätt betydelse genom att nattvarden så tydligt talar om Kristi kropp i form av bröd och vin. En kroppscentrering finns också i religionernas funktioner som helbrägdagörare. Medlen att få en kropp frisk och hel igen varierar kraftigt. Det förekommer bön, förbön med handpåläggning, besvärjelser, smörjande med olja, mediciner osv.

Religionen ger vissa impulser med tanke på kroppen: den är förgänglig men den kan också uppfattas som en avbild av Gud. Det finns i religionerna en ganska tydlig ambivalens vad kroppen anbelangar. Dels kan den ses som Guds tempel, dels är den syndig och hör ihop med det onda. Inom de flesta religioner har vi denna ambivalens. Vi behöver bara tänka på asketer och puritaner i kristendomen, på mystiker och saddrhus i indiska religioner samt på moderna fenomen med anorexi och bulimi. Kroppen speglar på ett särskilt sätt ens självbild – kanske också ens gudsbild. En kroppsfixering är ofta totalt krävande och kan bli direkt destruktiv.

I modern tid har vi en betydande centrering kring kroppen i modeindustrin och sporten, för att inte tala om pornografin. I dessa sammanhang kommer själva kroppen med dess utseende, behov och förändringar att spela en stor roll.

4. Symboler i funktion

I det resonemang som här förts har jag velat visa att heligheten är en viktig dimension i mänskligt liv. Den ligger bakom en av våra betydelsefullaste erfarenhetsformer: det vi kallar religion. Men det finns flera andra erfarenheter som har något av helighetskaraktär i sig, t.ex. upplevelser av kärlek, av fördömande, av det sköna och det fula, av rätt och orätt osv. I kulturen har dessa erfarenhetsstrukturer formats i berättelser och beteenden, i myter och riter. Här har också legender och sagor, sägner och memorat (personliga erfarenhetsberättelser) en stor roll. Alla dessa berättargenrer får en viss fasthet i sina former som gör att de kan traderas från en generation till en annan. De bildar med andra ord grunden för kulturen.

De normer och de roller som kulturen och samhället håller sig med är något som ständigt nya individer får lära sig. Härigenom får samhället och kulturen en bestående form. Dessa former kan uppfattas som symboliska uttryck för viktiga erfarenheter hos mänskligheten.

Förhållandena i vår tids mångkulturella och mobila värld förutsätter emellertid i många fall att invandrare och andra människor som kommer som "främlingar" till en kultur också målmedvetet och positivt introduceras i den kulturen. Bara så får de tillgång till föreställningar och uttrycksformer som för dem konkretiserar vad man här förknippar med mening, med

symboler, seder och bruk. På motsvarande sätt behöver vi själva lära oss vad som är viktigt för människor i andra kulturer.

Men de symboliska uttrycken har inte enbart en social grund utan har också förankring i det som finns inom oss i det **inre existensrummet**, där vi skapar och formar våra innersta känslor och tankar och där vi tar emot och behandlar det som ges oss utifrån. Här sker en sammankoppling av de mest intima upplevelserna med det som givits oss av gruppen. Vi har alltså för att tala med objektrelationstänkandet ett behov av att samordna våra egna inre erfarenheter med de symboliska storheter vi lärt oss i kulturen. Det teoretiska perspektiv som jag härmed skisserat hänför sig till något som jag kallar en **integrerad rollteori**.

Det omtalade teoretiska perspektivet har likheter med det som forskningen inom "Ritual Studies" framför. Inom den skolbildningen betonar man behovet av meningsfulla beteendemönster i människans liv, sådana mönster som bemängts med känslomässigt innehåll. För att klara livskriser behöver människan "ritualer", både profana och religiösa. Det är viktigt att sådana utvecklats inom organismens biologiska, psykologiska, sociala och existentiellt-symboliska nivåer. Den sistnämnda nivån kommer nära det som här kallats helighetsdimensionen. Kroppen har alltså en stor betydelse i dessa sammanhang.

4.1. ATT FÖRMEDLA SYMBOLER

De symboliska formationerna finns dels i kulturen, dels i det inre av oss, i vårt psyke. Då man studerar hur de socialt tillhandahållna symbolerna tas emot av ständigt nya individer blir inlärningspsykologin viktig. Den lär oss att varje inlärnings-situation är mångfasetterad och att många faktorer är verk-samma där. Inte minst måste man räkna med de yttre

omgivningsfaktorerna och den oftast äldre, utlärande personens hela sätt att göra det. Gällande omgivningsfaktorerna kan sägas att de helst bör formas till en situation där man känner sig trygg och motiverad. Försöker man lära ut något under hot eller under omständigheter som för barnen känns svåra, lyckas inte inläringen helt. I varje fall är det så att själva den yttre situationen kommer att färga av sig på det utlärdas stoffet och påverkar därmed inlärningsprocessen. Det sker alltså en känslomässig sammanknytning av situationen och innehållet i den sak som skall förmedlas. Detta fenomen kallas inom psykologin för **betingning** och är ett av de mest undersökta faktorerna inom inlärningspsykologin. Rummet, färgerna, lukten, atmosfären och inre faktorer som orolighet eller trygghet kommer med andra ord att knytas till inlärningsstoffet. Att totalt undvika svåra situationer är väl en omöjlighet. Här är det mer fråga om den *dominerande och varaktiga atmosfären* i en given inlärnings-situation.

Också de personer som leder undervisningen – föräldrar, lärare, präster, andra äldre påverkare – får en central betydelse. Deras sätt att förhålla sig kommer också att influera hela inläringssituationen. Det skapar också sådana betingningseffekter som jag talat om. Stoffet får med andra ord färg av själva den personlighet som är den auktoritativa i utläringssituationen. Men inte bara det: man brukar också räkna med **modellinläring**, dvs. de vuxna blir för de yngre modeller för hur man skall ta en sak, hur man skall förhålla sig och hur man känslomässigt skall inställa sig. Därför får personligheterna omkring en uppväxande alltifrån tidigaste barndom praktiskt taget genom hela livet en så stor betydelse för hur den människan förhåller sig till en bestämd sak.

Grovt taget kan man dela in förmedlarna i tre olika grupper: **de säkra**, **de osäkra** och **de alltför säkra**. De säkra ger en

hel-hetsmässig och konfliktfri trading medan de osäkra ger brottstycken, ofta under negativ emotionell laddning. Osäkerheten tyder på att de förmedlande gestalterna själva känner en viss ångest inför frågorna rörande helighetssymbolerna. De kommer mer eller mindre omedvetet att vidarebefordra en ångestfylld attityd.

De säkra traditionsförmedlarna kan sägas ge en **total** förmedling av symbolerna, i den bemärkelsen att förmedlingen av en sak beledsagas av känslomässig värme och kroppsspråk som stämmer överens med vad som sägs. De osäkra ger en som kan kallas **blott verbal**. Den senare är sönderbruten och förknippad med negativa känsloladdningar. Där stämmer inte tonfall och attityd överens med det som framförs. Där blir orden tomma och bekräftas inte av förmedlarens personliga hållning. Den totala däremot innehåller kanske inte så många ord utan mer exempel och föredömen. Här finns samklang och konsekvens i attityden som helhet. Man låter helt enkelt barnen tidigt vara med om symbolaktiviteter och ger dem därigenom möjlighet till att skapa egna känslomässiga bindningar till symbolvärlden. Genom att få sådana fästpunkter att anknyta till kan barnen bygga upp en fast emotionell laddning till myter och riter och få mening i olika former för dyrkan. Den emotionella hållningen kommer alltså först, och senare får den ett språkligt uttryck – en kognitiv symbolform.

Allt detta kan vara gott och väl om man fungerar inom en given social gruppering och får en position där. Tvingas man byta miljö för det ofta med sig att man måste finna andra förhållningssätt till symbolvärldarna. Detta är något som ofta unga människor tvingas till i samband med studier t.ex. i teologi och religionsvetenskap, men också då man måste flytta för att få ett arbete eller vid andra stora omställningar i livet. Detta kan vara förenat med mycken ångest och möda. Man kan alltså redan ha

byggt upp meningsfulla upplevelsevärldar med stor emotionell laddning och i förflyttningen hotar de slås i kras. Trösten i sådana sammanhang är att det alltid går att bygga upp nya upplevelsevärldar. Den fromma studenten t.ex., vars invanda sätt att tro och leva har skakats i grunden, kanske finner sådana perspektiv och sammanhang som är förenliga med ett religiöst sätt att se på verkligheten samtidigt som det bättre tar hänsyn till vetenskapliga rön på områden som t.ex. biologi och vetenskap i allmänhet. Samtidigt får han/hon kontakt med människor som vidgar vyerna.

De alltför säkra traditionsförmedlarna är personer som är helt övertygade om sin trosståndpunkt – eller åtminstone ger sken av att vara det. Sådana förmedlare har ofta en uppfattning om att man måste krossa de yngres vilja, få dem att följa Guds viljas lag, som uttalat blir densamma som föräldrarnas eller andra uppfostrares åsikter. En sådan inlärningssituation alstrar lätt tvångsmässighet och ger upphov till falska förväntningar och förljugenhet. Barnen lär sig ett dubbelliv, vilket kan leda till skuldkänslor och självförakt. Man har ett ansikte hemåt och ett utåt. Föräldrar med denna alltför säkra attityd finner vi ofta inom sekter och väckelserörelser men inte bara där. De förekommer inom alla grupper med någorlunda kraftig ideologisk profil och livsstil. Sålunda kan man finna likartade mönster inom politiska grupperingar, t.ex. kommunismen.

Barnen till alltför säkra traditionsförmedlare får ofta negativa känslomässiga bindningar till helighetssymbolerna. De uppväxande kan då reagera med att **vända om tron** totalt (bli ett slags ateister), vidare genom att kvarhålla den men ständigt ha **ångestfyllda, ambivalenta reaktioner** till den eller så biter man sig ännu **hårdare fast** i den utlärdade auktoritära men negativt laddade symbolvärlden. Personer med sådana negativa laddningar till religiös symbolvärld kallas ofta **Guds barnbarn**,

eftersom föräldrarna vanligen erfar sig som Guds barn i synnerlig grad. Motsvarande inlärningsformer och maktfyllda förväntningar finner vi inom kulturen på andra områden som t.ex. musik, idrott och olika yrken.

Ett resonemang av ovanstående slag om traditionsförmedlingen härstammar framför allt från Hj. Sundéns teoretiserande om dylika ting. Den här hypotesen liknar en annan teori som har framlagts av **John Bowlby** och som kallas **attachmentteorin** eller bindningsteorin. Inom den räknar man med **fast**, **ambivalent** eller **avståndstagande** (lös) bindning till traditionsförmedlarna. Teorin utgår från biologiska och etologiska (djurbeteende) rön och tar fasta på den tidiga relationen till modern eller hennes ersättare. Finns fast bindning till referenspersonerna lär sig barnet att i trygghet upptäcka världen; är den däremot ambivalent finns en svag grund för trygghet hos uppfostrarna och energin går åt till att pröva och kontrollera varandras relationer. Är bindningen däremot lös finns egentligen inga emotionella band längre mellan fostrare och barn. Barnet har lärt sig att det är hopplöst att lita till de äldre.

Ovan har jag beskrivit olika svårigheter vid traditionsförmedlingen. Dels har vi situationseffekter, dels sådana som sammanhänger med personrelationer och de involverades personlighetsfaktorer. Vi måste dock ytterligare räkna med svårigheter som sammanhänger med faktorer i hela det omgivande samhället. Varje samhälle har en mängd symboler som är viktiga, men alla har inte samma värde och samma känslomässiga laddning för alla personer. Det finns skiktningar och sociala grupper som var för sig har åtråvärda eller avskyvärda symboler. I det moderna pluralistiska samhället har vi en mycket brokig bild som gör att någon större enhetlighet knappast uppnås vad traditionsförmedlingen beträffar. Till detta kommer att många traditioner och institutioner är i upplösning så att det

inte finns tydliga stoff att lära sig eller personer som för arvet vidare till de yngre.

De religiösa symbolerna är ofta förknippade med ett slags hat-kärlek-bindningar. Dels har man lärt sig dem i barn- och ungdomstiden, fått dem traderade vid övergångsriter och vid högtider och dylikt, dels iscensätter man ett avståndstagande till allt detta. Många gånger upplevs de som antikverade och som omöjligt material att använda i det moderna samhället. Det här är speciellt tydligt i ungdomars verklighetstolkning, en period i livet då föräldrar och lärare ofta ifrågasätts och jämnåriga blir viktiga för den unga. Till detta förhållande bidrar på visst sätt den naturvetenskapliga utvecklingen de senaste dryga hundra åren. Man har helt enkelt lärt sig att det finns någon form av motsättning mellan en luddig, religiös världsbild och ett därmed förknippat irrationellt förhållningssätt och en vetenskaplig syn med ett till synes hållbart sätt att nalkas frågorna.

Från religionens och kyrkornas sida har inte sällan en rigiditet uppvisats mot nytolkningar. Detta har gjort att religionen kunnat marginaliseras framför allt i den västerländska kulturen. Man tar till sig den enbart i särskilda situationer, i nöd och i svårigheter eller också vid högtidliga tillfällen såsom självständighetsdagsfiranden, promotioner och begravningar.

Ett musealt värde kan religionen och kyrkan tillskrivas särskilt i något mer bildade kretsar. Det har blivit kutym på många orter att fira någon historisk händelse som inträffat just där med historiska kläder och gästabud. Då är det inte ovanligt att präster och kyrkor spelar en viss roll.

Vid större högtider tar man även in de religiösa symbolerna för att skänka viss avkoppling och vila. Man går då ofta tillbaka i sina minnen till tidig barndom (*regredierar*, i positiv bemärkelse: få tillgång till sina tidiga känslor och erfarenheter) och låter bilderna därifrån dyka upp och skänka viss helgd. Man

upplever ett slags **nostalgi**. Ur psykologisk synvinkel är detta också en viktig funktion för religionen och behöver alltså inte vara något man fördömer. För många människor idag gäller att de placerar en del av symbolvärldarna i ett slags vilotillstånd, i ett "lager", och tar fram dem då situationen i livet det fordrar.

Tidigare var det vanligt att religionen lärdes ut i hemmen genom att man höll andakt och i samband med läsförhör. Många av dessa situationer fick kanske inte den prägel av trygghet och vila över sig som de borde ha fått för att ge ett fullgott resultat. Också under konfirmandundervisningen kunde situationen mången gång vara pinsam för eleverna. Allt detta har självfallet genom naturliga betingningseffekter skapat svårigheter och komplicerat förhållandet till den religiösa symbolvärden som man försökt lära ut. Man kan helt enkelt inte lära ut en trygg och positiv gudsbild under hot och slag. Psykologiskt motverkar de totalt varandra. Och ofta är det så att betingningseffekterna, de yttre förhållandena och relationen till den äldre personen, blir de bestämmande i minnet och ens upplevelsevärld.

I min analys av det åländska originalet Joel Pettersson har jag studerat en berättelse där han beskriver hur han som liten lärde sig hata Jesusnamnet. Situationen var den att han lekte ute på gården och modern ropade in honom till måltiden. Men leken var för rolig och mycket försenat kom han och satte sig till bords och började äta. Då trädde fadern fram och slog honom samtidigt som han fordrade att pojken skulle läsa bordsbönen "*I Jesu namn gå vi till bords...*" Då lärde vi oss hata Jesusnamnet, säger Joel Pettersson i sin berättelse. Psykologiskt kan det förstås som betingning. Men erfarenheten har också djuppsykologiska övertoner. Faderns auktoritet sammanknippades diffust med gudspersonen Jesus som har makt och som dominerar över barnet Joel. Här förs alltså en auktoritär fadersrelation över på en religiös symbolfigur, på Jesus.

Då man studerar sekulariseringen i de västerländska samhällena menar jag, att man borde ta in en diskussion om inlärningssituationen för de religiösa symbolspråken som belysning till de mångfasetterade uppkomstorsakerna. Många kan fortfarande idag vittna om stora missgrepp härvidlag. Också skolans religionsundervisning som ofta cirklade kring de gammaltestamentliga berättelserna om och om igen samt vidare kring Jesu vandringar i Palestina, blev för en del skolelever ett tragglande utan anknytningspunkter till nutiden och till aktuella förhållanden. Var dessutom lärarens personlighet sådan att den inte färgade stoffet positivt, blev effekten huvudsakligen negativ. Räknar man in den växande grupp som saknar kontakt med levande religion i positiv bemärkelse och kunskaper på området, finner man att det som lärs ut kanske inte har mycket att knyta an till hos individen. Också på grund av föga utvecklade symboltänkande kan religionsundervisningen kännas ointressant och irrelevant i skolor och på andra håll i samhället.

Men det finns självfallet också positiva fall, där undervisningen både i hem och skola givit goda minnen. Inte sällan ser man uttryck för att det tidigaste man fått lära sig är bibelverser, psalmverser, kyrkorummets utformning, gester och rörelser i gudstjänsten, nattvardsritual, tidig gemenskap i kamratkretsen och annat. Då det gäller bibelverser och psalmer biter man sig ofta mycket starkt fast vid formuleringarna så att man absolut inte vill ha några förändringar i dem. Man blir med andra ord känslomässigt bunden till barndomens både språkliga och beteendemässiga former, ofta också de musikaliska uttrycksmedlen, och vill som äldre att allt skall vara precis så som man en gång lärde sig i barndomen. Då har man även psykologiskt sett största möjligheterna till inlevelse, till rekapitulering av upplevelseinnehållet.

Det man lärt sig i barndomen kvarstår som minnen med känslomässiga variabler. Man har kanske under ett långt liv lagt till några ytterligare erfarenhetskvaliteter, men det viktigaste är ändå barndomens modellering av det hela. Barndoms-erfarenheten får ett slags symbolfunktion i människans liv.

Intressant är att finna att de som inte varit religiöst aktiva under vuxenlivet förefaller vara mer beroende av sina inre minnesbilder. De blir med andra ord mer störda av ändringar i de heliga texterna. De som däremot är aktiva har ständigt lagrat på nytt stoff i minnet och har därför en mer flexibel inställning till förändringar. Då debatten om förändringar i bibeltexter, i psalmverser och ändringar i kyrkorum blommar upp, är det viktigt att också minnas denna psykologiska realitet. Minnet av erfarenheter kallas **retention**.

Sammanfattande kan om traditionsförmedlingen sägas att det är tre viktiga omständigheter som får betydelse. Först har vi själva **utlärningsituationen** (rummet, tidpunkten, övriga incitament, det som kallas *setting* på engelska) som bör vara så positiv som möjligt för att inte negativa överspridningseffekter (*haloeffekter*) skall fästa sig vid själva det utlärdas symbolstoffet. Genom betingning kan alltså faktorer som ingår i de yttre omständigheterna få betydelse för det som skall inläras. För det andra måste **den emotionella relationen** mellan traditionsförmedlare och traditionsmottagare vara sådan att inte negativa effekter uppstår. Klart är att nyckelfigurer i en traditionsförmedling (föräldrar, lärare, kamrater osv.) har större inverkan än tillfälliga påverkare. För det tredje måste man ta hänsyn till **hela kulturens och det totala samhällets värderingar och förhållningssätt**. Här spelar inte minst massmedia – TV, radio, tidningar, popkultur osv. – en stor roll. I ett pluralistiskt samhälle av västerländskt slag kan det vara svårt att finna meningsfulla symbolvärldar med någon form av prioritet i tolkningen.

Några genomtänkta modeller för beteende och tänkande finns hos ett relativt fåtal. För det mesta förekommer olika tolknings-system parallellt hos individerna. Man ger ibland uttryck för ett vetenskapligt synsätt och ibland ett klart religiöst(-magiskt) sådant.

4.2. ATT TA TILL SIG SYMBOLER

4.2.1. Projektioner

Med projektioner i detta sammanhang menar jag en normal och neutral funktion i människans liv, en där inre psykiskt innehåll knyts till symboliskt innehåll av både kognitivt och beteendemässigt slag. Vi vet att barn tidigt formar sin värld utgående från erfarenheter av de närmast anhöriga. En modersfigur kan således bli inbegreppet för omtänksamhet och omhändertagande, något som jag tidigare omtalat. En fadersfigur kan bli sammanfattningen av trygghet i mer sociala och utåtriktade sammanhang. Men tidigt kan vissa svårigheter uppkomma som gör att relationen till dessa två huvudfigurer i uppväxten blir störd. Freud har ju talat om oidipuskomplexet och menar att detta i 3-5-årsåldern skapar känslor av avund och till och med hat gentemot föräldern av samma kön. Däremot uppkommer positiva känslor gentemot föräldern av motsatt kön. Sådana känslor kan i vissa fall bli bestående hos en individ praktiskt taget livet ut. Men normalt bearbetas barnets känslor så att man som vuxen i bästa fall känner tillgivenhet och tacksamhet mot sina föräldrar.

Sällan har man dock enbart negativa eller positiva känslor till de närmast anhöriga. Det finns oftast en blandning av olika ingredienser. Objektrelationsteorin framhåller att sådana känslor kan föras över på s.k. övergångsobjekt, som i stället drar till sig eller får motta känslor från vårt inre. Övergångs-

objektet har del både i den upplevande individens inre och i 'modern' när hon själv är utom synhåll. Sålunda kan en docka eller en nallebjörn dra till sig trygghetsrelationerna ur den tidigaste barndomen. I vuxnare år kan dessa föras över på mer kognitiva symboler som gud. Detta förutsatt att inte hindrande faktorer i överföringen träder in och stör hela processen.

Inte sällan ser vi det förhållandet att de dömande, fordrande och straffande dragen från kanske en fader, moder, far- eller morföräldrar förs över på gudssymbolen. Gud har traditionellt haft ganska dömande drag och dessa kan komma att renodlas hos en individ med behov av projektion av att förlägga utanför sig själv negativa och dömande drag som härstammar från erfarenheterna av tidiga människorelationer och som ännu färgar självuppfattningen. En sådan projicering kan i vissa fall bli hämmande för vidare utveckling av personligheten. Det uppkommer något som kallas **affektiva antropomorfismer** i gudsbilden.

Uppdelningen – dikotomin – mellan gud och djävul är grundläggande i de flesta religiösa symbolvärldar. Psykologiskt kan man säga att detta går tillbaka på tidig erfarenhet av det som ger näring och omvårdnad – det goda och positiva – och det som inte gör det – det onda och negativa. Allt som främjar växten, upptäckten av omvärlden, det trygga landskapet fångas in i den positiva symbolen på helighetsplanet. Det negativa, det nerrivande, det hotande förs över på den andra polen, som så småningom kan få beteckningen det onda, djävulen, Satan eller fan. Man kan säga att uppspaltningen mellan det goda och det onda ingår i en grundläggande mänsklig kapacitet till överlevnad och utveckling. Förmågan att finna kognitiva symboler för denna kapacitet ger uttrycken gud och djävul, men självfallet också andra mer profana kategorier som den goda féen och häxan. I sagornas värld finner man ofta en mängd exempel på denna dikotomi.

Utgående från ett psykologiskt resonemang kan man hävda att det är omöjligt att upphäva det onda. Människan har inte överlevnadskapacitet om enbart den positiva sidan tillskrevs realitet. Vi behöver veta vad som är ont, vad som hotar oss och vad vi skall ta avstånd ifrån. Sedan är det en annan fråga hur starka projektionerna av det onda blir på rent konkreta företeelser. Att identifiera sjukdomar som det onda är meningsfullt ur överlevnadssynvinkel, att likaledes peka ut felaktigheter i moralsystemet uppfattas oftast positivt och att se döden och allt vad den för med sig som något konsekvent ont är också oftast förekommande. Dock vet alla människor innerst inne att döden är en nödvändighet. Den mänskliga organismen håller inte hur länge som helst och utrymme behövs för nya generationer som skall kunna träda fram och få livsrum. Ju mer en människa lever i besvärligheter desto större verkar ofta behovet av klara identifikationer för det onda att vara. Det finns givetvis många sätt att reagera på det onda. För människor i en trygg och ombonad miljö, en där socialsystemet tar hand om flera av försörjningsproblemen och där sjukvårdssystemet lindrar en stor del av sjukdomarna samt där skolgång och utbildning i varje fall för väldigt många individer kan garanteras, finns inte samma behov av att identifiera det onda. Dock kan vi aldrig helt bli kvitt denna mörka sida av mänsklig verklighet.

Att se det onda – krig, svält, katastrofer, terrorism osv. – enbart i TV-nyheter och att läsa om det i tidningar innebär för den moderna välfärdsmänniskan att det onda oftast finns någon annanstans, på avstånd, hos vildhjärnor och "värstingar". Följden blir då lätt att man gör en uppdelning i vår trygga kultur och andras onda, hotande kultur. Man ser det verkligt onda alltid på avstånd, i andra kulturer och i andra moraliska system. Att i en sådan upplevelsevärld, där ont och gott spaltats upp och uteslutande det onda har projicerats på omvärlden,

föra in talet om förståelse kulturer och individer emellan, kan stöta på stora psykologiska hinder.

Det behöver tilläggas att grupper av individer, folkslag och nationer kan börja identifiera konkreta individer och etniska grupperingar som uttryck för det onda. Psykologiskt sett placerar man symbolerna för det negativa på dessa och kan därmed rättfärdiggöra utrensningar, krig och massmord. Har man tillräckligt kraftigt identifierat något som det radikalt farliga, det genomgripande onda, finns inga möjligheter längre till diskussioner och hänsynstaganden. Då framstår enbart det djupa ingreppet, förgörandet i grunden som den gångbara möjligheten. Själv identifierar man sig med det goda och skapar symboler för det ur historien, ur myterna och hjälteberättelserna. Man förstärker härigenom sin egen självbild. Genom mänsklighetens historia har religiösa symbolsystem givits uppgiften att legitimera rasåtskillnad, främlingshat och krigisk aktivitet. Det är inte ovanligt att finna religiösa symboler – Gud, hans utvalda folk, den lilla kämpande skaran, David mot Goljat osv. – i användning på detta sätt. Det stärker självkänslan och motiverar till upppoffringar. Självfallet leder det också ofta till förödelse och lidande. I religiösa sekter och smågrupper kan symbolerna bli aktiva på detta sätt och motivera slutenhet, avståndstagande gentemot den övriga, syndfulla världen. I särskilda fall kan till och med kollektiva självmord komma ifråga som yttersta lösningsmodell på inre konflikter och motsättningar till det omgivande samhället.

Det bör tilläggas att drivkraften bakom starka negativa projektioner på nationalistisk bas ofta uppstår på ett socialt plan, inbegripande ekonomiska och historiska perspektiv, där tidigare oförrätter har begåtts. Religionens symbolsystem kommer ofta enbart att fungera som ett slags "ordnande" faktor. Man uttrycker komplicerad verklighet i religionens språk och bil-

der. Man får härigenom reda i systemen och vet vilka man skall hata och vilka man skall samarbeta med. Att få bort sådana projektioner är tyvärr ytterst svårt. Oftast blir de bestående i traditionerna och går från generation till generation i århundraden. I den moderna terrorismen ser vi många olika bottenar i orsaks-sammanhangen. Här finns både sociala, ekonomiska, utbildningsmässiga och religiösa ingredienser.

4.2.2. Gud – djävul

Gudsbilden i kristet sammanhang är ytterst mångfasetterad. Samma är förhållandet i judendomen och i islam. Gud är den allsmäktige, domaren och förgöraren samtidigt som han ses som den barmhärtige, den kärleksfulle och den gode. Gud tilldrar sig en stor mängd egenskaper, av vilka en del kan vara sinsemellan motstridiga. Sålunda framhålls ofta att Gud har makt över det onda, att han är den slutliga segraren. Han kan också ha något av det negativa inom sig. I islam har djävulen faktiskt blivit något av en bifigur. Djävulen inger människan onda tankar och lockar till synd. Men Gud – Allah – är ansvarig för olyckor och katastrofer i naturen. Man finner alltså en olikhet i hur dikotomin mellan ont och gott genomförts på det symboliska planet. Människan upplever ofta att det finns en spänning mellan motsatser både i gudsbilden och i livet i stort.

Följaktligen kan också gudsbilden eller rättare sagt guds-symbolen variera kraftigt hos enskilda individer. Oftast "sorterar" man ut vissa sidor ur gudsuppfattningen och tar till sig enbart sådana kvaliteter som svarar mot ens inre psykologiska motiv. Och på samma sätt som man kan uppleva att en far och en mor och också andra personer i ens omgivning besitter såväl förbjudande, bestraffande egenskaper (brister) som förlåtande drag och barmhärtighet, så är förhållandet lika för den

”himmelska föräldern”, Gud. Detta gör att **teodicéfrågan** (grek. dom över gud eller rättfärdigande av gud, dvs. frågan om hur gud samtidigt kan vara allsmäktig och tillåta lidandet) aldrig helt går att lösa. Den här problematiken innehåller en psykologisk symbolik som tillhör normalt mänskligt liv. En alltför kraftig önskan om en total uppredning för all framtid i guds-symbolikens innehåll kan skvallra om en uppsplätningstendens i psyket, vilken gör det svårt för individen att tåla motsättningar och att inom sig hålla samman olika egenskaper. Ibland önskar sig sådana personer totala delningar mellan gott och ont, mellan individer med positiva egenskaper och sådana som har negativa. De förra älskar man passionerat, medan de senare blir utsatta för ett hat eller åtminstone avståndstagande. Vanligen måste dock människan leva med en viss förening av motstridiga tendenser inom sig, hos andra och även i helighets-symbolerna. Det förskräckande och det tilldragande finns som Otto redan hävdas i den numinösa känslan, i gudomligheten. Symboler skulle inte vara symboler om de inte bevarade något av sin hemlighet. De går inte att förklara uttömmande, rationellt (jfr lat. *deus absconditus*, den dolde guden). Med växande förmåga att använda symboler kan man bättre balansera och uthärda spänningarna.

I en symbolvärld med stark benägenhet till åtskillnad mellan gud och djävul, gott och ont, blir den psykiska konsekvensen det att man kraftigt måste se till att man hör till den goda sidan, står på Guds, den allsmäktiges sida. Sådana miljöer finner man framför allt i sekter och i familjegrupeeringar med starkt behov av självhävdelse och social framgång. Barnen kan då mer eller mindre tvingas till att omfatta gudssymboler av visst slag. Inte sällan blir den dömande guden dominerande i psyket och människan blir liten och förlorande. Man drivs till att aktivt uppta de andliga rollerna ur den heliga skriften,

tvingas leva ett rent och gott liv och förutsätts därmed bli segrande och framgångsrik.

Krav som i de omtalade fallen kan göra att rollidentifieringarna slår tvärtom. Man har ansträngt sig, försökt övertyga sig själv och andra om att man är på rätt väg men måste till slut konstatera att det har gått illa. Man är djupt besviken. I stället för att söka sig närmare Gud och den positiva sidan går man in i den negativa. Känslan av ständigt misslyckande, fördömande och dylikt kan göra att man helt enkelt vänder om på symbolstrukturen och identifierar sig med det negativa. Man kan då uppleva sig som **besatt** av den onde. Som tecken på det kan man uppfatta olika rörelser i kroppen, likaväl som sexuell upphetsning. Ovanligt är det inte att det är kvinnor som framför allt går in i denna besatthetsroll. Detta har kanske att göra med att kvinnan traditionellt inte har kunnat eller tillåtits bestämma över sig själv. I inskränkta religiösa kretsar förekommer sådant. Man åberopar då gärna en människouppfattning som går långt tillbaka i tiden och söker gärna stöd för den i Bibeln. Andeutdrivning eller **exorcism** kan tillgripas som botemedel. Bestående resultat är dock svåra att uppnå. Man måste vanligen också se till den psykologiska grunden för rollidentifieringen.

I samband med psykisk sjukdom är det vanligt att symbolerna på andligt plan kastas om på ett inte normalt sätt. Att man då identifierar sig med Gud, Jesus, Maria osv. är inte ovanligt. Likaså kan skillnaden mellan gott och ont bli diffus. Man tar inte in de symboliska storheterna som människor i allmänhet gör utan kastar om dem och ger dem nya valörer. Orsakerna härtill kan vara många. Här kan jag inte gå in på dessa. Att psykisk labilitet och direkt sjukdom oftast får konsekvenser på symbolplanet är rätt vanligt. Förhållandet mellan religion och hälsa/sjukdom kan man inte uttala sig om generellt, annat än att konstatera att religionsfaktorn ibland bidrar till uppkom-

sten av ohälsa, ibland följer med som den form genom vilken den sjuka meddelar sig och uttrycker sin situation.

4.2.3. Försoningen

I kristendomen intar Jesus en central ställning. Jesus är som tidigare sagts både människa och gud. Denna dubbelhet i symboliken kring Jesus gör det särskilt attraktivt att ty sig till honom. Man kan identifiera sig med honom, känna sig tröstad av att han "vet vad i människan är", man kan projicera in sig i hans mänsklighet, hans utsagor, hans lidande och död. Att känna närheten till honom har genom kyrkans historia varit ett centralt tema. Vi behöver bara tänka på det medeltida idealet *imitatio Christi* (följa Kristus), som också senare spelat en stor roll i kyrkans historia. Att foga samman egna inre motiv och föra över dem på Kristi liv och gärning, är lätt gjort. Kristus blir med andra ord identifikationsfiguren framför alla andra. Det kan självfallet skänka styrka och tillförsikt.

Något av det sagda fanns hos det åländska originalet, författaren och målaren Joel Pettersson. På slutet av sitt liv närmade han sig igen kristendomen och sade sig då känna gemenskap med Kristus, den utlämnade, den av människor föraktade och den oförskyllt lidande. Själv kände sig Joel stympad i sina människorelationer, misslyckad i sitt arbete som bonde och konstnär samt misstrodd på grund av sin homosexuella läggning. Att söka identifikation i Jesus som den föraktade och lidande var näraliggande för honom. Att inte behöva vara ensam utlämnad bland oförstående människor gav en viss tröst och ro.

Men det som Joel Pettersson inte kunde ta till sig var försoningstanken. Att Jesus skulle ha offrat sitt blod för att blidka sin far – Gud – med tanke på människans synd, det hade han

svårt med. Jag menar att man på denna punkt hos honom måste se sambanden med den svåra fadersrelationen som han i verkligheten hade. Någon verklig försoning kom aldrig till stånd mellan honom och fadern. I stället fanns ett avstånd som skapade kyla och missförstånd. Vi kan säga att en djup obearbetad oïdipal konflikt förelåg. Här skulle ha behövts terapi från en person med positiv användning av gudssymbolerna. Någon sådan fanns inte att tillgå i Joels omgivning.

Försoningen är inom kristendomen en central trosståndpunkt. Att kunna ta den till sig genom Jesus Kristus och Gud Fadern som helighetssymboler förutsätter någon form av motsvarighet på det rent mänskliga planet. Om förhållandet i det levda livet har medfört problem, borde det finnas möjlighet att med hjälp av bl.a. symboler göra nya överskridande erfarenheter. Att ta emot andlig försoning utan att själv någonsin ha upplevt något motsvarande i mänskliga relationer är svårt. Det finns då inga replipunkter inom det egna psyket. Det finns ingen erfarenhetsstruktur inom en som kan kopplas samman med symbolerna i den religiösa världen. Men tack vare förmågan att symboliskt bearbeta svåra erfarenheter i vuxna år och via symboler öppna sig för nya upplevelser och verklighetsaspekter är man inte hänvisad enbart till vad livet konkret fört i ens väg.

Rörande försoningen kan ytterligare tilläggas att man bör kunna identifiera och projicera fram något ont, det som kallas synd i kristna sammanhang. Normalt uppkommer känslor för vad som är fel, oriktigt och svårt i människorelationerna under uppväxten. Mycket av detta kan senare identifieras som synd. Har man fått en känsla av misslyckande kan man även erfara ett behov av förlåtelse, försoning. Finns en upplevelsemodell inom en för hur det går till på det rent mänskliga planet kan allt detta föras över på symbolernas värld och där kopplas sam-

man och börja fungera. Gud kan med andra ord bli den stora föräldern – pappa, Jesus förmedlaren (något av mamma i vissa fall) och människan – barnet – vill bli accepterat och få upprättelse. Finns de mänskliga förutsättningarna och är det religiösa symbolspråket tillräckligt inkodat kan en sammankoppling ske och skänka individen förlåtelse, befrielse, trygghet och säkerhet.

Det är viktigt att framhålla att fast man inte skulle ha alla de mänskliga modellerna i det egna inre existensrummet helt väl utvecklade, kan man genom användande av ett slags symboldrama ändå gå in i något liknande. Det religiösa symbolspråket är ägnat att ändå kunna sättas igång. Det fordras kanske något mer handledning från andra individers sida och det fordras kanske större inlevelse – ibland genom lidande och svårigheter – för att det skall börja fungera. Här har terapeuter och sjukevårdare en stor möjlighet förutsatt att de är kapabla att använda religionens symbolspråk på ett konstruktivt sätt. Personer inom vårdprofessioner borde ha viss kunskap om religionens funktioner på detta plan.

Gällande försoningen kan ytterligare tillfogas att skarpa teologiska strider utkämpats om huruvida nåden och förlåtelsen ges helt fritt eller om människan bör bidra något till saken. Luther kämpade på sin tid för en **villkorlös försoning**. Den försonade, goda människan gör goda gärningar men dessa är ingen förutsättning för frälsningen, menade han. Mot detta stod katolska kyrkan med sin lära om både goda gärningar och nåd. Också här ser vi en återspeglning av psykologiska faktorer. Att få villkorlös befrielse från det orätta är något som förekommer i barn-förälder-relationer och kanske inte ens där alla gånger. I samhället är det däremot vanligt att man fordrar gottgörelse för brott. Benådning är en sällsynt sak i samhället. Var och en som begår något brott skall bli dömd och ta sitt straff, dvs. göra någon gottgörelse för att bli accepterad igen i det sociala syste-

met. Båda psykologiska varianterna finns i mänskligt liv och därför är det naturligt att det också speglas i de andliga symbolvärldarna. Den villkorlösa försoningen tänkes föra till ett inseende av det storartade i saken vilket alltså leder till ett gott liv i fortsättningen. Man skall inte synda på nåden. En annan typologi som återspeglas i detta är att en del människor i kris upplever sig totalt utan möjlighet att själva få börja på nytt. Andra igen förmår och vill arbeta med sig själva.

Det kan här tilläggas att den moderna människan i våra sekulariserade samhällen inte riktigt förefaller kunna ta till sig försoningen i kristen bemärkelse. Det finns något av en hämmande faktor på den här punkten. Möjligen hänger detta samman med att uppfostringstraditionerna förändrats. Faderauktoriteten har i stor utsträckning försvunnit. Barnet kanske aldrig får uppleva att det gjort något fel och att några relationer skulle behöva rättas till. Eller också har relationen mellan förälder och barn blivit så god att hela detta erfarenhetsområde mer eller mindre försvunnit, vilket är mer osannolikt. Individerna kan också ha blivit så individualistiska att man sätter en ära i att klara sig själv i alla situationer.

Man stöter idag ofta på uppfattningen att gamla formuleringar som betonar det syndfulla hos människan – perspektivet "i synd är jag född"; "jag fattig syndig människa" – är meningslösa. Orden upplevs inte överensstämmande med erfarenheten, man ser inte människan som totalt ond och usel av födseln och uppfattar inte gud som en övermakt som måste blidkas och som kräver underkastelse. Å andra sidan kan människor nog uppleva att det finns situationer i livet när det känns som om allt är förlorat. Man är maktlös och behöver villkorlös "frälsning" för att få grepp om symboler som förmedlar att gud är nådig. Ett växande behov finns av formuleringar och uttrycksformer för människors faktiska tillkortakommanden, för livs-

glädje, skuld och tacksamhet. För att få tillgång till meningsfulla livstolkningar är den mänskliga symboliseringsförmågan av stor betydelse.

Behovet av omhändertagande, av en trygg miljö, av kamratskap och acceptans verkar vara stort. Ett uttryck för detta kan t.ex. sången "*Vi sätter oss i ringen och tar varann i hand...*" vara. Den trygga "föräldern" är alltfört ett viktigt behov. Men också syskonskapet, solidariteten i de mänskliga omständigheterna träder fram.

Gud är i vår kultur framför allt manlig i sin framtoning. På katolskt håll finns ju dessutom jungfru Maria som en aktiv helighetssymbol. Hon representerar som tidigare framhållits olika situationer i vilka kvinnan kan förekomma: den födande kvinnan, den ammande modern i lycka och sällhet (rosengården), den sörjande vid korset (*Stabat mater*), den som ger sista tjänsten i döden (*pietà*). Mariabilderna och mariadikterna har genom tiderna fungerat som viktiga projektmotiv för kvinnor. Som identifikationsfigur har Maria visat vidare på interaktionen med Gud, på tjänsten inför Gud och för bedjande människor är hon fortfarande en viktig mottagande och förmedlande gestalt.

På protestantiskt håll ser bilden av Maria annorlunda ut. Hon har tonats ner och i stället har Jesus fått en framträdande plats i andakts- och kulturliv. Framför allt i den mer väckelsebetonade fromheten som åtminstone går tillbaka till 1700-talet har Jesus ofta fått kvinnliga drag. Den romantiske Jesusbilden betonar sällan de manliga dragen. I stället träder andra motiv in såsom beskyddandet – den trygga hamnen (famnen), hönan som beskyddar sina kycklingar (sången *Bred dina vida vingar, o Jesus över mig* av Lina Sandell), den gode Herden, tillflykten till sidosåret hos Jesus och blodet som försoningsmedel. De andliga sångerna och psalmerna är fulla av symbolik kring dessa

teman. Hos en väckelseledare som Lars Levi Læstadius i början av 1800-talet i norra Sverige kunde det till och med heta att människan skall dia försoningsblodet från Jesu bröst. Kvinnliga och moderliga bilder appliceras lätt på Jesus. Detta kan man också studera närmare genom att se på psalmer och andliga sånger som är ett par hundra år gamla. Där finner man inte sällan uttryck som "den söte Jesus", tyska: *süsse Jesus*.

Jesus avbildad och beskriven enligt Bibelns berättelser i olika aktivitetssituationer har också fungerat som projektionsobjekt för människors tankar och känslor samt i bön och meditation. Det har naturligtvis ofta varit fråga om korsfästelsen, uppståndelsen men också om den gode herden, den som går på vattnet, den som utför brödundret, den som förbarmar sig över skökan, den som rider in i Jerusalem osv. i en lång räckta. Situationerna har fångats i narrativa berättelser med Bibeln som grund, men framställs också i målningar och altartavlor. Dessa har aktualiserat och stimulerat den religiösa föreställningsvärlden och har vid olika tillfällen fungerat evokativt (framkallande) som projektionsmodeller och kanske till och med som rollidentifikationer.

Samma är naturligtvis förhållandet med änglar och helgon. De har framför allt haft en hjälpande och beskyddande funktion. Tidigare var det vanligt med avbildningar av personer ur den heliga historien i hemmen. Sådana bilder torde ha börjat uppträda i stugorna under senare delen av 1800-talet. Dessa samt tavlor och målningar i kyrkorna har naturligtvis givit stoff till visioner och auditioner. Det är även intressant att finna att det framför allt är Jesus och änglar som uppträder i visioner. De står så att säga människan nära. Gud förekommer mer sällan på det sättet i syner. Han uppfattas ofta som ett enormt ljus.

En speciell symbolhantering har vi bland dem som är emot alla former av konkreta symboler vare sig det är fråga om ikoner,

tavlor, skulpturer osv. Denna attityd som är gammal i religionens värld kallar vi **ikonoklastisk**. Att avbilda Gud är i princip förbjudet inom judendomen och islam. Den ikonoklastiska striden inom kyrkan utkämpades på 700-800-talen e. Kr. och präglade särskilt den östliga delen. Den sida som förespråkade en förnuftig bildanvändning segrade dock. Bilden som ikon har en särställning i den ortodoxa kyrkan. Inom den kalvinistiska traditionen har man också varit kritisk mot bildanvändning. I många väckelserörelser, bl.a. læstadianismen kan man fortfarande finna denna tendens.

4.2.4. Extas

Att delta i socialt umgänge innebär att låta det inre existensrummets symboler hos en individ finna social förankring. När den här kontakten är skapad kan den yttre symbolverkligheten få existentiell mening för individen. Vi kan säga att det bör ske någon form av sammankoppling mellan det som finns i individens inre och det som ges i den sociala sfären för att kommunikationen skall bli till. När och var sådana sammankopplingar äger rum, är olika hos varje individ. Man måste räkna med förberedelser och optimala situationer för varje individ. Finner individen för sina inre motiv och symboler en socialt acceptabel "motsvarighet", kan en process vidta som kraftigt riktar intresset och uppmärksamheten åt ett givet håll, till och med så långt att helhetsperspektivet fördunklas och kanske försvinner. Det blir då fråga om olika grader av engagemang från personens sida. Detta har **T. R. Sarbin** kallat organismens engagemang ("*the organismic involvement*"). Blir detta engagemang mycket intensivt kallar vi det **extas**. Det är fråga om ett slags djupdykning i symboler och rollutspel från individens sida.

Att gå in i extas kan ske individuellt eller i grupp. Är det fråga om gruppengagemang tillkommer vanligen att man använder det som kan kallas **övertalningskommunikation**, dvs. olika påverkningsfaktorer sätts i användning. Till sådana hör suggestiva medel där individens intresse riktas åt enbart ett håll. Det kan vara fråga om kraftiga auditiva påverkningar i tal och musik, det kan vara fråga om intensiva bilder i tal och skrift och det kan vara fråga om hotelser och straff. Ofta behövs dock inte mer än några personers likartade engagemang för att inlevelsen skall nå maximal nivå. Detta kallas "**maximalkommunikation**". Man har gemensamma referensramar, gemensamma behov och gemensamma symboliska utformningar hos sig, vilket gör att uttrycken och åtbörderna ömsesidigt förstärker varandra. Då uppträder ett slags kollektiv extas.

I vissa fall av sådan djupdykning i engagemanget kan resultatet bli överspändhet och destruktivitet. Finns klara sociala mönster för ett sådant upplevande får däremot individen en inplacering i en gemenskap och omhändertas på ett eller annat sätt av sin omgivning. Personen kan då bli t.ex. schaman, en profet, en mystiker eller ses som en tungotalare, en andedöpt kristen med andliga nådegåvor. I de flesta fallen finns en social grupp i vilken allt detta kan fungera optimalt och inom givna gränser och rollsystem.

Upplevelsen av andedop är idag en mycket vanlig erfarenhet i kristenheten. Uppemot hundra miljoner människor torde idag leva i karismatiska sammanhang. Här är ofta djupengagemanget stort. Man tar de bibliska modellerna och rollerna mycket allvarligt och vill låta dem manifesteras i den aktuella situationen. Det vanligaste tecknet på andedop brukar vara tungotalet eller *glossolin*. Det är ett slags abrakadabra-tal huvudsakligen uppbyggt på egenskaper i personens modersmål. Ingredienser från andra språk kan ingå och göra att tungotalet

ytligt liknar ett verkligt existerande språk. Då man använder tungotal kan det antingen brukas i privat bön, vilket är det vanligaste, eller så kan det formas till ett slags profetia i gudstjänst-sammanhang. Då uttalas det vanligen högt och kraftigt så att hela åhörarskaran skall kunna följa talet. Ett slags uttydning kan följa antingen av den som själv uttalat glossolalin eller av någon annan i samlingen. Några klara motsvarigheter mellan tungotalet och uttydningen är svåra att finna. Verklig s.k. *xenolali*, talande av ett totalt främmande språk, är däremot ytterst sällsynt.

Genom att man övertar den mänskliga partens del i rollen "den i Anden döpte" upptar personen samtidigt gudsrollen till vilken hör att Gud ger nådegåvor och tungotalet. En person som genom socialpsykologiska faktorer av underlättande slag kommit att yttra ordliknande bildningar, tolkar via den upptagna gudsrollen skeendet som en gudagåva. Det egna tungotalet upplevs alltså såsom ingivet av Gud. Detta sker oftast i förbönssituationer eller då man går och lägger sig på kvällen. Grunden till ett sådant rollutspel idag är självfallet det andedop som omtalas i Nya testamentet, framför allt i Apostlagärningarnas andra kapitel samt i första Korinthierbrevet, där Paulus skriver om nådegåvorna. Hela denna "arsenal" av mytologisk-symboliska bilder och roller är alltså aktualiserade i pingströrelsen och andra karismatiska sammanhang. Den av en sådan gemenskap omhuldade, mytiska symbolen för gud som nådegivare och som positiv kraft i en människas liv, smälter vid en djupdykning i rollerna med egna inre, kanske infantila bilder av den gode föräldern, den som omfamnar en och ger en livsberättigande, andliga gåvor. Detta exalterar och ger individen ytterst positiva känslomässiga kvaliteter. Här finns kanske också osäkerhet i bakgrunden varför andedopet kan bli inkörsporten till en ny, myndigare livsföring.

Organismens engagemang i tungotalssammanhang är första gången ofta extatiskt men behöver inte vara det i fortsättningen. Att överta en andedopsroll för första gången är ett slags övergångsrit, vilken sedan berättigar till fortsatt rollutspel, många gånger utan initiala förberedelser. Man blir helt enkelt förtrogen med rollutspelet och behöver därför inte ge uttryck för samma djupengagemang hos organismen varje gång. Motsvarande processer torde äga rum i de flesta fall då vi har att göra med upprepad extas, t.ex. gällande schamaner och profeter.

Betraktar vi bön, särskilt sådan som är mer intensiv och meditativ, kan sägas att det psykologiskt blir fråga om en integreringsprocess mellan symboler i det inre existensrummet och i det yttre. Nu samordnas och bearbetas föreställningsmaterial från olika håll och blir ny personlig egendom. I bönen låter man helt enkelt inre tankar och ord kopplas till helighetsymboler (Gud, Jesus, den Helige Ande osv.) som tillhandahålls av traditionen. Det kan bli fråga om ett slags "uppredning" i psyket, en positiv acceptans, en personlig tillägnelse av bibelorden men också en bearbetning av svårigheter, vilket kan leda till hopp och tillförsikt. En bedjande människa upprättar normalt positiva relationer till den man ber för. Ur den synvinkeln kan bön sägas vara mentalhygieniskt sunt.

4.2.5. Konkreta fästpunkter

Ser vi till riterna i människans liv kan vi säga att de har en stor betydelse som milstolpar i personers liv och som medel att integrera individer i samhället. Övergångsriter utförs i livets viktigaste brytningsskeden – födelse, pubertet, giftermål och död – och leder in individer i nya rollmönster och ansvarsmodeller. De är med andra ord övergångsriter, *rites de passage*. De presenterades i början av seklet av **Arnold van Gennep**. Genom

övergångsriterna rycks först individen ut ur sitt sammanhang, lösgöringsskedet, för att under en kortare eller längre period befinna sig i ett gränsområde, liminalitet. Sedan ges genom riterna nya uppgifter och en ny integritet, införlivandet. Detta är ett mycket viktigt schema som rent socialt och psykologiskt ger individen trygghet och säkerhet i sitt uppträdande. Vi kan säga att man genom sådana processer lär sig att veta vem och vad man är. Religionen har som tidigare visats alltid kommit in i de viktiga skedena av mänskligt liv och genom sitt symbolspråk givit särskild tyngd och helgd åt övergångsriterna. Dessa har därmed fått ett slags sanktion ovanifrån. På dessa punkter har alltså helighetsdimensionen sina allra starkaste fästen. Den verkar nästan aldrig lämna sin roll i övergångsriterna. Den sakraliserar ständigt i olika grad sociala processer för den enskilde likaväl som för samhället i stort.

Rummet behöver en indelning så att man vet vad som är det allmänna och vad som är det speciella, vad som är privat och vad som är offentligt. Kontakten till det hinsides, symbolaktualiseringen hos individer, fordrar ofta en plats där manifesteringarna särskilt omhuldas och upprepas samt där tillfälle ges till samfällid praxis. Detta blir som jag tidigare visat tempel och gudstjänstrum. Templet är i miniatyr en uppredning av världen, en *kosmisering*. Därför finns alltid ett centrum, en punkt där det heliga i synnerlig grad fästs. Det kan vara fråga om en mittpåle, ett altare, en predikstol osv. Genom invigningar ges rummet sin särskilda helgd, genom upprepningar av riter får deltagarna en känsla för att platsen särskilt manifesterar det gudomliga. Man får med andra ord upplevelsemässigt en djup anknytning till platsen. Det är där man personligt låtit symbolerna träda in i ens liv, det är där det inre uppnått vila och ordning och det är kanske där man tillåtit sig ett djupt engagemang med kropp och själ (eng. "organismic involvement").

Genom allt detta bygger individen upp en stark betingning till platsen, en som gör att den inte får profaneras hur som helst. Det är detta som många gånger gör att kyrkorum blir så heliga för individer att minsta ändring känns störande. Man är i sitt andliga liv fäst vid en viss plats med ett visst utseende på kyrkorummet eller andra samlingslokaler.

På samma sätt är ofta förhållandet med heliga platser som anknyts till en religions uppkomsthistoria. Dessa får sin helighetsprägel framför allt därav att någon händelse i "urhistorien", mytologin, knyts till en särskild plats. Platsen blir helig därför att det gudomliga valt att manifesteras sig just där. Man skapar en berättelse om sin religions ursprung och sakraliserar den. Att söka sig till sådana platser skänker en särskild närhet till det heliga, något som man helst vill ha fri tillgång till. På detta sätt uppkommer heliga platser i geografien även om de många gånger enbart har en legendär bakgrund. För den troendes symbolliv är det historiskt riktiga många gånger inte det väsentliga. Att vara på den plats, där de gudomliga symbolerna i urtiden, vilka man hört om och sett avbildade, fått jordisk och mänsklig gestalt, blir det betydelsefulla. Att nå dit skapar ofta en särskild exaltation, en som påskyndas av den tydliga kroppsliga dimensionen, förflyttningen kanske under mödor och efter uppoffringar till en helig ort, en vallfartsplats. Detta får ofta samma betydelse för den mänskliga organismens djupengagemang som vi ser i extas. På detta sätt uppkommer vallfärder.

En modern variant av vallfärder är ungdomens resor till Taizé i Frankrike. Här söker man gemenskap och levande religion. Man hänger sig ofta mer intensivt på en sådan plats. Man har hört berättelserna om platsen, man har hört om personers allvar och man längtar att själv få uppleva allt detta. Då är det också lättare att gå in i ett djupengagemang.

Jerusalem är som känt en viktig ort för tre religioner: judendom, kristendom och islam. De religiösa känslorna är därför särskilt starka i relation till denna ort. Att Jerusalem är vallfartsort för individer i tre olika religioner – även om de är "syskonreligioner" – skapar idag ständiga problem. Judarnas mångtusenåriga dröm om det heliga Jerusalem där den sanna gudsdyrkan bör äga rum och där ledare som David och Salomo skall ha verkat, de kristnas idealisering av platsen där en del av Jesu verksamhet försiggick och där hans död och uppståndelse skedde samt muslimernas åskådning att Muhammed från tempelplatsen (jfr. moskén *al Aqsa*, "den avlägsna platsen") förrejtade sin himmelsfärd på det mytologiska djuret *Buraq*, är så starka mytologiska motiv att en samexistens på ort och ställe verkar mycket svår att uppnå. Till de rent religiösa motiven ansluter sig självfallet många maktpolitiska intressen.

En idealisering av staden Jerusalem eller Sion i fantasi och inre existensrum hos bekännare i dessa tre religioner innebär att man önskar få se dessa bilder förverkligade vid vallfarter och besök på ort och ställe. Att den inre bilden då sällan motsvarar verkligheten är tydligt. Intressant blir då att se hur man får verkligheten och idealet att stämma överens. Ofta vill man inte ändra sin idealbild utan håller den relativt intakt. Gärna ser man däremot att "verkligheten" ändras. Sålunda är det intressant att finna att protestanter gärna söker sig till det så kallade Gordons Golgata – en plats utanför de nuvarande murarna kring gamla Jerusalem – och där håller nattvardsstunder därför att den platsen betydligt mer motsvarar den bild man har av Jesu grav och av lunden intill. Katoliker och ortodoxa däremot finner Golgata inne i gravkyrkan med alla tunga dekorationer i österländsk stil mer acceptabelt som konkretisering av de föreställda motiven. Här ser man tydligt hur de mentala bil-

derna i det inre existensrummet påverkar ens sökande efter de "äkta" platserna i den heliga staden.

Inom islam har Mecka och vallfärden dit fått en klar utformning i den centrala dogmatiken. Vallfärden till Mecka – åtminstone en gång i livet om man har råd – är en av islams grundpelare. För de romerska katolikerna intar staden Rom en särskild position. Vallfarterna hit har under många århundraden betytt väldigt mycket för den kyrkan. För den ortodoxa kyrkan spelar berget Athos i norra Grekland en motsvarande roll, även om det är så att enbart män får besöka klostren där. Som andligt centrum har Athos haft och har fortfarande en stor betydelse inom den östliga kyrkan. Inom praktiskt taget alla religioner och också inom relativt avgränsade geografiska områden har man särskilt utpekade heliga orter till vilka människor – ofta vid särskilda tillfällen på året – vallfärdar.

Tidsdimensionen är som tidigare sagts ytterst viktig i religiöst sammanhang. Som jag visat ger alltid religionerna någon form av mytologisk förklaring till världens uppkomst och dess slut. Här finns med andra ord en kosmologisering, en uppordning. Dessutom kommer det till att ordet, det heliga, verksamma gudstilltalet, givits en mytologisk tidsbundenhet i det som ofta kallas "urtiden" (jfr urkyrkans betydelse inom kristendomen). Det uppfattas oftast som det mest äkta och genuina. Det kommer nära uppenbarelsens historiska manifestation här i tiden. Att låta texter läsas och upprepas, att låta bilder och roller från "urtiden" berättas och åter bli verkliga och att så långt sig göra låter gå in i samma modeller och mönster, rycker människan ut ur det korta nuperspektivet och ger henne en upplevelse av att delta i "urhandlingarna". Man aktualiserar dåtiden likaväl som man kan aktualisera det kommande, slutet och evigheten. De rituella handlingarna (t.ex. måltid – nattvard, sång och musik)

är särskilt ägnade att överbrygga tidsdimensionen och låta dåtiden bli förverkligad här och nu (jfr dyrkan som behandlas i följande avsnitt). Genom att leva sig in i texter och roller ur den heliga historien blir nuet tolkat via helighetssymbolernas syn på verkligheten. Finns dessutom individer som kan gå in i roller med hög prioritet, t.ex. präster, förebedjare, tungotalare, profeter, uttydare, schamaner osv. rycks nuet ur sitt profana sammanhang och ges genom en direkt omkoppling i sändarfunktionen – *människans ord blir Guds ord* – en oerhörd tyngd och kraft. Den främsta helighetssymbolen, Gud, med allt vad det innebär, är då närvarande och formar upplevelsorna hos dem som äger förutsättningarna härför. Sändaren av budskapet och det andliga innehållet är då inte längre en mänsklig part utan den gudomliga verkligheten, det som här beskrivs som gudssymbolen. Ett rolltagande har då ägt rum på ett djupt personligt plan likaväl som på ett socialt sådant.

4.3. DYRKAN

4.3.1. Viktiga drag i dyrkan

Dyrkan är något som vi finner hos praktiskt taget alla människor. *Här menar jag med dyrkan allt idealiserande av något eller någon med ritualiserade inslag inom en viss kultur.* Det kan handla om politiska ledare, befrielsekämpar, martyrer, poeter, musiker, idrottsmän, filmstjärnor osv. vilka av en speciell anledning kommit att tilldra sig stor uppmärksamhet. Inom populärmusiken, filmen och idrotten är det mycket vanligt att särskilt ungdomen ägnar sig åt idoldyrkan. Vi behöver bara tänka på The Beatles, Elvis Presley, Michael Jackson, Greta Garbo, Ingrid Bergman, Marilyn Monroe, Paavo Nurmi, popsångerskan Madonna och många, många fler. Intressant är att finna att också

prinsessan Diana genom sitt liv och sin dramatiska död fått något av kultstatus. Även moder Teresa, som genom sitt kärleksfulla och utgivande arbete bland de fattigaste i Indien tilldragit sig stor uppmärksamhet, verkar snabbt nå helgonkretsen. Lika är det med påven Johannes Paulus II, som genom sin massmediala framtoning blivit något av en kultfigur också bland ungdomen.

Då man dyrkar, tillber, ser upp till och lovprisar är det framför allt fråga om ett beteende man utför. Men utan de kognitiva, mytiska ingredienserna finns knappast ett motiv för dyrkan. Man dyrkar inte om man inte också har en idé om varför dyrkan är på sin plats. Det finns med andra ord ett symboliskt innehåll med ett begreppsligt element och en värdering i motiveringen till dyrkan.

Att idealisera något eller någon kan sägas vara allmänmänskligt. Det finns många psykologiska teorier om varför det är på det viset. En teori går ut på att den lilla individen genom aktiv idoldyrkan själv blir delaktig av något större och märkvärdigare. Man "förstorar" härmed sig själv. En annan teori visar enbart på den sociala sidan i denna verksamhet. Man blir gruppmissigt delaktig i aktiviteter med stor spridning och känner sig därför höra hemma i ett stort sammanhang som kanske leds av någon annan, vilken man själv också aktar högt. Det är den gruppmissiga tillhörigheten som är det viktigaste. Eftersom det ofta är ungdomar som mest intensivt ägnar sig åt dyrkan kan man säga att den gruppmissiga identifieringen spelar en stor roll. Ungdomarna deltar gärna i aktiviteter som leder till ett förstärkande av den egna identiteten.

Säkert är att de nämnda teorierna och andra likaväl kan förklara delar av fenomenet dyrkan. Här måste vi räkna med flera kompletterande teorier, eftersom fenomenet är stort och omfattande.

Intressant är att finna att dyrkan av popidoler, särskilt sådana som Elvis Presley, Madonna och Michael Jackson, balanserar på olika psykologiska och kulturella gränser. I de flesta kulturer har sedan länge funnits tidpunkter (fester) då den vanliga ordningen kastas över ända och den inverterade världen uppkommer. Detta har oftast tagit sig uttryck i det som kallas karnevaler. Människan behöver helt enkelt stunder då skrattet får fullt utlopp. Litteraturforskaren **Michail Bakhtin** har i sin studie *Rabelais och skrattets historia* beskrivit det karnevalistiska. Många av de gränsöverskridande dragen finner man hos de moderna pop-idolerna. Klädsel, musik, åthävor, beteenden och rykten skall helst vara sådana att de balanserar på gränsen för det accepterade. Då väcker det uppmärksamhet och tilltalar i synnerhet ungdomen.

Gränsen mellan dyrkan i rent profant sammanhang och i religiöst är ytterst flytande. I religiöst sammanhang kan man på samma vis som gällande idrottsstjärnor och nationalhjältar se upp till någon konkret person som fått särskilt stor betydelse för en viss kyrka eller samfund. Det kan gälla en kyrkans lärare såsom Augustinus, ett storhelgon som den heliga Teresa av Avila, en reformator som Martin Luther, en väckelseledare som John Wesley, stormötesledare som Billy Graham och Yonghi Cho samt en helbrägdagörare som Kathleen Kuhlman, Niilo Yli-Vainio och flera andra. Det blir alltså fråga om en idealisering av någon person som lyckats göra stora ting inom ett andligt sammanhang.

Skillnaden mellan helgon och de nämnda stora andliga ledarna är liten. Helgonen har dock oftast fått en särskilt upphöjd status i den andliga världen och kan därför bli föremål för böner och anrop. De har på ett speciellt sätt kommit nära Gud. Katoliker ser gärna att man inte säger att man dyrkar helgonen – det gör man däremot med Gud och Jesus – utan i stället att man ärar

dem i egenskap av saliga övervinnare av mänskliga villkor. Man kan visserligen göra denna skillnad, men här diskuterar vi hela fenomenet dyrkan och då faller ärendet av helgonen och dyrkan av Gud inom samma omfattande företeelse.

Den mest uttalade formen av dyrkan finner vi självfallet inom religionens värld. Här är det de främsta och högsta symbolerna för mänskligt tänkande och mänsklig aktivitet som kommer ifråga: Gud och andra gestalter i det som kallas den transcendentia världen. Här handlar det om yttersta, högsta värden. Men ändå kan vi säga att aktiviteterna funktionellt sett har likheter med idoldyrkan i profana sammanhang.

En viktig princip i allt dyrkande är **närhetsprincipen**. Den innebär att man så långt det går försöker komma nära det man idealiserar. Man vill med egna ögon se det upphöjda. Man företar långa resor till särskilda orter (vallfärder), vill se bilder, ikoner och statyer, hör gärna om visioner och andra "underbara" ting, lyssnar till de idealiserade orden (recitationer, uppläsningar, profetior, men också böner för att man särskilt skall bli hörd och sedd). Genom musiken (sjungande och spelande men också i modern tid bandinspelningar, skivor, video osv.) vill man bli delaktig i det stora. Gärna vill man också vidröra det idealiserade, ta på bilder och statyer, behålla något som varit (i kontakt med) det upphöjda: relikier, kläder, vatten, stentar, skor, hårstrån osv. samt slutligen också känna doften av och smaka på det heliga (måltider, ofta med särskild mat och dryck; jfr också den indiska gurun Amma som kramar sina anhängare). Alla människans sinnesorgan kan vara med i närhetsförverkligandet. Vi finner praktiskt taget allt detta i de omtalade formerna av dyrkan – naturligtvis i något olika skepnader – men framför allt ser vi det i de uttalat religiösa sammanhangen. I de flesta religioner världen över finner vi dessa principer förverkligade, självfallet med något varierande former.

4.3.2. Offer och bön

Ett viktigt element i allt dyrkande är **offret**. Offrandet åtföljs vanligen av **böner** och anrop till gudarna, där människan uttrycker sina behov och önskningsar. Att avstå från något, att ge allmosor, att betala något, att ge kollekt eller gåva, att ge tionde av sin inkomst är vanligt. Man bör avstå från något för att få något. Ofta räknar man med att offrandet skall ge god utdelning. Om det inte gäller materiella ting skall det i alla fall ge andliga välsignelser.

Offer finns i flera olika former. Ett traditionellt offer är något materiellt gott (djur, växter, vätskor, föremål, pengar osv.) som genom en särskild rit helgas åt en gudom. Offret tänkes i synnerlig grad skapa en kontakt mellan människa och gud. Dessutom anses offret kunna påverka gud i en riktning som människan önskar. I mer moderna sammanhang sker inte offer precis på detta sätt utan det blir mer fråga om penninggåvor i samband med olika slag av insamlingar (mission, ulandsarbete, nödhjälp, flyktingshjälp osv.) eller arbetsinsatser av olika slag. Likväl kan den psykologiska förväntan på någon form av andlig utdelning finnas bakom. Avlägset kan man även säga att olika former av penningspel (lotto, tippning) innebär ett slags offerande till ödet, slumpen för att se om dessa är en bevågna. Blir man "sedd" av slumpen genom spel med pengar kan man få tillbaka kanske hundrafalt. Sådana tankar finns i mentaliteten hos många moderna "offrare" i det sekulära klimatet.

Det finns flera olika slag av traditionella offer. Vi har bl.a. gåvooffer, böneoffer, löftesoffer, soningsoffer, brännoffer, kommunionsoffer och tackoffer. En viktig tanke i det traditionella gåvooffret är tanken på *do ut des* (lat.), dvs. "jag ger för att du skall ge". Ibland finns till och med tanken på en mekanistisk funktion bakom allt. Mitt offerande skall mer eller mindre auto-

matiskt leda till tänkt resultat. Då närmar sig offerandet det som kallats magi. Att ett offerande under längre tid alltid upprättar en positiv kontakt till guden, är en vanlig tanke. Man blir så att säga "du" med den tänkta mottagaren. I stort sett likartad är tanken med böneoffer. Då riktar man sin åminnelse mot guden och upprättar en positiv relation. I löftesoffret ger man samtidigt ett löfte om att utföra något, ge något annat i framtiden eller i övrigt något som är utformat som ett löfte.

Då vi kommer till soningsoffret, brännoffret och kommunionsoffret är det, som orden säger, fråga om gåvor som skall leda till borttagande av synd och skuld. Här finns två tankegångar: antingen tar offerdjuret (eller motsvarande) på sig skulden och synden och försonar allt genom sin död, eller så tänkes offergärningen mer principiellt leda till att människans svaghet, skuld och synd blir sonad. Att offerandet skall föra med sig rening och helgelse inför gud, är en av de allra vanligaste föreställningarna i religionerna.

Kommunionsoffret är som ordet säger ett offer där man har måltidsgemenskap. Att äta och dricka i samband med själva offerandet var vanligt i Främre Orienten. Antingen åt man med gudomen eller så kunde man äta av honom såsom i kristendomen. Offerideologin är allmänt taget mycket viktig för förståelse av det kristna nattvardsfirandet.

I kristendomen har ju allt detta överförts på Jesus och hans försoningsdöd. I de forna främreorientaliska religionerna var soningsoffer en mycket vanlig handling. Ofta fördes offertanken samman med nyårsfirandet (*akitu*-festen i det forna Mesopotamien) och då var det kungen eller hans ställföreträdare som symboliskt tog på sig folkets synder och genomgick en symbolisk död och återuppståndelse. Han blev ett slags **syndabock**. I Gamla testamentet anses temat med Herrens lidande tjänare (Jes. 53) enligt vissa forskare vara en litterär återgivning av

denna tanke. I Nya testamentet finns på ett flertal ställen (bl.a. Rom. 8; 2 Kor.5; Hebr. 9-10) formuleringar som anknyter Jesu död till offerideologin. Utan den forna främreorientaliska offerföreställningen som bakgrund kan man knappast förstå Jesu försoningsgärning som kristen dogm.

Tackoffer frambär man som ordet säger då man erfarit att något positivt inträffat, kanske bönesvar, kanske seger över fienden eller något dylikt. Det är också tradition på sina håll att tacka Gud i motgången, medan allt ännu är mörkt, så som t.ex. Job gjorde.

4.3.3. Gudstjänstmoment

Då man skall påbörja dyrkan av Gud är det vanligt med någon form av reningsrit. I de asiatiska religionerna finner man ofta att dyrkan börjar med en tvagning, ofta enbart i symbolisk form. Om det är möjligt stiger en hindu före besöket i templet ner i en tempeldamm och tvår sig. Också i shintoismen föregås beträdandet av den heliga platsen av en vattenrit. I islam är det som känt så att varje bönestund börjar med en tvagningsrit, där åtminstone händer, armar, ansikte och fötter tvås. Också i judendomen är det viktigt med rituellt tvagning före sabbatsfirandet.

I det kristna sammanhanget är det så att man har en doprit med vatten som inträde i den andliga gemenskapen. Gudstjänsten börjar därför inte med en vattenrit i protestantismen. I den katolska kyrkan där man också tillämpar barndop är det däremot vanligt med vigvattensålar vid ingången till kyrkan. Där doppar man sina fingrar och gör korstecknet. I många kristna sammanhang har med tiden den andliga reningen blivit viktigare. Den sker genom att man har en botgöring – enskild eller kollektiv. I protestantiska sammanhang idag – tidigare hade man

också här oftare enskild bikt – är den kollektiva den dominerande. Sålunda börjar varje gudstjänst i lutherska kyrkor med en syndabekännelse och en avlösning. Därefter vidtar den egentliga mässan.

Mässan inleds ofta med sjungande av en gammaltestamentlig psalm. Därefter kommer de ödmjuka hälsningsropen "Herre förbarma dig" (grek. *Kyrie eleison*). Så följer lovprisning som inleds med änglasången då herdarna på ängen upplystes om frälsarens födelse: "Ära vare Gud i höjden" (lat. *Gloria in excelsis Deo*).

I gammal tid trädde officianten först härefter upp till altaret – det allra heligaste – och hälsade därför församlingen från denna plats med orden "Herren vare med er". Församlingen svarar prästen med orden "Så ock med din ande". Detta kallas med ett latinskt uttryck för *salutation*. Här ser vi en formalisering av en tidigare spontan hälsningsprocedur. I många friare gudstjänstsammanhang – bl.a. inom pingströrelsen – kan man finna en spontan, likartad hälsning från mötesledaren då han eller hon träder fram i talarstolen och hälsar "frid". Församlingen ropar då kollektivt till svar "frid".

Så följer ett annat viktigt element: bönen. Bönen på denna plats kallas ofta kollektbön, eftersom den på ett särskilt sätt vill samla individerna kring det heliga. Bönen, tilltalet till Gud, den högste symbolen är betydelsefull i all dyrkan. Under bönen låter man sina egna inre bilder stämmas av mot dem som gruppen tillhandahåller. Särskilt i meditativ och långvarig bön är detta viktigt.

Därefter följer något av det allra viktigaste i en gudstjänst: läsningarna av bibeltexterna. Läsningarna är som tidigare framhållits något som vi finner i de flesta religioner. Kristendomen har med största sannolikhet övertagit denna sed från synagoginstitutionen inom judendomen. Att recitera heliga texter ger ju närhetsupplevelser på det auditiva och kognitiva planet.

Läsningarna omges dock ofta med vissa ceremonier i en del kyrkor. Sålunda gör man skillnad mellan de olika texterna: gammaltestamentlig text, epistel (de nytestamentliga breven) och evangelium. De två förstnämnda texterna (den gammaltestamentliga förekommer inte alltid) kan läsas av lekmän medan evangelietexten, där man kommer Jesus och hans ord och verksamhet särskilt nära, väldigt ofta läses av prästen. Ibland föregås evangelieläsningen av en procession, där man symboliskt för ut evangeliet (evangelieboken) till församlingen. Det läses då inte från altaret utan från en plats längre ner i kyrkan. Denna sed finner vi klart inom den ortodoxa kyrkan. Den har dock också börjat tillämpas inom den lutherska kyrkan.

Ett annat betydelsefullt moment i gudstjänsten är den unisona läsningen av trosbekännelsen. Sedan urkyrkans tid har den lästs som ett tecken på rättrogenhet. Eftersom stridigheterna om formuleringarna av den rätta läran varit omfattande och mången gång också blodiga, blev det viktigt med återupprepanande av trosläran för identifieringen av trossyskonen. På det sättet kunde man hålla sekterna och schismatikerna på avstånd. Formuleringarna är inte enbart rationella utan har karaktären av symbol, komprimerad tanke, känsla, erfarenhet och förväntan. De benämns ofta också *symbola*. De två viktigaste av dem är den apostoliska trosbekännelsen (den vanligaste i lutherska sammanhang) och den niceno-konstantinopolitanska, ett resultat av mötet i Nicea år 325 och i Konstantinopel år 381.

I traditionell kristen gudstjänst intar nattvardsfirandet en mycket central plats. Det inleds också med växelhälsning, textläsning och lovprisning (Helig, helig, helig; lat. *Sanctus*), läsning av de nytestamentliga instiftelseorden (Paulus ord i 1 Korinthierbrevet 11:23 ff; lat. *Hoc est corpus meum*, detta är min lekamen; ur det latinska uttrycket anses det folkliga "hokuspo-

kus" ha uppkommit), fridshälsning (lat. *Pax*), sjungandet av "O, Guds Lamm som borttager världens synder" (lat. *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi*), själva akten då man äter brödet och dricker vinet (*kommunionen*) samt slutligen tacksägelse och lovprisning (grek. *eucharisti*, tacksägelse). De olika momenten kan byggas ut på olika sätt. De nämnda är dock de allra viktigaste.

I gudstjänsterna ingår vanligen också offer. Det kan då vara fråga om insamling av pengar (vanligen under sjungandet av en psalm) såsom i protestantiska gudstjänster eller så kan det vara ett särskilt moment i nattvardsgudstjänsten. Det heter på latin *offertorium*. Momentet utformas vanligen som ett slags frambärande av lovprisningsoffer till Gud.

Det bör kanske tilläggas att de fasta delarna i gudstjänsten ofta givits särskild musikalisk prägel. I katolska kyrkan har det sedan gammalt varit brukligt med så kallad *gregoriansk* sång (ett mässande sångsätt som går tillbaka på påven Gregorius den store som dog år 604). Denna sångform var ändamålsenlig i stora katedraler med lång efterklang. Då kunde man i alla fall någorlunda väl uppfatta vilket moment som pågick i mässan. Komponister av mer professionellt slag har emellertid också satt musik till mässan, vanligen de fasta delarna, som ovan angivits med sina latinska namn. I modern tid har dessa delar ryckts ur sitt gudstjänstsammanhang och framförs ofta som konsertmusik, trots att det här musikverken ursprungligen varit avsedda för gudstjänstbruk. På en del håll bl.a. i Mellan- och Europa kan man ännu idag höra mässor som använder sig av detta slags musik. Framför allt den katolska dödsmässan (lat. *Requiem aeternam dona eis, Domine, Förläna dem o, Herre den eviga vilan*) har blivit konsertmusik. Kända sådana finns bl.a. av W. A. Mozart och G. Verdi.

Den katolska kyrkan har traditionellt haft en fri syn på användningen av musik i gudstjänsten. Här kan sång av olika slag

förekomma, likaså instrument av varierande slag. Orgeln har ju sedan århundraden blivit något av kyrkans främsta instrument. I den ortodoxa kyrkan är det enbart människorösten som gäller. Inga instrument förekommer där. I protestantiska kyrkor har man försökt fastställa vilken liturgisk musik man bör använda. I modern tid förefaller vad gudstjänstmusiken beträffar dock en mångfald börja dominera. I övrigt kan nästan vilka instrument som helst användas i en protestantisk gudstjänst.

4.3.4. Nattvardssymbolik

Nattvardsfirandet är som tidigare sagts fyllt av symboliskt stoff och det fenomenologiska perspektivet ger här intressanta inblickar. Historiskt sett går nattvarden tillbaka på **kommunionsoffer** (måltidsoffer) i förkristen tid. Då man slaktade offerdjur åt man delar av det tillsammans med bröd och vin. I kristendomen är tanken på att brödet och vinet är Jesu lekamen och blod helt klar. Det är en måltid där man blir delaktig av guden genom att äta och dricka denna. På detta sätt tänkes man bli ett med guden. Nattvarden är också en symbolisk gemenskapsmåltid med Gud och mellan människor.

De israelitiska offertankarna kommer in i nattvarden i och med att Kristus uppfattas som det **slaktade påskalammet**. Men nattvardselementen kan också uppfattas som frukterna på livets träd. De är med andra ord livgivande håvor som skänker tillgång till evig salighet. Kristus är **livets bröd** och **det sanna vinträdet**. De mytologiska bilderna med offerlamm (påskalamm), brudgum, livets bröd, det sanna vinträdet osv. går tillbaka på gammal främreorientalisk offerritual, ofta med kungen i central ställning.

I islam förekommer offerandet av lamm i samband med valfarten till Mecka och även eljest under vissa större fester. Själva

ritualen i moskéerna är däremot helt ägnad rituell bön, koranläsning och predikan.

Zoroastrismen har ända sedan begynnelsen varit emot blodiga offer. I stället har man en ständigt brinnande eld i tempelen. Man reciterar även texter ur den heliga boken Avesta. Buddhismen är vidare emot blodiga offer. Buddha uppträdde under en tid då prästkasten i Indien hade stort inflytande med sina offerhandlingar. Han kom att kraftfullt reagera emot detta och satte i stället upp nåendet av frälsningen, *moksha*, som det viktigaste i all mänsklig dyrkan. I hinduismen är det däremot vanligt med offer. Mest används blommor, rökelse och lampor. I speciella fall förekommer ännu offer av djur.

4.3.5. Gudstjänsttypologi

Då man ser till hur olika kyrkor och samfund via sin dyrkan i gudstjänster förmedlar gudskontakten kan man särskilja åtminstone tre olika former. Först kan vi tala om **den rituellt-mystiska formen**, där det korrekta utförandet av en liturgi är väsentligt. Att låta förvandlingsundret – enligt katolsk teologi *transsubstantiationen* – ske i nattvarden så att bröd och vin verkligen uppfattas som Kristi lekamen och blod är det viktigaste. Det mesta hänger på prästen, officianten. Den deltagande församlingen kan vara åskådare och "konsument" av den mystiska förvandlingen.

En annan form för verklighetsgörande i dyrkan är **den rationellt-övertygande**. Den är typisk för protestantism i luthersk tappning. Nu blir *predikan* – utläggningen av texten, Ordet med stort O – det viktigaste. Man använder rationaliteten så långt som möjligt för att skapa närhet och övertygelse. Protestantismen tillade en annan viktig dimension som nog hade funnits tidigare, men som nu lyftes fram ännu tydligare och det är

församlingssången. Det kollektiva sjungandet av andliga visor blev ett medel att skapa intensitet i gudstjänsten, att bereda möjlighet till medverkan och uttryck. Där det ännu fungerar idag ger det stora erfarenhetsmässiga effekter. Kollektiv sång med välformulerade ord och en medryckande melodi skapar utmärkta förutsättningar för kommunikation människor emellan, men också hos den enskilde i relation till motiv i ens inre existensrum. Tidiga minnesbilder kan aktualiseras och ge emotionell och kognitiv näring åt processer här och nu.

Den följande utvecklingen ser vi framför allt i anglosaxisk protestantism där eldiga predikningar med kraftiga övertalningskommunikativa grepp är genomgående. Det blir **den karismatiskt-övertalande formen**. Man använder rikligt med dramatiska bilder och berättelser ur det verkliga livet. Talaren bör ha röstresurser som han kan variera på olika sätt. Det blir viktigt med underhållningsfunktionen vid sidan av den direkta, allvarliga uppmaningen. I uttalat karismatiska sammanhang blir vidare extatiskt tal (tungotal, grek. *glossolali*) som uppfattas vara ingivet av Gud betydelsefullt, så ock profetior (direkttal av Gud via mänskliga redskap i kulten) med allvarstygda budskap rörande individuell eller kollektiv *eskatologi* (evighetsperspektivet, himmel eller helvete). Till denna fromhet, där det som känns i kroppen, blir ett så viktigt instrument hör också förekomsten av visioner, auditioner, taktila (känslor i huden) upplevelser, helbrägdagörelser osv. Det blir med andra ord betydelsefullt med så konkreta erfarenheter som möjligt av det gudomliga.

Beträffande helandeupplevelser kan sägas att det finns många typer därav. En typ är den ideologiska tolkningen av naturliga helanden, kanske med ingrepp från medicinens område, som ytterst verkade av Gud och det övernaturliga. En annan typ är den då man faktiskt söker konkreta bevis i krop-

pen på att de andliga krafterna verkat. Ofta är det dock nästan helt omöjligt att medicinskt påvisa sådana effekter. Vissa kortvariga lindringar av psykosomatiska sjukdomar torde dock kunna iakttagas som en följd av förböner. För det mesta utgör helbrägdagörelserna ett slags accepterande inom religiösa referensramar och religiös församlingssgemenskap av naturliga åldrandeprocesser och andra ofrånkomliga kroppsliga brister som uppträder med åren. Man får med andra ord ett slags religiös-ideologisk tolkning av sina sjukdomar och brister. Man blir sedd och identifierad i gruppen, vilket kan ha stor psykologisk betydelse. Helandena är således huvudsakligen upplevelser på det andliga planet och därmed inget att förakta.

Ser man på utvecklingen i kristenheten i stora drag under t.ex. det senaste seklet kan man finna en tendens mot en starkare betoning av det konkret sinnesmässiga närhetsförverkligandet. För den moderna, stressade människan verkar symbolerna inte tas emot med mindre än att de är så konkret utspelade i riter och ceremonier att de direkt talar till sinnena. Ett tydligt sammankopplande av behovet och ideologin bör ske för att impulser skall väckas som skapar intresse och förmedlar tillgång till symbolerna och deras föreställningsinnehåll och kvaliteter.

5. Sammandrag och slutreflexioner

Då människan lever sitt liv tenderar hon att renodla vissa erfarenhetsstrukturer och göra dem till storheter som fångar in viktiga känslor och förhållningssätt. En särskild tankefigur, ett relationsförhållande och ett beteende av något slag kan lyftas ut ur sitt omedelbara sammanhang och tilldra sig många andra erfarenheters likartade drag. De förs då över till en annan sfär, en där de får en sammanhållen och "kondenserad" betydelse. De blir med andra ord **symboler**. Som sådana drar de till sig föreställningar och känslor som motiverar och bär i livet.

I mänskligt liv finns flera olika dimensioner efter vilka symbolerna fungerar. Sådana är t.ex. rätt-orätt, vackert-fult, stort-smått, kärlek-hat osv. En viktig dimension är heligt-profant. **Heligheten**, som anses representera det högsta värdet, sakraliserar för människan helt naturliga förhållanden och föremål så att de blir något utöver det vanliga. Den skänker människan erfarenheter med omfattande innehållsliga kvaliteter. Strukturellt har den likheter med mycket annat i människans liv såsom kärleksupplevelser, känslor för vad som är skönt och vackert samt för rätt och rättvisa. Men helighetsdimensionen kan föra allt detta till sin yttersta spets. Vi är då inne på religionens område.

Helighetssymbolerna är formationer uppbyggda på erfarenheter i den mest intima sfären. Hit hör bilder som går tillbaka bl.a. på fadern, modern, syskonen, vännerna, den älskade, den starka, den allsmäktige, den allvise, rymden, kosmos, växter och djur. Men här finns också med symboler för det negativa, för djävulen, den onde, fienden, den syndfulla, den svaga, den fördömda osv. Religionens symboluttryck – på det sociala planet – är ofta sammansatta i narrativa berättelser, där för människans överlevnad viktiga erfarenhetserinringar kodifierats. Det är fråga om vad som är rätt och fel, vad som är gott och ont, vad som är påbudet och vad som är förbudet. Då en individ finner korrespondens mellan egna symboliska formationer i det **inre existensrummet** och de som finns i det **yttre existensrummet**, i kulturen, sker ett slags rolltagande som skapar meningsfulla upplevelser. Man känner sig få integritet, man vet var man hör hemma, man har ett slags kontroll över situationen och kanske hela kosmos. Viktiga dimensioner i allt detta är förutom de personrelaterade symbolerna kropps-, tids- och rumsperspektiven.

Att många människor inte kan knyta de egna inre, kanske rudimentära erfarenheterna, till de kulturellt och samfundsmässigt tillhandahållna, beror ofta på svårigheter i traditionsförmedlingen. Av olika anledningar kan man inte finna kopplingar mellan egna erfarenheter och det som kulturen tillhandahåller. Men helighetskategorin försvinner för den skull inte ur ens liv.

Det teoretiska tänkande jag här skisserat kallar jag en **integrerad rollteori**. Jag vill föra samman ett socialpsykologiskt grepp med ett djuppsykologiskt, framför allt ett objektrelations-teoretiskt tänkande. Och i allt detta ingår symbolerna som en viktig ingrediens. Via dem kan verkligheter uttryckas som annars ej skulle få något uttryck. Helighetsdimensionen är en funk-

tion som tar hand om en stor del av symbolerna och skänker dem kvaliteter som har att göra med det som vi kallar eviga värden.

Något av samma tänkande finner man hos en psykolog som Erik H. Erikson och hos de forskare som arbetar under beteckningen "Ritual Studies" då de talar om ritualisering som en viktig ingrediens i mänskligt liv. Det behövs riter på biologiskt, psykologiskt, socialt och existentiellt-symboliskt plan för att människan skall kunna leva ett fullödigt liv och ta emot de prövningar som hon möter. Utan fasta former och riter blir människans liv lätt kaotiskt. Det existentiellt-symboliska planet kommer nära det som jag här analyserat under beteckningen helighetsdimensionen.

Att utröna var heligheten sist och slutligen har sin psykologiska grund är svårt. Den kan uppfattas som en renodling av intimitetskänslor och av känslor för makt, den kan uppfattas som markeringar av revir och den kan ses som ett uttryck för samhällets självbevarande krafter eller för behov av självrespekt och sammanhang genom att man böjer sig för något stort som man väljer att orientera sig efter. Hur man än vill se helighetsdimensionen, måste ändå konstateras att den ingår i mänskligt liv som en integrerande enhet. I praktiken blir det en kulturbunden storhet.

Helighetssymboler finns på alla livets områden. Av analytiska skäl är det ändamålsenligt att lyfta fram kognitiva sådana – **trosberättelser** (myter) –, beteendemässiga sådana – **riter** – och **emotionella** sådana. I praktiken hänger de mycket nära samman med varandra. Men myt – tankemässig struktur – förklarar vanligen beteendemässiga uttryck. Och via rituella upprepningar av beteenden förstärks de mytologiska tankeformationerna. Man kan knappast tänka sig att man skulle hålla på med ett beteende i längden om inte det funnes förklarande

tankemodeller och känslöengagemang som uppfattas som berikande. Känslornas särskilda uppgift blir att "tända", kitta ihop saker och ting och föra vidare. De får en stor betydelse i minnesfunktionen.

Intressant är dock att finna att de rituella beteendena oftast är mer konservativa än trosberättelserna. De iakttagbara formerna består medan innehållen, som är svårare att få grepp om, är flexibla och förändras. Det betyder i praktiken att beteenden kvarhålls rätt länge men ges nytolkningar då tiden går (jfr uttrycket: myten förgår – riten består). Självfallet sker också förändringar hela tiden på beteendesidan, men – och det är det som är det intressanta – likartade modeller synes upprepas i en oändlig räckta. Mänskligt beteende och mänskligt tänkesätt är mycket långt formaliserade. De genererar inte nya grundstrukturer i en oändlig räckta; de varierar dem i stället inom relativt smala ramar och färgar dem emotionellt. Att människan gör så är också ändamålsenligt på många sätt. Hon måste finna något bekant i de symboliska formationerna för att ta dem till sig. Men variationerna inom de stora ramarna skänker fräschhet och tillåter personlig frihet.

I många kulturer är fasthållandet vid de symboliska formationerna ytterst viktigt. Variationerna är då små. Detta finner vi t.ex. i *Kathakalispelen* i Indien och i *Noteatern* i Japan. Formerna är i dessa fall strängt hållna. Det spännande för människan blir i sådana fall att se och uppleva traditionen samt att fylla dem med eget innehåll enligt aktuella behov. I modernt västerländskt liv förefaller variationsbehovet på de gamla formerna vara större. Här vill man mången gång ha chockerande, mycket konkreta uttrycksformer för teman som är allmänmänskliga i t.ex. kärlek, samhällsproblem, kriminalitet och död.

Studerar vi de symboliska formationerna finner vi dem framför allt stereotypiserade i kulturella modeller. På det språk-

liga området får vi olika **berättargenrer**, narrativa sådana, alltifrån vanliga svordomar till heliga myter. På beteendesidan förekommer umgängesvanor, sedvänjor, fester, ceremonier, matvanor osv. Alla dessa kulturellt givna modeller lär vi oss var och en genom inlärningsprocesser under vår uppväxt, ja inte bara under vår uppväxt utan under hela livet. Varje individ med normala psykiska gåvor har möjlighet till mottagande av ett kulturellt arv, en tradition. Den enskilda människan blir normalt alltid en bit i det stora samspel som människoumgänget utgör och får sig därmed tillskriven olika roller och tankemönster. Man blir med andra ord en kugge i ett stort samhällshjul.

När det gäller religiösa erfarenheter har Hj. Sundén infört ett socialpsykologiskt grepp i och med sin s.k. **rollteori** för förståelsen av gudsupplevelser. De kulturellt tillhandahållna heliga berättelserna – myterna – innehåller förebildliga roller för generationer av troende. Hamnar man själv i en likartad motivationssituation som någon som beskrivs i en helig berättelse, tenderar ett omedvetet övertagande av de mänskliga rollerna att ske hos individen. Det som då inträffar samtidigt är att rollen för den mytologiska storheten – oftast Gud – upptas i medvetandet och strukturerar varseblivningsfältet så att det som händer med och omkring en uppfattas och tolkas som Guds handlande. Jag kallar Sundéns rollanvändning perceptuell.

Men i modern tid är de förebildliga, heliga berättelserna inte alls kända på samma sätt som för tidigare generationer. Man lever inte i en andlig tolkningsrymd idag. En liten grupp intensivt religiösa individer gör visserligen det i våra västerländska samhällen, men det stora flertalet har blivit tämligen främmande för den specifikt kristna symbolvärlden. Icke desto mindre refererar den moderna människan också till behovet av helighetsupplevelser, upplevelser som sträcker sig bortom det timliga, det alldagliga och det materiella. Man söker kanske då

modellerna på annat håll än i de uttalat kristna sammanhangen. Det intressanta är att man i alla fall har ett sensorium för heligheten, för det som ligger bortom alla enskildheter och trivialiteter.

Allt detta gör att man även bör se till andra källor än de socialt givna för förståelse av symbolbehovet och helighetsdimensionen hos människan. Jag har fört fram ett djuppsykologiskt perspektiv som ett slags komplement till det socialt hållna. Redan Freud var inne på att människan har behov av projektioner för att klara av sina inre behov och svårigheter. Han såg dock ganska negativt på dessa projektioner och önskade i sin psykoanalys lösa upp dessa. Senare utvecklingar av djuppsykologin, framför allt i den **objektrelationsteoretiska** skolan, har visat att **projektioner** är nödvändiga och till och med nyttiga. Vad det i stället blir fråga om är att se efter vilka projektioner som leder till lösningar och vanskapelser och vilka som inte gör det.

Det är kanske viktigt att framhålla att det ovan sagda är en beskrivning av saken ur psykologisk synvinkel. Där ryms inte med den troendes erfarenhet av att religion också är något annat och mer än enbart projektion. I den upplevandes inre är religion ett möte med Guds verklighet.

Många av de projektioner som växer fram hos en individ har att göra med relationer till föräldrarna, andra anhöriga, lärare och auktoritetspersoner överhuvudtaget. I de formationer som utvecklas under uppväxten finns en samling som liknar de kulturellt givna mönstren. De av helighetsdimensionen omhändertagna sociala modellerna – Gud, Jesus, Maria, änglar, djävul osv. – besitter likheter med de symboliska uttryck som växer fram i individers inre även idag. Mer eller mindre medvetet kan man sammanföra sina inre symboliska bilder och erfarenheter med dem som kulturen tillhandahållit. Ofta blir

då de kulturellt givna modellerna bärare av emotionell psykisk laddning som har individualpsykologisk grund. De kulturellt tillhandahållna modellerna söks idag i Västerlandet inte enbart inom kristendomen utan också andra tas in, sådana som har sin plats i t.ex. indisk religion och s.k. New Age. Ofta knyter man an till tänkesätt som det ekologiska snarare än till en specifikt kristen symbolvärld.

Då uppväxten och kulturen är fattiga på tolkningsmodeller för livet och kosmos växer ändå något motsvarande fram hos individerna. I skönlitterär form har P. C. Jersild i Sverige uttryckt detta väl i sin roman om pojken Reine som tillbringade en sommar på rymmen i storstaden i stället för att vara på sommarkoloni. De funderingar som Reine då gör sig om sin härkomst, meningen med livet och döden är sådana som har klara paralleller i de uttalat religiösa symbolsystemen. Detta har **Owe Wikström** visat i sin bok *De ofrånkomliga orden* (1982). Skönlitterära, fiktiva beskrivningar i romaner och diktverk får idag ofta funktioner som motsvarar dem som helighetssymbolerna traditionellt haft inom religionens värld. Också sagorna har samma funktioner. Ofta kan de till och med fungera bättre som deschiffrerare av psykiskt liv än myterna. Det beror på att de inte bärs fram av samma slags "tabuiserande" som de heliga berättelserna ibland blir föremål för.

En fråga som det kan vara viktigt att ta upp i detta sammanhang är om de av mig omtalade symbolerna har likheter med det som **C. G. Jung** kallar **arketyper**. Han räknar ju med att människans nervsystem av födseln innehåller givna storheter som är nedärvda och som därför dyker upp på olika håll i världens kulturer. Likheter i de stora teman mänskligheten bearbetat hänförs således till arketypiska strukturer i nervsystemet.

Enligt mitt sätt att se behöver man dock inte gå så långt som Jung gjort. De symboliska strukturer jag far efter liknar

visserligen arketyper, men ur min synvinkel räcker det med att konstatera att dessa har sitt upphov i de mänskliga villkor vi alla är satta under, då vi växer upp och tar ställning till det som möter oss. Vi tvingas helt enkelt in i givna tanke- och handlingsmönster på grund av de förhållanden vi rör oss i. Hit hör t.ex. det att vi alla har föräldrar, syskon, familjekrets, nationalitet, kulturgemenskap, utanförskap samt att vi alla har livsuppgifter och frågor och problem att klara av. Jag går därför inte så långt som Jung utan framhåller i stället relationen mellan symbolerna i det jag kallat det inre existensrummet och det som ges oss i kulturen.

Ser man på det fenomen som vi brukar kalla **sekularisering**, dvs. det att religionen, särskilt i traditionell och gemensam form, får en allt mindre samhällsroll i en kultur, kan konstateras att samhällen som lyckats skapa någorlunda social trygghet för sina medlemmar också i högre grad är utan stark samhällsbaserad religiös symbolik. Då inträder de fenomen på religionens område vi kallar privatisering och differentiering. Det är inte detsamma som att staten försöker vara neutral i religiösa sammanhang. Amerikas Förenta Stater är principiellt neutralt i religionsfrågor, men där finns ändå en stark religiositet, bl.a. evangelikal religiositet och sådan som direkt stöder nationsbyggandet. Denna religiositet kallar vi civil religion.

Ser man på de nordiska staterna som anses vara starkt sekulariserade kan konstateras att religionens symbolsystem, särskilt den traditionella kristendomen, blivit rätt främmande för de flesta människor. Symbolerna tilltalar inte individerna och förefaller inte skänka dem tolkningssystem för livet. Visserligen förekommer det hela tiden att enskilda individer får ut mycket av de religiösa symbolerna men generellt sett har den samhällsmässiga förankringen för symbolerna avtagit. Det här har ju också andra orsaker än de som hänför sig till religionen.

Man kan nämna bl.a. den oroligare arbetsmarknaden, livsstilen, uppfostran, familjelivet, utbytbarheten, tempot, individualismen och den s.k. prylcentreringen i stället för mänskliga relationer. Likväl är samhället bemängt med religiös symbolik i långa stycken. Det som människorna mest ser och kommer i kontakt med av religiös symboltolkning äger rum i samband med övergångsriterna: dop, konfirmation, vigsel och begravning. Här får religionens symbolvärden fortfarande en tydlig funktion. Man kan säga att de religiösa symbolerna får en direktkontakt med livets grundfunktioner och därför är oerhört svåra att överge. Allmänt taget är det så att symboler i människans övergångsskeden i livet är de som sist lämnas. De existentiella mänskliga, stora livsfrågorna blir inte mindre viktiga fast den institutionella religionen avtar. Tomrummet efter de hävdvunna kyrkliga bruken har på sina håll fyllts ut av andra riter som också de betonar det beteendemässiga, närhetens betydelse och allmänmänskliga aspekter. Ytterligare andra nyare riter knyter an till nya former av religion.

Ett annat område där de religiösa symbolerna har en viss betydelse för hela samhället är helgerna. **Tidsindelningen** är sedan länge praktiskt taget helt influerad av de kristna symbolsystemet och fortfar att vara det trots en ganska långtgående sekularisering. Människor som lämnat kyrka och samfund och som inget vill ha att göra med kristendomen avstår ändå inte från jul, påsk, pingst osv. även om man egentligen inte önskar dela den religiösa tolkningen av dessa helger. Några alternativa helgmotiv har egentligen aldrig på allvar framförts på nordisk botten.

I det moderna samhället har vissa grundläggande religiösa former bitit sig så fast i kulturen att praktiskt taget ingen individ kan undgå dem, men samtidigt har en stor del av de religiösa symbolvärldarna lämnats **vilande** av många människor

under lång tid. Man har kanske lärt sig något av dessa under uppväxten, men de kommer att spela en mycket underordnad roll under en stor del av livet. Särskilt när man möter svårigheter och problem händer det dock att de religiösa symbolvärldarna aktiveras. Man kan söka sig till intensiva religiösa grupperingar eller till andra organisationer där fasta symboliska former för tanke och beteende ingår. Sådana är t.ex. frimureriet, Odd Fellow, Lions och Rotary. Men mången gång är man dock så vilsen inför de traditionella religiösa symbolerna eller har lärt sig föga av dem så att man, då inre behov föreligger, söker sig till nyare former. Sådana finner vi bl.a. i de moderna fenomenen som kallas New Age och i nyreligiositet överhuvudtaget. Vegetarianism och naturenlighet blir också ett slags nya symbolistiska modeller som människan, särskilt den urbaniserade, finner mening i. De är konkreta och kroppsnära.

Utgående från det perspektiv jag skisserat ovan kan man säga att levnadskategorin helighet – det som i modern tid ofta kallas spiritualitet – aldrig helt tycks försvinna ur människans liv. Traditionellt har heligheten en stark förankring i kulturella mönster och religiösa organisationer. Eftersom den moderna människan av olika anledningar inte känner sig tilltalad av dem söker man sig gärna andra vägar. Men ett slags grogrund här-till finns ändå inom varje individ. Vi måste räkna med att varje människa kan känna för levnadskategorin helighet utgående från egna inre erfarenheter sedan livets början. Var och en kan känna för situationer som äger en särskilt upphöjd prägel. Det kan gälla individer, gamla eller mycket unga, det kan gälla platser och områden, där något särskilt betydelsefullt hänt i ens liv, kanske någon dött plötsligt eller man för första gången upplevt kärlekens förtrollande kraft. Också föremål och platser med historisk, för att inte säga arkeologisk betydelse, får många personer att stämmas till ett slags andaktsfull vördnad. Den mu-

seala kvaliteten kommer ofta nära det heliga. Fädernas gärningar blir något storartat och vördnadsbjudande. **Rums-kvaliteten** är med andra ord viktig i mänskligt liv. Kulturlivet har förändrats, sekulariserats, men det finns mycket kvar i omgivningen som konkret och symboliskt riktar uppmärksamheten på religion, t.ex. kyrkobyggnader som präglar stadsbilden, kyrkklockor som gör sig påminda genom klockklängen som återkommer, speciella gatunamn, monument och historiska minnesmärken.

Jag har ovan talat om symboler på ett principiellt plan. Vi har de kognitiva och vi har de beteendemässiga. Många av dem har inte en tydlig religiös tolkning men fungerar ändå i kulturen. Andra igen får en klar helighetsprägel över sig och inordnar då upplevelsevärlden i en religiös tolkningsram. Vi har med andra ord symboler med klar individuell prägling, vi har symboler med kulturell förankring och vi har symboler med klar religiös valör. Alla hjälper de till att bygga oss en verklighet som vi kan och bör leva med för att göra livet rikt och innehållsmättat.

Vi kan tala om olika **symbolkärnor** eller grundsymboler som återger mycket fundamentala strukturer i mänskligt liv. Dessa får i sin tur rent **konkreta formationer** eller uttryck i konst och hantverk. Skulpturer, tavlor, kors, musik, byggnadskonst osv. i en lång räckta försöker ge en konkret tolkning av mer principiella symboler. Många gånger kallas enbart dessa formationer eller uttryck symboler. Här används dock termen så att symbolerna är de mer principiellt viktiga både tanke- och handlingsmodeller som människan är kapabel att prestera. De konkreta uttrycken, ofta i konstform, kan däremot variera från kultur till kultur och från tid till tid. Dessa symboliska uttryck är faktiskt hur varierade som helst, även om de ofta spinner kring givna centrala former och teman. Hit hör sådant som korsformen,

cirkeln, rektangeln, den långitudinella sträckningen, idealiserade individer (helgon, ikoner) osv. Också dessa sidor av symbolaktiviteten hos människan är självfallet mycket intressanta men behandlas inte så mycket här.

Frågor som kan ställas i detta sammanhang är: varför talas det om symboler, var blir verkligheten, är det **bara symboler**?

Som tidigare flera gånger framgått kallar jag allt formaliserat tänkande och beteende kring viktiga motiv i mänskligt liv för symboler. Jag gör därmed en abstraktion från det konkreta fallet och lyfter fram någon tankemässig form, något beteende eller en konkret formation som en viktig förebildlig form. Den blir med andra ord symbol. Därför kan jag säga att t.ex. en kärleksdikt, sportsliga evenemang, musikframträdanden, konstnärliga uttryck får en betydelse av symbolisk art. Och samma är ju förhållandet inom helighetsdomänen: religionen och spiritualiteten. Vi människor är helt enkelt så konstruerade att vi via vårt tänkande åstadkommer former som får en abstraktion över sig samtidigt som de för vidare erfarenhetsstoff till ständigt nya generationer. Genom symboler får vi möjlighet till umgänge med andra men också inåt, till våra egna minnen och våra egna värderingar.

Den verklighet vi härigenom bygger upp och kommer i kontakt med **kan vi inte nå på något annat sätt**. Symbolernas innehåll blir reell existens för en individ i den psykologiska verklighet vi kallar upplevelse och den är lika viktig som någonsin naturvillkoren: jord, vatten, eld, luft osv. Då vi vill förmedla något utöver det direkta och omedelbara, måste vi ta till symboliska uttryckssätt. Något annat finns knappast. Symbolen är ett sätt att knyta an till övergripande verkligheter.

Mycken diskussion har förts om existensen och realismen i dessa symboliska uttryckssätt. Finns kärleken i samma bemärkelse som stock och sten, finns gud lika reellt som någonsin far

och mor, finns himmel och helvete på samma sätt som New York och slummen i Calcutta? Kort kan sägas att de nämnda exemplen på symboliska storheter inte finns i samma bemärkelser som de konkreta. Dock är de alla verklighetskategorier för människan. De har praktiskt taget samma överlevnadsvärde och kan motsvaras av ett likartat intresse från människans sida. För en individ kan talet om himmel och helvete ha betydligt större levnadspotential än vad kännedomen om New York och slummen i Calcutta har för en del andra.

Vad jag härmed velat säga är att människan alltid måste leva med symbolformationer. Alla är kanske inte lika viktiga för alla individer och kanske inte likartat formade under ett långt liv. Men de finns där och skänker livet variation, spänning och lyftning samt vidare möjligheter att vidga både upplevelse och tolkning, vilket är en nödvändighet i levande livet. Vi är tvingade till att bygga oss en verklighet via symboler för att nå utöver de allra mest elementära levnadskategorierna. Det gör vi normalt åtminstone rörande kärlekslivet, där dikter, musik och minnesbilder på ett avgörande sätt förhöjer upplevelsena. Sagorna förmedlar också djupa erfarenheter i mänskligt liv, sådana som många människor eljest har svårigheter att artikulera, men som ofta finns där vagt anade och med slumrande krafter i sig.

En del av upplevelsena i symbolvärldarna övergår ibland till det vi kan kalla sjukt eller moraliskt fel. Gränsen mellan det sunda och det osunda är inte alltid lätt att dra. Men ofta finns kulturbundna normer för vad som kan accepteras eller ej.

Då man talar om de religiösa symbolerna – Gud, Jesus, Maria, djävulen osv. – är det många som reagerar emot språkbruket. Är dessa verkligen bara symboler? Ur den analyserande, vetenskapliga hållningen kan de betraktas som symboler. Men det betyder inte att man för den skull nedvärderar den verklig-

het som därmed byggs upp. Som jag framhållit finns inga andra alternativ. Vi är tvingade därtill som mänskliga varelser. Helt utan symbolisk verklighetstolkning torde ingen tänkande och kännande individ vara. Vetenskapen kommer ju inte åt den innersta sidan av mänsklig erfarenhet. Den är alltid högst personlig och unik för varje individ.

I situationer då symbolerna fungerar i en människas liv, då känslomässiga laddningar knutits till viktiga föreställningsinnehåll genom uppfostran och tidiga inkodningar och då de bär fram en "sanning" av unikt slag till den upplevande individen, är den verklighet som åstadkoms för personen total och odisputabel. Är dessutom människan med hela sin organism djupt engagerad, finns ingen möjlighet till alternativt upplevande eller tänkande. Man slukas så att säga av sin symbolvärld och sin djupdykning däri. Man har genomgått ett slags fasväxling och tolkar världen med de symbolerna.

En sådan erfarenhet, ofta med positiva förtecken, vill man behålla ograverad så långt det är möjligt. Det går ofta också bra förutsatt att man fortfar att leva inom ungefär likartade referensramar och det inte uppträder alternativa tolkningsmodeller. För varje reflekterande individ uppkommer dock den situationen att de egna symboliska tolkningsvärldarna börjar ifrågasättas. Man kan säga att detta också är en naturlig process i en framåtsyftande individs psyke och i viss mening nödvändig i de omprövningar som livet normalt tvingar en till. Det måste ske utvidgningar av symbolspråket, det måste finnas möjligheter till ifrågasättande och det måste ständigt ske förändringar för att livet inte skall stelna och stagnera.

Att inte vilja eller kunna uppfatta mycket av verkligheten som bestående av symboliska uttryck återgår ofta på en konkret och djupt ingripande upplevelse hos människan. Denna upplevelse kan vara antingen positiv eller negativ. I båda fallen

tenderar man att vilja kvarhålla "verkligheten" som så genuin och oproblematiserad som möjligt. Det fordras något av ett "trossprång" för att inse den symboliska verklighetens möjligheter och faror. Den moderna tänkande individen måste lära sig den materiella världens gränser likaväl som den upplevelsemässiga, symboliska världens tillgångar och funktionssätt. Endast så kan man i viss mån lösa det "eviga" problemet om konflikten mellan tro och vetande.

Mot bakgrund av allt detta kan man säga att det är nödvändigt att bygga upp en **symbolisk verklighetstolkning**. Även religiösa symbolvärldar har sitt berättigande, så länge de fullgörs inom sunda och etiskt riktiga förhållanden. Helighetsdimensionen tillför människan en kvalitet som kan skänka henne kvaliteter som är djupt mänskliga och personliga samtidigt som de är verklighetsaspekter som generationer före henne levt för och med. Man kan alltså erhålla vida mänskliga perspektiv genom detta. Men varje läsning i rigida tolkningsmodeller förkrymper individen och reducerar verkligheten. Trots smärtan i bearbetningen av erfarenhetskvaliteter, måste en kamp med dessa frågor anses sund och motsvara ett myndigt och självständigt mänskligt liv.

6. Litteratur

Alm, Ivar

- 1973 *Från Freud till Jung*. Några kapitel ur djuppsykologiens historia. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Anttonen, Veikko

- 1996 *Ihmisen ja maan rajat*. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Aune, Michael B. & Valerie DeMarinis (Eds.)

- 1996 *Religious and Social Ritual*. Interdisciplinary Explorations. Albany: State University of New York Press.

Bakhtin, Michail

- 1986 *Rabelais och skrattets historia*. François Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen. [Uddevalla]: Anthropolos.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann

- 1971 *The Social Construction of Reality*. A Treatise in the Sociology of Knowledge. Harmondsworth: Penguin Books.

Bergstrand, Göran

- 1984 *En illusion och dess utveckling*. Om synen på religion i psykoanalytisk teori. Älvsjö: Verbum.
- 1987 *Gud Fader i ett faderlöst samhälle*. Stockholm: Verbum.
- 1988 *Tro och misstro*. Stockholm: Natur och Kultur.
- 1992 *Från naivitet till naivitet*. Om James W. Fowlers modell för trons utveckling. Stockholm: Verbum.

Bergstrand, Göran etc. (Red.)

- 1990 *Evighetens ansikte*. Essayer kring symbol och myt i konst, litteratur och religion. Delsbo: Religionspsykologiska skrifter 5, Bokförlaget ÅSAK.

Beskow, Per

1991 *Maria i kult, konst, vision*. Lund: Bokförlaget ÅSAK.

Bowlby, John

1969 *Attachment and Loss: Attachment*. New York: Basic Books.

Boyer, Pascal

2001 *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*.
New York: Basic Books.

Boyer, Pascal (Ed.)

1993 *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Brattemo, C.-E.

1984 *Sven Lidmans livsuppgörelse mot bakgrund av Henrik Ibsens Peer Gynt*. Lund: Doxa.

Brudal, Paul Jan

1986 *Sagan och det omedvetna språket*. Psykologi och symbolbilder i folksagorna. [Stockholm]: Norstedts.

Buber, M.

1970 *I and Thou*. New York: Scribner's.

Campbell, Joseph (Bill Moyers)

1990 *Myternas makt*. Stockholm: Svenska Dagbladet.

Crafoord, Clarence

1993 *Barndomens återkomst*. En psykoanalytisk och litterär studie.
[Stockholm]: Natur och Kultur.

1995 *Människan är en berättelse*. Tankar om samtalskonst.
[Stockholm]: Natur och Kultur.

Dillistone, F. W.

1967 *Symbolernas funktion i den religiösa erfarenheten. Myt och symbol*. Stockholm: Verbum.

Donington, Robert

1990 *Opera and its symbols*. New Haven & London: Yale University Press.

Durkheim, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan.

Edsman, Carl-Martin

1995 *Människan och det heliga*. Religionshistoriska småskisser.
Stockholm: Carlsson.

Eliade, Mircea

1967 Myter, drömmar och mysterier. *Myt och symbol*. Stockholm: Verbum.

1968 *Heligt och profant*. Stockholm: Verbum.

Fairbairn, W. R. D.

1943 *The Repression and the Return of Bad Objects*. An Object Relations Theory of Personality. New York: Basic Books.

Freud, S.

1913 *Totem und Tabu*.

1927 *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig.

Frisk, Liselotte

1993 *Nya religiösa rörelser i Sverige*. Relation till samhället/världen, anslutning och engagemang. Åbo: Åbo Akademi förlag.

Geels, Antoon

1987 *Hinduisk och buddhistisk ikonografi*. Löberöd: Plus Ultra.

Greeley, Andrew M.

1995 *Religion as Poetry*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

Grimes, Ronald L.

1995 *Beginnings in Ritual Studies. Revised Edition*. South Carolina: University of South Carolina Press.

Holm, Nils G.

1993 *Religionspsykologins grunder*. 3 rev. uppl. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 13, Åbo Akademi.

1993a *Religionshistoria*. En introduktion med textläsning. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 25, Åbo Akademi.

1995 *Religious Symbols and Role Taking. Sundén's Role Theory - an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. Ed. by Nils G. Holm & J. A. Belzen. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 27, Åbo Akademi.

1995a *Parantuminen ja eheytyminen. Sielunhoidon aikakauskirja 8*.

1995b *Role Theory and Religious Experience. Handbook of Religious Experience*, Ed. Ralph W. Hood Jr. Birmingham Ala.: Religious Education Press.

1996 *Extas, trans och tungotal. Mänskliga gränsområden*. Om extas, psykos och galenskap. Red. av Johan Cullberg, Karin Johannisson, Owe Wikström. Stockholm: Natur och Kultur.

1997 *Kyrkorum och upplevelse. Konsten och kyrkan*. Akademi för kyrka och kultur i Linköpings stift.

Holm, Nils G. & Kaj Björkqvist (Eds.)

- 1996 *World Views in Modern Society*. Empirical Studies on the Relationship between World View, Culture, Personality, and Upbringing. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 29, Åbo Akademi.

Hägglund, Bengt

- 1963 *Teologins historia*. En dogmhistorisk översikt. Lund: Gleerups förlag.

Illman, Karl-Johan

- 1992 *Judendomen i ljuset av dess högtider*. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 24, Åbo Akademi.

Illman, Ruth

- 2004 *Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete*. Åbo Akademis förlag, Åbo.

Illman, Ruth & Peter Nynäs

- 2005 *Kultur, människa, möte. Ett humanistiskt perspektiv*. Studentlitteratur.

Illman, Siv

- 1992 *Vere adest*. Religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olov Hartmans romaner. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Ions, Veronica

- 1986 *Indian Mythology*. Twickenham: Newnes Books.

Jones, James W.

- 1991 *Contemporary Psychoanalysis and Religion*. Transference and Transcendence. New Haven and London: Yale University Press.

Jung, C. G.

- 1975 *Den analytiska psykologins grunder*. Stockholm: Berghs förlag.
1997 *C. G. Jung und der östliche Weg*. Herausgegeben und mit einer Einleitung von J. J. Clarke. Zürich und Düsseldorf: Walter Verlag.

Klein, Melanie

- 1940 *The Origins of Transference*. Writings vol. 3.

Klinkmann, Sven-Erik

- 1999 *Elvis Presley – den karnevalistiske kungen*. Åbo Akademis förlag, Åbo.

Klöcker, Michael, Monika Tworuschka, Udo Tworuschka

- 1995 *Wörterbuch*. Ethik der Weltreligionen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kohut, H.

1977 *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders.* New York: International U.P.

Kurtén, Tage

1995 *Tillit, verklighet och värde.* Begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare. Nora: Nya Doxa.

Leppäkari, Maria

2002 *The End Is a Beginning. Contemporary Apocalyptic Representations of Jerusalem.* Åbo Akademis förlag, Åbo.

Lipponen, Sami

2004 *"Nationens sista försvarare". En religionsvetenskaplig studie av neo-nationalistisk samhällssyn och livstolkning i Sverige.* Åbo Akademis förlag, Åbo.

Londos, E. G.

1983 *Religiös huskonst.* Något om ursprung, funktion och betydelse. Svenskarnas religiösa bilder. Om kristen huskonst. Jönköping: Jönköpings läns museum.

Meissner, W. W.

1984 *Psychoanalysis and Religious Experience.* New Haven: Yale University Press.

Mogensen, Kaj

1991 Symbolundervisningen. *Tro, håb og kærlighed.* Undervisningsvejledning. Nyt Nordisk Forlag.

Otto, Rudolf

1917 *Das Heilige.* Breslau.

Paden, William E.

1994 *Religious Worlds. The Comparative Study of Religion.* With a new Preface, Beacon Press, Boston.

Pervin, Lawrence. A.

1970 *Personality: Theory, Assessment, and Research.* New York etc.: John Wiley & Sons, Inc.

Pettersson, Olof

1972 *Tro och rit.* Religionsfenomenologisk översikt. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Phillips, D. Z.

1982 *Through a Darkening Glass.* Philosophy, Literature, and Cultural Change. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Pyysiäinen, Ilkka

1996 *Belief and Beyond*. Religious categorization of Reality. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 33, Åbo Akademi.

Ringgren, Helmer

1987 *Fortida religioner i Mellanöstern*. Löberöd: Plus Ultra.

Ringgren, Helmer – Åke V. Ström

1968 *Religionerna i historia och nutid*. Stockholm: Verbum.

Rizzuto, Ana-Maria

1979 *The Birth of the Living God*. A Psychoanalytic Study. Chicago: University of Chicago Press.

Rydving, Håkan

1997 Den svårfångade myten – och religionshistorien. *Myter och mytteorier*. Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser. Red. av Olof Sundqvist & Anna Lydia Svalastog. Uppsala: Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 10, Uppsala Universitet.

Smart, Ninian

1996 *Dimensions of the Sacred*. An Anatomy of the World's Beliefs. London: Harper Collins Publishers.

Sundén, Hjalmar

1959 *Religionen och rollerna*. Ett psykologist studium av fromheten. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag.

1974 *Barn och religion*. 2 utvidg. uppl. [Älvsjö]: Verbum/Studiebokförlaget.

1974a *Religionspsykologi*. Problem och metoder. Stockholm: Proprius.

Söderblom, Nathan

1910 Religionsproblemet. Inom katolicism och protestantism I-II. Stockholm: Hugo Gebers.

1913 Artikeln 'Holiness' in *Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. 6.

1932 *Den levande Guden*. Grundformer av personlig religion. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.

1963 *Uppenbarelsereligion*. Stockholm.

1975 *Till mystikens belysning*. Lund: Studentlitteratur.

Thyberg, Stina

1985 Arkitektur och psyke. *Palladio idag*. En bok om arkitektur. Red.: Christer Ekelund, Staffan Nordlund, Mats Widbom. Stockholm: Liber.

Tillich, Paul

1952 *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.

1967 *Den religiösa symbolen. Myt och symbol*. Stockholm: Verbum.

Vergote, A.

1980 *The Parental Figures and the Representation of God: a Psychological and Cross-cultural Study*. The Hague: Mouton

Widengren, Geo

1971 *Religionens värld*. 3 omarb. och förk. uppl. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Wikström, Owe

1980 *Stöd eller börda?* Religionens roll i psykiatri och psykoterapi. Uppsala: Skeab/Verbum.

1982 *De ofrånkomliga orden*. Religionspsykologiska studier i modern svensk skönlitteratur. Stockholm: Gummesson.

1983 *Mytens psykologiska funktion*. Ett tema i brevväxlingen mellan S. Freud och C.G. Jung åren 1906-1912. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 2, Åbo Akademi.

1990 *Den outgrundliga människan*. Livsfrågor, psykoterapi och själavård. Stockholm: Natur och kultur.

1993 *Om heligheten*. Helighetens envisa väggar att försvinna. Religionspsykologiska perspektiv. Stockholm: Natur och Kultur.

Wilson, E. O.

1978 *On human nature*. Cambridge, Mass: Harvard U.P.

Winnicott, Donald W.

1971 *Playing and Reality*. New York: Routledge.

1991 *Människans natur*. Ludvika: Dualis förlag.

Wolf-Knuts, Ulrika

1991 *Människan och djävulen*. En studie kring form, motiv och funktion i folklig tradition. Åbo: Åbo Akademi förlag.

Wulff, David M.

1991 *Psychology of Religion*. Classic and Contemporary Views. New York etc.: John Wiley & Sons.

Åkerberg, Hans

1985 *Tillvaron och religionen*. Lund.

1987 *Livet som utmaning*. Existentiell ångest hos svenska gymnasieelever. Stockholm: Norstedt.

RELIGIONSVETENSKAPLIGA SKRIFTER:

1. NILS G. HOLM: *Heliga texter*. Instuderingsuppgifter vid läsning av heliga skrifter. Åbo 1983.
2. OWE WIKSTRÖM: *Mytens psykologiska funktion*. Ett tema i brevväxlingen mellan S. Freud och C.C. Jung åren 1906-1912. Åbo 1983.
3. GUNNAR GRÖNBLOM: *Dimensions of religiosity*. The operationalization and measurement of religiosity with special regard to the problem of dimensionality. Åbo 1984.
4. OWE WIKSTRÖM: *Hypnos, symboldrama och religion*. Religionspsykologiska studier kring ”spontan religiositet”, besatthet – exorcism och ”inre helande”. Åbo 1984.
5. NILS G. HOLM (Red.): *Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen*. Rapporter från ett seminarium i Åbo 1983. Åbo 1984.
6. NILS MARTOLA: *Judiska texter 1*. Judiska texter i svensk översättning. Åbo 1984.
7. NILS G. HOLM – TUOMO LAHTINEN: *Jordbegravning eller kremering?* En studie av gravskicket i Finland. Åbo 1985.
8. NILS G. HOLM – TUOMO LAHTINEN: *Arkkuhautaus vai tuhka-hautaus?* Tutkimus hautaustavoista Suomessa. Åbo 1985.
9. RENÉ GOTHONI: *Pâtimokkha i strukturanalytisk belysning*. En religionshistorisk studie av de buddhistiska klosterreglerna i Suttavibhanga. Åbo 1985.
10. ULLA-LENA LUNDBERG: *Franciskus i Kökar*. Det lilla samhället möter den stora traditionen. Åbo 1985.
11. JOHN KRAFT: *The Goddess in the Labyrinth*. Åbo 1985, andra upplagan 1987, tredje upplagan 1995.
12. PERTTI JÄRVINEN: *Droger och mystik*. En analys av drogforskning som behandlar förhållandet mellan ”mystiska” upplevelser och drogupplevelser. Åbo 1985.
13. NILS G. HOLM: *Religionspsykologins grunder*. Åbo 1985, reviderad upplaga 1988, reviderad upplaga 1993, reviderad upplaga 2002.

14. KARL-JOHAN ILLMAN – TAPANI HARVIAINEN: *Judisk historia*. Åbo 1986, korrigerad upplaga 1987, utökad upplaga 1988, omarbetad och utökad upplaga 1992, korrigerad och utökad upplaga 1993, korrigerad upplaga 1995, omarbetad upplaga 1997, korrigerad upplaga 2002.
15. NILS G. HOLM: *Scandinavian Psychology of Religion*. Åbo 1987.
16. NILS MARTOLA: *Kommentar till Påskhaggadan*. Åbo 1988.
17. TUOMO LAHTINEN: *Kremering i Finland*. Idéhistoria och utveckling. Åbo 1989.
18. TUOMO LAHTINEN: *Polttohautaus Suomessa*. Aatehistoria ja kehitys. Åbo 1989.
19. KARL-JOHAN ILLMAN (Red.): *Judiska perspektiv*. Åbo 1989.
20. NILS G. HOLM (Ed.): *Encounter with India*. Studies in Neohinduism. Åbo 1990.
21. NILS G. HOLM (Red.): *Islam i forskningens ljus*. Åbo 1991, andra upplagan 1995.
22. N. O. BREIVIK: *Religiøs reinterpretasjon i det sentrale Afrika*. Tradisjonell religiøsitet i nyere stedegen teologi, undersøkt med eksempler fra Vestre Uganda, Zaire og Syd-Kamerun. Åbo 1991.
23. NILS G. HOLM (Red.): *Politik och religion*. Vägar till befrielse eller till våldsutövning. Åbo 1992.
24. KARL-JOHAN ILLMAN: *Judendomen i ljuset av dess högtider*. Åbo 1992, bearbetad och korrigerad upplaga 1994.
25. NILS G. HOLM: *Religionshistoria*. En introduktion med textläsning. Åbo 1993, ny upplaga 1998, tredje utökade upplagan 2003.
26. NILS G. HOLM (Ed.): *Teaching islam in Finland*. Åbo 1993.
27. NILS G. HOLM & J. A. BELSEN (Eds.): *Sundén's Role Theory – an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. Åbo 1995.
28. TORE AHLBÄCK: *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland*. Åbo 1995.
29. NILS G. HOLM & KAJ BJÖRKQVIST (Ed.): *World Views in Modern Society*. Åbo 1996.
30. PERTTI V. J. YLI-LUOMA: *Predictors of Christian World Views*. An Attachment Theoretical Approach. Åbo 1996.
31. KARL-JOHAN ILLMAN: *I Jobs Tecken*. Europa och judarna. Åbo 1996.
32. TUOMAS MARTIKAINEN. *Moniarvoinen Turku*. Käsikirja uskonnollisista, maailmankatsomuksellisista ja etnisistä yhteisöistä. Åbo 1996.

33. ILKKA PYYSIÄINEN: *Belief and Beyond*. Religious Categorization of Reality. Åbo 1996.
34. NILS G. HOLM (Ed.): *The Familiar and the Unfamiliar in the World Religions*. Challenges for Religious Education Today. Åbo 1997.
35. JARKKO WILLMAN: *Ideal och verklighet*. Hilma Granqvists studier av "Kvinnorna i Gamla testamentet" åren 1921-1925. Åbo 1997.
36. DESMOND AYIM-ABOGAYE: *The Psychology of Akan Religious Healing*. Åbo 1997.
37. DESMOND AYIM-ABOGAYE: *Using Christian Resources in the welfare of prisoners: The Case of Swedish Prisons*. Åbo 1997.
38. TAGE KURTÉN: *Bakom livshållningen*. Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar. Åbo 1997.
39. MARGITA OLLIL: *Albert Schweitzer och hans kontakter med Norden*. Åbo 1997.
40. NILS G. HOLM: *Människans symboliska verklighetsbygge*. En psykofenomenologisk studie. Åbo 1997. Reviderad upplaga 2006.
41. MIKA HIETANEN: *Galaterbrevet i ljuset av en retorisk analys*. Åbo 1998.
42. J. A. BELZEN & J. CORVELEYN (Eds.): *Crossing Boundaries in the Psychology of Religion: Case Studies in Cross-National and Cross-Denominational Context*. Åbo 1999.
43. MIKAEL LINDFELT: *Autonomi, Tradition och Självförverkligande*. Tre artiklar om etik och livsåskådning. Åbo 1999.
44. RUNE LINDBLOM – MALIN LINDBLOM: *Landet och missionen*. Två studier över aktuella israeliska teman. Åbo 1999.
45. MARIA LEPPÄKARI & TOMAS MANSIKKA (Red.): *I förgården till tusenårsriket*. Religionsvetenskapliga perspektiv på millenarism. Åbo 1999.
46. ANJA TUOMISTO (Toim.): *Pitkä soutu – matkalla muistettuun ympäristöhistoriaan*. Åbo 1999.
47. NILS G. HOLM, HANNU KILPELÄINEN and RISTO PULKKINEN (Eds.) *Ethnography is a heavy rite. Studies of comparative religion in honour of Juha Pentikäinen*. Åbo 2000.
48. KARL-JOHAN ILLMAN, TORE AHLBÄCK, SVEN-OLAV BACK and RISTO NURMELA (Eds.) *A Boquet of Wisdom. Essays in Honour of Karl-Gustav Sandelin*. Åbo 2000.
49. TÖNU LEHTSAAR: *Religious Experiencing. A Psychological Study of Religious Experiences in the Lifelong Perspective*. Åbo 2000.

50. SVANTE LUNDGREN: *Religiös och sekulär judendom i modern tid*. Åbo 2000, ny upplaga 2002, ny upplaga 2004, ny upplaga 2005.
51. TUIJA HOVI & ANNE PUURONEN (Eds.): *Traditions of Belief in Everyday Life*. Åbo 2000.
52. NILS G. HOLM (ed.) *Islam and Christianity in School Religious Education*. Issues, approaches, and contexts. Åbo 2000.
53. KARMELA BÉLINKI: *Shylock i Finland*. Judarna och Finlands litteratur 1900-1970. Åbo 2000.
54. ANTTI LAATO: *Inledning till Gamla testamentet*. Åbo 2002, ny upplaga 2004.
55. LENA MARANDER-EKLUND et. al. (Red.): *Kulturell miljö, natursyn och symboliskt landskap – några aspekter på kulturmiljöstudier*. Åbo 2002.
56. SVANTE LUNDGREN: *Suomen juutalaiset – usko, tavat, asenteet*. Åbo 2002.
57. SIV ILLMAN: *Vad tystnaden sade*. Mirjam Tuominens bok *Gud är närvarande* i religionspsykologisk belysning. Åbo 2002.
58. SVANTE LUNDGREN: *Det trotsiga hoppet*. Tysk-judiska erfarenheter. Åbo 2002.
59. ELINAZA E. SENDORO (Mats H. Lundgrens översättning): *Väckelse och nådegåvor*. Den heliga Anden i de historiska kyrkorna i Tanzania. Åbo 2002.
60. NILS G. HOLM & ULRIKA WOLF-KNUTS (red.) *Människan och tiden*. *Time and Humanity*. Åbo 2003.
61. LENA MARANDER-EKLUND, RUTH ILLMAN, BLANKA HENRIKSSON (red.): *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok*. Åbo 2004.
62. ANDREAS HÄGER (red.): *Tro, pop och kärlek*. En antologi om religion och populärmusik. Åbo 2004.
63. VALERIE DEMARINIS, NILS G. HOLM (red.) *Religion och meningsskapande i olika livssituationer*. Rapporter från den första diplomkursen i religionspsykologi. Åbo 2004.
64. ELIAS RUBINSTEIN: *Svenska kyrkan och "den slutliga lösningen" på judefrågan i Norge*. Åbo 2005.
65. THORBJÖRN LENGBORN: *Ellen Key och livsåskådningskampen*. Skönhetens problematik ur religiösa, pedagogiska, sociala och individualistiska perspektiv. Åbo 2005.

Religionsvetenskapliga skrifter utges av Åbo Akademi,
Religionsvetenskap, Fabriksgatan 2, FIN-20500 Åbo.
Red. Nils G. Holm. E-mail: nholm@abo.fi
Tel. +358-2-2154838 fax. +358-2-2154902.

ISBN 978-952-12-4180-2 (online)

ISSN 0780-1270
ISBN 952-12-1664-6

Åbo Akademis tryckeri
2006