

Nils G. Holm

RELIGIONSPSYKOLOGINS
GRUNDER



Religionsvetenskapliga skrifter nr 13

2002

Religionspsykologins grunder

Religionsvetenskapliga skrifter nr 13

Nils G. Holm

RELIGIONSPSYKOLOGINS GRUNDER

Åbo Akademi

Åbo 2002

ISBN 978-952-12-4171-0 (online)

Första upplagan 1985

Andra reviderade upplagan 1988

Tredje reviderade upplagan 1993

Fjärde reviderade upplagan 2002

ISSN 0780-1270

ISBN 952-12-1078-8

Åbo Akademis tryckeri

Åbo 2002

Innehåll

FÖRORD

1. INLEDNING	11
Vad är religionspsykologi?	11
Religionspsykologins framväxt	13
Religionspsykologin i Norden	17
2. RELIGION SOM SOCIALT FENOMEN	21
Symboliskt universum	21
Gruppens uppbyggnad och funktion	26
Ledarskapet	30
Anslutningsprocesser	33
3. RELIGION SOM UPPLEVELSE	41
Introduktion	41
Den religiösa erfarenhetens former	44
Sundéns rollteori	46
Exempel på rollteoretisk analys	54
Glossolali: exemplet Aina	56
Folkloristiskt material	61
Integrerad rollteori	63
Attributionsteorin	65
Copingprocesser	67
Kognitiva teorier	68
Mystik	70
Vad är mystik?	70
Kriterier på mystik	73
Intensiva upplevelser	78
Kemisk mystik	80
Fysiologiska mätningar	83
Sambandet psyke – soma	85
Automatisering – deautomatisering	89

4. RELIGION OCH UTVECKLINGSPSYKOLOGI	93
Introduktion	93
Religiösa mognadsstadier	95
Traditionsförmedlingen	97
Kognitiv utveckling	101
Moralisk utveckling	105
Psykosocial utveckling	112
Attachmentteorin	114
Religion och åldrande	116
5. RELIGION OCH PERSONLIGHETSPSYKOLOGI	123
Introduktion	123
Den sunda själen och den sjuka själen	125
Religiösa sentiment (helhetsmässig orientering)	127
Rollmänniska och läromänniska	132
Djuppsykologin	134
Psykoanalysen	134
Tillämpningar av psykoanalysen	140
Oidipuskomplexet	140
Narcissismen	144
Den analytiska psykologin	150
Jungs personlighetstypologi	150
Individuationsprocessen	152
6. RELIGION OCH MENTALHYGIEN	157
Introduktion	157
Mental hälsa	159
Religion – mental hälsa	160
Gudsbarnbarnsproblematiken	164
Pastoralpsykologi	168
LITTERATUR	173

FÖRORD

Föreliggande lärobok utgör ett försök att på ett enkelt och lättfattligt sätt presentera de elementära grunderna inom religionspsykologin. Då jag avsiktligt skrivit mycket kortfattat är det möjligt att framställningen på några punkter är för knapphändig. Denna brist avhjälpes dock vanligen genom den undervisning som brukar ges i ämnet på grundnivå. Många bilder och diagram kunde ha tillagts, likaväl som många illustrativa exempelberättelser. På denna punkt finns dock stor möjlighet för dem som fungerar som lärare att utvidga.

Religionspsykologin sådan den ter sig i denna lärobok går tillbaka på den utveckling ämnet fick i Sverige för några årtionden sedan. De flesta exemplen hämtas också ur det material som forskningen i Sverige bragt i dagen. Kännetecknande för utvecklingen kan sägas vara en balansering av djuppsykologiska insikter med socialpsykologiska synpunkter. Detta går tillbaka på centralgestalten Hjalmar Sundéns (1908-1993) forskningsinsatser och pedagogiska gärning i Uppsala.

Min förhoppning är att denna lärobok kunde användas som grundbok i religionspsykologi på akademisk nivå i Norden. Om den dessutom med behållning läses av den intresserade allmänheten, är jag så mycket gladare. Detta är den fjärde reviderade upplagan av boken. Jag har fått en hel del konstruktiv kritik på de tidigare versionerna och tar med glädje emot kritik även i fortsättningen.

Norrskata i augusti 2002

Nils G. Holm

1. INLEDNING

Vad är religionspsykologi?

Någon form av religion finner vi i alla mänskliga samhällen. Så långt tillbaka i historien som vi kan komma finns spår av dyrkan och religiösa riter. Religion kan studeras på flera olika sätt. Vi kan utforska den historiskt och försöka beskriva religionen inom en viss kultur under en given tidsrymd. Vi kan jämföra olika religiösa uttrycksformer i skilda kulturer, något som vanligen kallas religionsfenomenologi. Dessutom kan vi försöka sätta religionen i samband med sociala eller psykiska faktorer. *Religionspsykologi är vetenskapen om de religiösa uttrycksformernas förhållande till psykologiska processer och förlopp.*

Med religiösa uttrycksformer avses de olika sätt varpå religionen manifesterar sig i människans liv. De viktigaste av dessa är föreställningar, beteenden och upplevelser. **Föreställningar** (kognitioner) återgår på människans tankemässiga förmåga, något som är mycket särpräglade för människan som varelse. Att försöka förstå saker och ting samt att söka mening i livet kan sägas vara typiskt för människan. Inom religionen formas detta till myter, legender, gudsföreställningar, dogmer, teologiska system osv. **Beteendet** tar sig uttryck i riter och kultövingar. Dessa kan vara av både privat och kollektiv natur (bön, offer, recitationer, meditationer, musik, processioner osv.). Man kan säga att det är människans behov av dyrkan som här tar sig uttryck. **Upplevelserna** är det inre, individuella erfarenhetsområdet hos varje individ.

Det har att göra med det emotionella livet. Upplevelserna är av mycket olika art. En del är mycket starka och intensiva (mystik) och andra svaga och allmänna till sin karaktär. Nalkas vi religionen ur ett beteendevetenskapligt perspektiv kan vi *definiera den som de föreställningar, beteenden och upplevelser, vilka hos människan refererar till någon form av översinnlig eller metafysisk verklighet.*

Religionspsykologi som akademisk disciplin är vetenskaplig verksamhet. Vetenskaplig säger vi den forskning vara som syftar till att göra den mänskliga verkligheten rationellt begriplig för oss. Detta sker genom att vi använder logik, teorier, analys och olika metoder för materialanskaffning. Religionspsykologin är empirisk till sin natur. Det innebär att man försöker bygga sina slutsatser så långt det går på iakttagbart material. Detta tolkas, analyseras och studeras utifrån vissa teoretiska överväganden, vilka man ofta gjort i början av forskningsprocessen. Ibland har man till och med möjlighet att utföra regelrätta experiment. Då utgår man från en given teori och försöker falsifiera eller verifiera den hypotes man uppställt. Inom religionspsykologin har vi dock ganska litet av detta beroende på att det är svårt att experimentera med religion. Man stöter på etiska och praktiska hinder.

Religion tillhör dessutom de mest personliga och intima områden i människans liv. Man torgför i allmänhet inte sina andliga upplevelser hur som helst. Detta är ett faktum som i synnerhet religionspsykologen måste ta hänsyn till. Att forskaren nalkas religion så att säga utifrån kan vara en komplikation vid materialanskaffning. För den religiöse gäller nämligen andra förklaringsmodeller än för vetenskapsmannen. Denne måste därför alltid iakttaga en viss försiktighet. "Kulturimperialism" från vetenskapsmannens sida är både etiskt och teoretiskt oriktigt.

Religionspsykologin har mycket gemensamt med den allmänna psykologin. Den delar helt de vetenskapliga förutsättningarna. Psykologin kan sägas omfatta tre olika delområden. Först har vi de **psykologiska forskningsmetoderna** (experiment, test, observationer osv.), så de **teo-**

retiska utsagorna (t.ex. kognitiva teorier, socialpsykologiska teorier, djuppsykologiska teorier) och slutligen den **praktiska tillämpningen** av de psykologiska insikterna (terapi, pastoralpsykologi). De teoretiska utsagorna om människans beteende är beroende av olika filosofiska skolbildningar och av synen på människan i stort. Förklaringsmodellerna kan således vara av varierande art, t.ex. biologiska, sociala, kognitiva, djuppsykologiska. Var för sig förklarar teorierna viktiga frågor men att ställa någon framom den andra är svårt och ohållbart i längden. Tendensen att återföra psykiska förlopp på enbart biologiska och fysiologiska iakttagelser kallas **reduktionism**.

Inom vetenskapen arbetar man med olika målsättningar. Man kan sträva till att **beskriva** ett förhållande så noggrant som möjligt (deskriptioner). Man kan också försöka **förklara** en iakttagelse så långt det går. Det man då gör är att man sätter iakttagelsen i förhållande till mer allomfattande och meningsgivande teorier. Stämmer förklaringen skall vi också kunna göra **förutsägelser** (prediktioner) utgående från det fastställda. Vi har då kommit viktiga orsakssammanhang på spåren. Detta är av stor vikt för vetenskapen och för den som skall tillämpa de vetenskapliga resultaten.

Religionspsykologins framväxt

Religionspsykologin har sitt upphov i två viktiga vetenskapsgrenar som växte fram på 1800-talet. Den ena är den allmänna religionshistorien som vid mitten av 1800-talet fick ett anmärkningsvärt uppsving i länder som Tyskland, Frankrike och Holland. Den andra grenen är den allmänna psykologin som vid samma tidpunkt lösgjorde sig från filosofin. Psykologin fick två viktiga grenar. Den ena är den psykofysiologiska inriktningen på den europeiska kontinenten med företrädare som Wilhelm Wundt (1832-1930) och Oswald Külpe (1862-1915) och den andra den djuppsykologiska inriktningen vars främsta företrädare varit Sigmund Freud (1856-1939) och Carl Gustav Jung (1875-1961).

I USA fick religionspsykologin ett uppsving kring sekelskiftet 1900. Till de främsta representanterna hörde **G. Stanley Hall** (1844-1924), **E. D. Starbuck** (1866-1947) och **James H. Leuba** (1868-1946). Man intresserade sig i hög grad för omvändelsen som fenomen samt för mystiken. Den mest kända av de dåtida amerikanska religionspsykologerna blev emellertid **William James** (1842-1910). Han var egentligen filosof och psykolog, men kom också att intressera sig för religionen som fenomen. Hans forskningar på detta område presenterade han i sina berömda Gifford-föreläsningar åren 1901-1902. Dessa gavs år 1902 ut i bokform under titeln *The Varieties of Religious Experience*. Här behandlar han förhållandet mellan religion och fysiologi, vidare det osynligas verklighet, omvändelsen, mystiken och heligheten. För James var inte de teologiska systemen de viktiga i världsreligionerna utan de konkreta upplevelserna i form av visioner, auditioner bönesvar, räddning ur fara etc. Han var övertygad om att religionen är något mycket grundläggande i människans liv.

I Tyskland med omnejd fick den psykofysiologiska inriktningen en fortsättning i den s.k. Dorpat-skolan eller den "experimentella" skolan inom religionspsykologin. Inom den sysslade man med att i ett slags testsituation presentera religiösa texter för försökspersonerna och avlyssna deras associationer och minnesbilder av upplevelserna i samband härmed. Representanter för denna skolbildning är den tidigare nämnda **Oswald Külpe** samt **Karl Girgensohn** (1875-1925) och **Werner Grünh** (1887-1961). Grünhs stora arbete *Die Frömmigkeit der Gegenwart* (1960) kan sägas sammanfatta resultaten av denna forskningsinriktning. På nordiskt håll var dansken **Villiam Grønbaek** en eminent företrädare för denna inriktning.

I början av 1900-talet växte djuppsykologin fram i Europa. I flera betydande arbeten utvecklade **Sigmund Freud** sina teorier om det omedvetnas betydelse på människan. 1899 utkom hans första stora arbete *Die Traumdeutung*, som blivit något av en klassiker på området. Andra viktiga arbeten av Freud är *Totem und Tabu* (1913), *Die Zukunft*

einer Illusion (1927) och *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Genom dessa arbeten grep Freud aktivt in i debatten om religionens roll och betydelse i människans liv. Hans tolkning av religionen blev dock huvudsakligen negativ.

C. G. Jung var nervläkare och fick tidigt kontakt med Freud. Emellertid skedde en brytning mellan dem omkring 1912 och Jung gick sina egna vägar. Han blev intresserad av religionen och studerade ingående mytologier och riter i främmande religioner. Han såg stora likheter i strukturerna hos de stora religionerna och de uttrycksformer de fått i riter och myter. Han postulerade därför ett kollektivt omedvetet område hos människan. Viktiga arbeten av Jung är *Wandlung und Symbole der Libido* (1912) samt *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. I det senare arbetet ingår bland andra *Psychologie und Religion* (1942), *Das Wandlungssymbol in der Messe* (1942) samt *Antwort auf Hiob* (1952).

Andra världskriget kom att betyda ett stort avbräck i den religionspsykologiska forskningen i Europa. Flera företrädare fick emigrera från de tyskdominerade områdena. Också teologiska inriktningar som barthianismen (teologen Karl Barth 1886-1968) inverkade negativt på ett psykologiskt sätt att nalkas religion. Först så småningom har forskningen igen kommit igång. I Tyskland tog **Wilhelm Keilbach** i början av 1960-talet initiativ till återupplivandet av det äldre religionspsykologiska sällskapet. Detta var tvunget att upphöra med sin verksamhet på 1930-talet. År 1961 kunde *Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie* reorganiseras. Sällskapet ger ut årsskriften *Archiv für Religionspsychologie* (Archive for the Psychology of Religion). En annan tysk företrädare för religionspsykologin är **W. Pöll**. Han har skrivit ett översiktsverk benämnt *Religions-psychologie* (1974). I den tyska skolan har traditionen från Rudolf Otto och hans arbete *Das Heilige* (1917) spelat en stor roll. I det argumenterar han för religiöst a priori, dvs att religionen är en grundläggande kategori hos människan.

Också i Frankrike, Belgien och Holland har forskningen kommit i gång. I Paris verkar J. P. Deconchy som sysslat med barn och religion. I

Bryssel arbetade **André Godin** och i Leuven/Louvain **Antoine Vergote**. Den förre har bl.a. skrivit arbetet *The Psychological Dynamics of Religious Experience* (1985). Den senare har i flera arbeten behandlat gudsbildens samband med föräldrabiliden. I Holland har universitetet i Nijmegen blivit ett centrum för religionspsykologin. Här har bl.a. Jan van der Lans verkat. Han har i hög grad intresserat sig för den skandinaviska religionspsykologin och Sundéns insatser. Utgången från samma stad verkar J. A. van Belzen idag som professor i Amsterdam. Han har forskningshistoria som huvudintresse.

I USA fördes traditionen från William James vidare av forskare som **J. B. Pratt**, **R. H. Thouless**, **Gordon W. Allport** och **Walter H. Clark**. Man fortsatte med uppgifter som omvändelsen, mystiken och den mogna religiösa personligheten. Under senare årtionden har det utvecklats olika skolbildningar. Flera av dem har influerats av djuppsykologin. Representanter är **Paul Tillich** (1886-1965), **Rollo May**, **Erich Fromm**, **Carl Rogers** och **Erik H. Erikson**. Inom den s.k. humanistiska psykologin med representanter som **Gordon W. Allport** och **Abraham Maslow** sysslar man med frågor av livsåskådningsnatur. Också inom den transpersonella psykologin (Charles T. Hart och Robert E. Ornstein) tangerar man religiösa fenomen. Religionspsykologiska frågor får också sin belysning inom psykoterapin som i USA fått ett påtagligt uppsving. Här kan ytterligare nämnas namn som **D. W. Winnicott** (1896-1971) och **Anton T. Boisen** (1876-1965). Sigmund Freud flyttade till England under sitt sista levnadsår. Hans dotter Anna Freund verkade där under flera år.

Forskning av religionspsykologisk art finner man alltså idag på ett ganska vitt område. En tidskrift där forskningsrön kontinuerligt publiceras är *Journal for the Scientific Study of Religion* som utges av *Society for the Scientific Study of Religion*. Vidare bör den relativt nya tidskriften *The International Journal for Psychology of Religion* nämnas. Den började utkomma år 1991. Bakom den står en internationell redaktionsgrupp. Under senare år har flera religionspsykologiska översiktsverk utgivits.

Här kan hänvisas till böcker av L. B. Brown, vidare av C. D. Batson, W. L. Ventis, R. F. Paloutzian, R. W. Hood, B. Spilka, R. L. Gorsuch, M. J. Meadow, R. Kahoe, Edward P. Shafranske, James Jones, K. I. Pargament samt till den stora forskningsöversikten av D. M. Wulff, *Psychology of Religion. Classic & Contemporary* 1997.

Religionspsykologin i Norden

I Norden har religionspsykologin i huvudsak växt fram ur den allmänna religionshistorien. I flera universitet är detta ämne knutet till den teologiska fakulteten. År 1901 tillträdde **Nathan Söderblom** professuren i teologiska predikationer och teologisk encyklopedi vid Uppsala universitets teologiska fakultet. Han hade fått sin religionsvetenskapliga utbildning vid Sorbonne i Paris och var specialiserad på religionen i det gamla Persien. Jämsides med intresset för den allmänna religionshistorien utvecklade han också religionspsykologin. Berömd har hans distinktion mellan personlighetsmystik och oändlighetsmystik blivit.

I Uppsala förde **Tor Andrae** Söderbloms gärning vidare. Han intresserade sig i högsta grad för religionspsykologin. Han gav år 1926 ut det omfattande arbetet *Mystikens psykologi*. Andra tidiga företrädare för forskning av detta slag var **Efraim Briem** (Lund) som skrivit om pingströrelsen samt om stigmatiseringar och visioner, därtill **Sigurd Lindquist** som psykologiskt penetrerat indiska meditationsmetoder. I detta sammanhang bör även nämnas **Emmanuel Linderholm** som beskrivit pingströrelsen och dess första år i Norden. Professorn i religionshistoria vid Stockholms universitet **Ernst Arbman** har också i ett omfattande arbete *Ecstasy and Religious Trance* (1970) varit inne på religionspsykologiska frågeställningar.

I Danmark har vi några företrädare för ämnet. Till pionjärerna hör **Harald Høffding** och **J. P. Bang**. Den förre studerade de individuella religiösa erfarenheterna i relation till den historiskt givna traditionen och fastslog traditionens avgörande betydelse. Den senare har bl.a.

behandlat väckelserörelserna ur psykologisk synvinkel. Den tidigare omtalade **Villiam Grønbaek** behandlade i sin dissertation (1935) de sätt varpå individerna beskriver sina upplevelser. Han iakttog därvid ett antal förändringseffekter. Han har vidare skrivit om religiositeten hos konfirmander och hos åldringar. Religionspsykologin i Danmark har emellertid inte någon stark ställning. En intressant introduktion till religionspsykologin av **Birgitte Bech** (1989) bör nämnas i detta sammanhang.

I Norge är **Kristian Schjelderup** (1894-1980) en av pionjärerna. Han har skrivit om mystik och om indiska fenomen som askes och gudsbliivande. En annan pionjär var **Ejvind Berggrav** (1884-1959) som skrivit om den religiösa känslans roll i kristendomen. På senare år har pastoralpsykologin utvecklats i Norge. Företrädare är bl.a. Arne Anker Nilsen och Tor Johan Sørensen (Grevbo). Också inom religionspedagogiken och religionssociologin har viktiga religionspsykologiska bidrag getts under senare år. Här kan pedagogerna Oddbjørn Evenshaug, Dag Hallen och Ole Gunnar Winsnes nämnas samt sociologerna Pål Repstad, Knut Lundby och Olaf Agedal.

För Finlands del kan en forskare som **A. Voipio** nämnas. Han skrev 1928 om folkpredikanter och falska profeter. Han har intresserat sig för det typiskt finska fenomenet med kvinnliga sömnpredikanter. Bland tidiga arbeten kan ytterligare anföras Hans Ruins litteraturvetenskapliga studie *Poesins mystik* (1935) samt Jan Gästrins avhandling *De växandes religiösa liv* (1936). Från år 1965 har vi **Matti Luomas** översikt av religions-psykologins framväxt i allmänhet (*Uskonnonpsykologia eilen ja tänään*). Den är tillsvidare den mest omfattande översikten på området i Norden. Tyvärr har den aldrig blivit översatt till något mera internationellt språk.

Den allmänna religionsvetenskapen är relativt ny i Finland. Den första professuren i ämnet upprättades år 1962 vid det svenskspråkiga universitetet Åbo Akademi. Till denna professurs undervisningsområden hör uttryckligen religionspsykologin vid sidan av religionshisto-

ria. För närvarande innehar Nils G. Holm denna professur. I Åbo verkar också det privata *Donnerska institutet* som upprätthåller ett stort bibliotek samt särskilt värnar om forskningen i mystik. Serien *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* utges av detta institut. Flera av ämnena har varit religionspsykologiska, t.ex. schamanismen, mystiken och extasen.

Det finns ytterligare tre professurer i allmän religionsvetenskap i Finland, två vid Helsingfors universitet och en vid det finskspråkiga universitetet i Åbo (Turun Yliopisto). Vid båda dessa har avhandlingar med religionspsykologiskt intresse framlagts. Från Åbo kan nämnas Päivikki Suojanens dissertation *Saama, saamaaja, tilanne* (1978) som behandlar spontan predikans uppbyggnad och struktur samt Anna-Leena Siikalas *The rite technique of the Siberian Shaman* (1978), som analyserar schamanens beteende ur rollpsykologisk synvinkel. I Helsingfors har framlagts bl.a. Eila Helanders avhandling *To change and to preserve* (1986), som behandlar religiositeten hos en evangelikal studentgrupp på Trinidad, Raili Gothónis *Pitkääikaissairaana vanhuksen maailma ja uskonnollisuus* (1987, 'De långtidssjuka åldringarnas värld och religiositet') samt Helena Helves *Nuorten maailmankuva* (1987, 'De ungas världsbild'). Tillsvidare finns i Finland inga professurer enbart i ämnet religionspsykologi.

På finskspråkigt håll har intresset för religionspedagogik och religionssociologi blomstrat vid Helsingfors universitet. Man kommer där ofta också in på religionspsykologiska frågeställningar. Samma är förhållandet inom den praktiska teologin, särskilt själavården.

De senaste decenniernas utveckling i Sverige har varit betydande. **Hjalmar Sundén** hade år 1940 disputerat vid Uppsala universitet på en avhandling om filosofen Henri Bergson. År 1959 utgav han det omfattande arbetet *Religionen och rollerna*, som kommit att bli banbrytande i Norden. 1967 upprättades för Sundén en professur i ämnet religionspsykologi vid Uppsala universitet. Nu fick ämnet status och forskningen tog fart. Sundén själv har skrivit flera arbeten. Här kan

nämnas *Barn och religion* (1970), *Om ålderdomen* (1964), *Zen* (1967), *Den heliga Birgitta – ormungen som blev Kristi brud* (1973) samt *Persona och anima* (1981).

Sundén har blivit känd för sin s.k. rollteori för förståelsen av religiösa upplevelser. Senare ger jag en utförlig presentation av denna. De flesta av hans elever har också använt denna teori och på olika sätt fört den vidare. Det är dock av vikt att här framhålla att Sundén ingalunda enbart arbetat rollpsykologiskt med religion. Han har en bred infallsvinkel och har icke minst tagit fram djuppsykologiska frågeställningar.

Under Sundéns handledning har flera dissertationer framlagts. Thorvald Källstad har skrivit om John Wesley, Sven Stibe om den svenske djuppsykologen Poul Bjerres religionssyn, Johan Unger om den religiösa erfarenheten och Sundéns rollteori, Owe Wikström om ledningserfarenheten hos äldre, Thorleif Pettersson om retention (hur man minns) av religiösa upplevelser och Nils G. Holm om tungotalet och andedopet. År 1980 kom en avhandling av Nils G. Holmberth om gudsbarndarnsproblematiken. I Lund har Hans Åkerberg skrivit om Nathan Söderblom och hans religiösa upplevelser samt Antoon Geels om den svenske mystikern Hjalmar Ekström. Forskningen har senare gått vidare under Sundéns efterträdare Thorvald Källstad samt under den nuvarande professorn Owe Wikström ledning. Vid Uppsala universitet har även Valerie DeMarinis fått ställning som professor i religionspsykologi. Hon betonar gärna det tvärkulturella i förståelsen av människans upplevelser.

Vid universitetet i Lund gick forskningen vidare med Hans Åkerberg som företrädare. Han har pläderat för ett återupplivande av William James och hans insatser samt för en hermeneutisk och humanistisk psykologi. Antoon Geels har sysslat med mystikens och visionernas psykologi. Från och med höstterminen 1987 inrättades en professur i ämnet i Lund. Förste innehavare var Kurt Bergling. Idag svarar Antoon Geels för professuren.

2. RELIGION SOM SOCIALT FENOMEN

Symboliskt universum

All religion hör hemma i ett socialt sammanhang. Vi kan knappast tänka oss religion utan att en grupp individer är delaktiga av den. Redan definitionsmässigt brukar man därför fastslå att en enskild individs religiösa uppfattningar inte skall ses som religion, såvida denne inte delar dem med andra likasinnade. Därför är det synnerligen viktigt att studera religionen ur ett socialt perspektiv. Vi måste helt enkelt se på vilket sätt den sociala gemenskapen, gruppen eller det gemensamma meningssystemet inverkar på den enskilde individen. Detta religionspsykologiska intresse är till stora delar gemensamt med religionssociologin. Därför kan man inte heller dra någon skarp gräns mellan religionspsykologi och religionssociologi. Däremot är perspektivet vid frågeställningarna olika inom de två vetenskapsgrenarna. Inom religionspsykologin är huvudintresset riktat mot enskilda individer medan det inom religionssociologin är riktat mot grupper som helhet och deras beteenden i förhållanden till andra sociala storheter som ekonomi, politik, socialgruppsstillhörighet, urbanisering, sekularisering etc.

Inom den nordiska religionspsykologin har det sociala perspektivet spelat en stor roll. Detta beror ganska mycket på att Sundén starkt betonat de inlärningspsykologiska sidorna. Det som individen lär sig är huvudsakligen element ingående i den sociala gemenskapen. För att förklara och förstå religiositet bör man därför enligt Sundén alltid i

första hand fråga sig om individen inhämtat elementen via social inlärning. Vi kommer senare i samband med en mer ingående diskussion av upplevelserna att ta del av Sundéns rollteori och hans synsätt på religiositet.

Det religiösa livet kan huvudsakligen indelas i tre olika uttrycksformer eller dimensioner: föreställningar (dogmer), beteenden och upplevelser. Den sociala basen för alla dessa är synnerligen viktig. På trosföreställningsplanet (övertygelser) fungerar religionen som ett system som uttrycker människans mening och mål i livet. Denna sida har betonats av forskare som **Peter Berger** och **Thomas Luckmann**. De talar om att religionen fungerar som ett **symboliskt universum** med egna meningsgivande begrepp, symboler, riter etc. Den sociala basen som korresponderar mot detta meningsgivande system kallar de **plausibilitetsstruktur**. Varje religiös grupp, större eller mindre, håller sig med ett sådant system och låter nykomlingar genom en inlärningsprocess bli delaktiga av systemet. Då genomgår individen en **socialisationsprocess**, varigenom denne får kunskap om hur vissa händelser, beteenden och upplevelser kan och bör tolkas. Religionen som meningsgivande system skänker alltså svårförståeliga företeelser en betydelse eller gör dem åtminstone på något sätt acceptabla ur individens synvinkel. Religionen befattar sig framför allt med de stora livshändelserna: födelse, giftermål, pubertetsriter, sjukdom, olyckor och död. Varje religion försöker på något sätt komma till rätta med upplevelser av dessa moment i mänskligt liv. Religionen skapar en övergång – *rite de passage* – med betydelsebärande myter och riter.

Men religionen som socialt fenomen skänker inte människan enbart ett meningsskapande tankesystem. Den ger henne även **sociala roller** för beteendet. Varje samhälle är uppbyggt av ett stort antal beteendemodeller med viss varaktighet. Hit hör hur man betar sig som barn, som förälder, som lärare, som elev, vidare som glad, som sorgsen, som syndfull och som frigjord (frälst). Då vi växer upp övertar vi genom en inlärningsprocess dessa beteenden eller rollmönster. Vi ser dem

i funktion hos andra, vilket blir modellgivande för oss själva, då tiden är inne att själv gå in i rollen. Då vi övertar en sådan roll i den tekniska betydelsen sker det ofta helt spontant och i full uppriktighet. Vi spelar alltså inte upp den såsom man gör på teatern, där man har distans till de olika rollerna och medvetet spelar dem.

En roll finns sällan helt avskild i den sociala gemenskapen. I stället förekommer den i samspel med motroller av olika slag. När vi agerar inom givna rollmönster, t.ex. lärare – elev, präst – lekman, ledare – ledd, kontrolleras vårt beteende kontinuerligt genom det som motspelarna gör och säger. På detta sätt får vi en uppfattning om oss själva inom rollsystemet. Detta kallas **legitimering**. Vi blir trygga i våra rollutspel och känner oss hemma i gemenskapen. Det är alltså detta som sker då vi lever oss in i ett religiöst sammanhang och börjar känna oss hemma i en andlig gemenskap.

Religionen som socialt fenomen innebär alltså mycket förenklat ett meningsskapande trossystem och ett legitimerande rollsystem. Då vi växer in i en gemenskap av religiöst slag, får vi alltså förklaringsmodeller och handlingsmönster, som vi uppriktigt börjar använda som våra egna. Vi lär oss med andra ord trosinnehållet – bekännelsen – och vi lär oss riterna – gudstjänstlivet (liturgin, kulten). De ger oss också upplevelser på det rent personliga planet. Fungerar allt detta friktionsfritt erfar vi integritet – sammanhållning; vi upplever **identitet**.

Emellertid är det sociala samspelet kontinuerligt utsatt för störningsmoment, vilka kan äventyra trosstrukturen och rollmönstren. Dessa störningsmoment kan finnas i det som möter oss i omgivningen eller i individens egen personlighetsstruktur. Troskriser kan på detta sätt uppkomma. Dessa är egentligen vanliga och måste anses vara naturliga i ett pluralistiskt samhälle. Vanligen håller sig sociala grupper med någon form av mekanism som syftar till att få bort det störande, det onda. Inom religionerna fungerar syndabekännelse, avlösning, offer och utåtriktad aktivitet – missionsiver, ibland också krig – såsom sådana mekanismer. Gruppen kan på sådant sätt stärka sin sammanhållning och

göras hel igen. När det gäller det individuella helandet talar vi om terapi. Omhändertagandet av de andliga problemen kallar vi **själavård**. Den har en lång tradition inom kyrkan. Hit hör bl.a. bot och bikt.

Varje större samhälle och religion utgör ett övergripande symboliskt universum. Inom detta finner man en mängd olika uppdelningar – **substrukturer** –, vilka kan vara tämligen aggressiva gentemot varandra. Det vanliga är att man håller sig till den grupp och det symboliska universum som man växt upp med. Man bevarar på så sätt den psykiska stabiliteten. Stundom händer det dock att individer byter trosstruktur och beteendemönster. Detta kan vara en långvarig eller kortvarig process och den kan bero på en mängd olika faktorer i gruppen eller hos individen som psykisk enhet. Att övergå från ett symboliskt universum – ibland enbart substruktur – till ett annat och att byta rollmönster kallar Berger & Luckmann **alternation**. Detta begrepp kommer mycket nära det inom religionspsykologin ofta beskrivna fenomenet **omvändelse**. Omvändelse i egentlig mening innebär ett byte av trosstruktur och beteendemönster. Begreppet har även fått andra betydelser. Det kan inom vissa kristna sammanhang beteckna **avgörelse**, dvs. ståndpunktstagande (ofta med upplevelsemässig bas) för den sedan barndomen inlärd trosstrukturen. Man byter alltså inte åskådning i detta fall utan tar enbart ställning för det som man lärt sig som barn. Men omvändelse har också kommit att beteckna den ofta långsamma mognadsprocessen fram till en mer enhetlig och integrerad religiös trosståndpunkt.

Det ovanbeskrivna synsättet, som kallas *symbolisk interaktionism*, har under senare år kommit att spela en ganska stor roll inom nordisk religionspsykologi. Det beror på att det så väl låter sig förenas med det rollteoretiska tänkande som Sundén gjort sig till talesman för. Sålunda har Holm nyttjat det vid studium av pingströrelsen och de upplevelsestrukturer som man där kan finna. Vägen till att bli fullvärdig pingstvän går via olika upplevelsestadier. Det första är oftast den personliga omvändelsen – hos andra och tredje generationen avgörelsen. Genom

denna upplevelse accepterar man gruppen som sådan och får snabbt lära sig de betydelsefulla normerna och rollerna. Hit hör att man bör genomgå ett vattendop och ett andedop. Vattendopet sker på baptistiskt sätt genom nedsänkning och får betydelse som troshandling, vilken ansluter en till församlingen. Man får också lära sig nödvändigheten av ett andedop för att ens trosliv skall vara rikt och överflödande. Andedopet sker dock inte automatiskt eftersom det förutsätter en andlig nådegåva av Gud, oftast tungotalet. Gruppen håller sig dock med olika befordringsmekanismer – bön, förbön, handpåläggning etc. – för att individerna skall uppnå denna viktiga upplevelse. De flesta men inte alla pingstväänner blir också förr eller senare andedöpta. Jag återkommer senare mer till behandlingen av själva upplevelsen av andedopet.

Andra som använt sig av teorin om symbolisk interaktionism är Owe Wikström. Han studerade åldringars fromhet och upplevelsen av Guds ledning. En väl integrerad trosstruktur är förutsättningen för åldringars ledningserfarenhet. Vid sitt studium av mystikern Hjalmar Ekström nyttjade också Antoon Geels teorin för att tolka dennes successiva tillägnelse av en mystisk livsåskådning. Också Nils Gunnar Holmberth, som studerat religiös marginalitet, har dragit nytta av teorin. I sin doktorsavhandling från 2001 om bönen hos kristna och muslimer har Tomas Lindgren använt sig av den symboliska interaktionismen kombinerad med attributionsteorin, som vi senare återkommer till.

I en del andra arbeten kommer man att beskriva det symboliska universumet även om man inte använder just den termen. Sålunda har Eila Helander i sin doktorsavhandling om evangelikala studenter på Trinidad ingående beskrivit deras trosstruktur och deras sätt att upprätthålla den. I sin doktorsavhandling om ungdomarnas världsbild i en förstadsmiljö till Helsingfors är huvuduppgiften för Helena Helve att försöka teckna den trosstruktur eller världsuppfattning som tonårs-ungdomarna håller sig med. Icke oväntat är det så att olika element från olika åskådningar hos ungdomarna går ihop utan klar rationell

genomarbetning. Hon skiljer dock huvudsakligen tre olika typer av världsbild: en religiös, en magisk-metafysisk och en som innehåller ingredienser från vetenskapen och som skapas av massmedia (disseminated by science and created by the mass media). Anmärkningsvärt är att över en tredjedel av ungdomarna trodde på reinkarnationen på något sätt. I Finska Gallups undersökning från 1984 fann man att hela 17% av finländarna trodde på återfödelsen (senare undersökningar har betydligt lägre uppgifter). Orsakerna härtill är säkert många men influenserna från de nya religiösa rörelserna är en viktig sådan. I flera andra arbeten där man studerar barns och ungdomars livsåskådning kommer man in på uppbyggnaden av världsbilden. Här griper vi dock över till mer religionspedagogiska frågor vilka jag diskuterar närmare i avsnittet om religion och utvecklingspsykologi.

Gruppens uppbyggnad och funktion

Varje samhälle är uppbyggt av ett stort antal grupper. *En grupp är två eller flera personer med gemensamma normer och en därtillhörande rollfördelning.* Med normer avses beteenderegler, vilka uttrycker de för gruppen gemensamma värderingarna och deras specifikation (krav) för enskilda rollinnehavare. Med roller avses de typifierade handlingsmönstren inom en given grupp.

Grupperna kan indelas på olika sätt. En vanlig indelning är **primärgrupp** och **sekundärgrupp**. Med primärgrupp förstås en grupp som individen växer in i efter födelsen. Familjen är den vanligaste primärgruppen. Sekundärgrupper är sådana som individen kommer in i senare i sitt liv. Ofta har man då en viss möjlighet att välja mellan ett flertal sådana. Man brukar anse att primärgruppen är den betydelsefullaste för individens psykiska utveckling. Sekundärgrupper kamrater, gäng osv. – får betydelse i andra hand.

En annan indelning av grupper är **informella** och **formella** sådana. Informella är grupper som uppstår spontant, medan formella är grun-

dade av någon eller några. Man kan också göra skillnad mellan **medlemsgrupp** och **referensgrupp**. Medlemsgruppen är en storhet dit man hör personligen medan referensgruppen är något som man idealiserar eller tar avstånd ifrån på en distans ifrån den. Idealiserade referensgrupper synes ha stor betydelse särskilt för ungdomen, t.ex. popgrupper. Också inom religiösa sammanhang finner man ofta referensgrupper. Icke sällan söker man idealiserad andlighet i USA eller på andra orter inom lågkyrkliga och frikyrkliga kretsar i Norden.

Med **egengrupp** (in-group) avses en grupp där vikänslan är stark och där man faktiskt upplever sig höra hemma. Motsatsen är **främlingsgrupp** (out-group), till vilken man håller ett avstånd. Vi frälsta och de där ofrälsta, vi kristna och de där hedningarna, är uttryck för motsatsen mellan denna grupp-kategorisering. Inom religiösa kretsar är det ofta vanligt med tydliga främlingsgrupper, vilka man klart tar avstånd ifrån såsom varande i särskilt grad uttryck för den ondes verksamhet. Hit hör i vissa kretsar kommunistgrupper, terrorister, anhängare av hedniska religioner samt sexuellt avvikande grupper. Företrädare för sådana åsikter karakteriseras ofta av auktoritarianism och ridigitet.

Det är viktigt att framhålla att relationerna mellan olika grupper ingalunda med nödvändighet behöver vara dåliga. I de flesta fall fungerar grupper inom ett större sammanhang insatta i ett slags hierarkisk ordning. Sålunda finns det inom de kristna kyrkorna en mängd olika församlingar, föreningar och kretsar som alla ömsesidigt stöder varandra och tillsammans bildar en enhet. Ibland uppkommer dock, som vi vet, konflikter vilka kan vara destruktiva eller någon gång rent av uppbyggande.

De olika rollerna i en grupp är inte av exakt samma värde. De är i stället ofta insatta i en rangordning (hierarki) efter makt och inflytande. Detta kallas rollens **sociala position**. Ledarna – biskopen, påven, prästerna osv. – har självfallet de högsta positionerna medan medlöparna i den yttersta periferin har de lägsta. Vissa grupper håller sig även med "syndabocksroller", dvs. någon eller några personer får alltid uppbära

smäleik, kanske till och med bestraffning. Det förefaller vara så att samma personer i olika grupper tenderar att inta roller med liknande position. Detta innebär att vissa individer har lätt för att bli ledare medan andra igen lätt blir ledda.

Inom varje grupp av något mer bestående art kan man finna något som kunde kallas **mål**. Dessa mål kan vara helt ideala och knappast avsedda för att i egentlig bemärkelse uppnås. Kristna rörelser har ibland hela världens evangelisering som ett sådant idealt mål. Det gäller i synnerhet mången väckelserörelse. Andra mål är däremot mer realistiska och tar fasta på ett mer snabbt och möjligt uppnående. Att med några procentenheter öka inkomsterna år från år och att utvidga verksamheten i rimlig grad kan anses vara reella mål.

En av de viktigaste aspekterna på livet inom en grupp är **grupptrycket**. Det innebär en benägenhet att ta efter majoritetens eller ledarens beteende och mönster. Detta går mycket oförmärkt till. Nykomlingen eller den som står i underläge kanske inte alls märker hur snabbt han eller hon försöker anpassa sig till gruppnormerna eller åtminstone acceptera dessa. Starka ledare med stor auktoritet kan mycket snabbt få individer att likriktas och erhålla likartade värderingar och beteendemönster. **Auktoriteten** håller då kontroll på personerna genom olika medel som står till buds. Oftast kontrolleras medlemmarna genom **belöningar** av positivt slag (t.ex. välsignelse, gott bemötande). Men ibland kan **sanktioner** av bestraffningstyp komma ifråga (t.ex. kroppssaga, isolering, bötfällning, vägran att ge tillgivenhet).

Grupptrycket är beroende av hur stor makt ledarna och själva gruppen har inom ett samhälle. Är gruppen väl integrerad i samhället märks grupptrycket knappast alls för medlemmarna. Det följer då enbart helt normala socialpsykologiska mekanismer, som man normalt inte reagerar inför. Kommer däremot en grupp i konflikt med samhällets allmänna lagar och värderingar kan det hända att disciplinen måste upprätthållas med betydligt strängare regler. Religiösa grupper av detta radikala slag uppkommer då och då. Mycket känd blev i slutet av 1970-talet

den s.k. Guyana-rörelsen, som leddes av Jim Jones och som begick kollektivt självmord. I Norden har också förekommit rörelser av liknande slag. På 1920-talet hade vi i Finland en rörelse kallad Åkerblom-rörelsen efter ledaren och profetissan Maria Åkerblom. Rörelsen började som en väckelserörelse ledd av en somnambul profetissa. Snart radikaliserades den emellertid och kriminaliserades. Medlemmarna företog då ett slags "exodus" och flyttade till Helsingfors. Ledarinnan dömdes till fängelsestraff och trots att hon gjorde flera uppmärksammade rymningsförsök föll gruppen så småningom i sär under ledarens bortavaro. Av Gustav Björkstrand finns en dissertation härom.

Personer som inte vill vara konforma med den grupp de tillhör måste försöka förändra normerna inom den, bli avvikare eller helt lämna gruppen. Olika grupper är mycket varierande ifråga om toleransen av avvikare och oliktankare. Normerna kan med andra ord ha olika spelrum. En grupp med liten tolerans kallar vi **rigid**. Inom religionerna är det inte alls ovanligt med rigida grupper. Anser man sig ha fått en stor mission av Gud att fylla för hela mänsklighetens vidkommande och har man dessutom tillskansat sig maktbefogenheter, utvecklas rätt snart rigida drag. De konflikter som en oliktankare kan råka in i kan beskrivas som **kognitiv dissonans** i enlighet med Leon Festingers kända teori. Att under längre tid utstå dissonans anses svårt. Någon "lösning" åt det ena eller det andra hållet brukar förr eller senare komma ifråga. Så är t.ex. fallet med makar som har olika religiöst engagemang.

Roller med hög social position har hög **status** i gruppen och personer som innehar sådana får stor **prestige**. Det finns en benägenhet att övervärdera högstatusroller och att i stället nedvärdera lågstatusroller. För att upprätthålla högstatusroller brukar till dem fästas olika **status-symboler**. Dessa sammanfattar och uttrycker rollens värde inom gruppen ifråga. Det uppkommer med andra ord **hierarki**. Statussymbolerna syns oftast i klädseln: uniformer, mässkåpor, prydnader och medaljer. På religionens område är ofta dessa symboler väl utvecklade. Prästerskapet inom den kristna kyrkan har sedan länge delats in hierarkiskt

och de olika ämbetsdräkterna utgör tecken på den prestige innehavaren har i gruppen.

I flera av de skandinaviska studierna av religionspsykologisk eller religionssociologisk art kommer socialpsykologiska teorier i användning. Sålunda har Holm analyserat pingströrelsen och dess uppbyggnad efter allmänna socialpsykologiska och organisationsteoretiska modeller. Pingströrelsen i Norden har lösa formella band men fungerar ändå rätt väl. Detta kan tillskrivas den i alla fall höga normativa kontrollen av medlemmarna inom gruppen via välfungerande ideologi och auktoritetsstruktur. En latent styrmekanism finns i gruppen. Av Thorleif Petersson finns en studie om prästrollen. Han visar att präster i Sverige har motstridiga krav på sig, vilket yttrar sig i rollmotsättningar. Lekmännen har vissa förväntningar på prästen och prästerna själva ofta helt andra förväntningar. Att detta kan leda till missförstånd och kanske också handlingsförlamning från kyrkans sida är klart. Om prästrollen finns många nyare undersökningar bl.a. av Anders Bäckström.

Ledarskapet

Ledarskapet är en av gruppens allra viktigaste delar. Detta kan vara av olika slag. Grovt taget kan man dela in ledarna i tre olika kategorier: 1) **de auktoritära**, 2) **låt-gå-typen** (laissez-faire) och 3) de som syftar till att låta **gruppens gemensamma intressen och målsättningar komma till sin rätt**. De auktoritära ledarna utövar makt utan större hänsyn till medlemmarnas personliga intressen. De kan därför lätt förverka sitt förtroende och mista sitt ledarskap, såvida de inte har möjligheter till bestraffningsåtgärder. Kyrkans prästerskap i ett statskyrkosystem var i synnerhet under tidigare perioder benägna för ledarskap av detta slag.

De ledare som däremot bara låter det gå kan bli för eftergivna och finner snart att medlemmarna blir missnöjda på grund av att det inte finns någon fast hand. Motstridiga budskap utgår ofta från sådana.

Kyrkoledare i ett pluralistiskt samhälle kan hamna in i en sådan situation.

Ledare av den tredje kategorin söker modifiera sitt ledarskap så att hänsyn tas till medlemmarnas olika intressen samtidigt som de mål gruppen gemensamt uppställt beaktas. En viktig sak i varje grupp är att det finns god kommunikation mellan ledare och övriga medlemmar. Det behöver finnas återkopplingsmekanism – **feedback** – mellan ledarskapet och de övriga för att gruppen skall fungera väl.

Man kan också indela ledare i **expressiva** och **instrumentella** sådana. De expressiva ledarna är sådana som koncentrerar sig på att uttrycka emotionella, affektiva band. De instrumentella ledarna däremot representerar gruppen utåt, sköter sina uppdrag genom sakkännedom och rationalitet. I våra samhällen brukar familjen tas som exempel på dessa två typer. Moderns roll innebär oftast expressivt ledarskap medan faderns utgör instrumentellt sådant.

I en något större grupp är det vanligt att ledarskapet på något sätt formaliseras. En vanlig form idag är styrelse med ordförande, sekreterare, kassör etc. Styrelsen fungerar som **exekutiv**. Dess uppgift är att utföra de av hela gruppen uppgjorda planerna. Hela medlemskårens åsikter hörs vid ett årsmöte eller medlemsmöte. Ju mer en grupp har skrivna procedurregler desto mer formaliserad sägs den vara. I dagens byråkratiska samhälle tenderar även de olika religiösa väckelserna att foga sig i de organisationsmodeller som är gängse. Det är svårt nuförtiden för en intressegrupp – en väckelserörelse, missionsförening, ungdomskrets, nyreligiös grupp osv. – att fungera utan några formaliserande regler.

En viktig sak inom en grupp är hur man hanterar konflikter. Det kan uppkomma problem inom gruppen men också i förhållande till personer utanför den. Formaliserade grupper har oftast givna regler för hur konflikterna skall hanteras. Majoritetsbeslut på medlemsmöten är en vanlig regel. Minoriteten förväntas då foga sig i majoritetens beslut. Hänvisar man till fastslagna regler talar vi om **rationell-legal** auktoriti-

tet. Hänsför man emellertid argumenten på sedvänjor tidigare i gruppens historia talar vi i stället om **traditionell** auktoritet. Har vi ledare med stark personlig utstrålning, som leder i kraft av sina personliga gåvor, talar vi om **karismatisk** auktoritet. Informella grupper är mer beroende av ledarens personliga egenskaper. Sålunda börjar ofta en kult eller väckelserörelse med en eller några få starka personligheter. Indelningen i auktoriteter i dessa tre grupper går tillbaka på Max Webers insatser inom religionssociologin i början av 1900-talet.

Större grupper fordrar ofta fastare ledarskap. Smågrupper kan däremot fungera relativt fritt och enkelt. Man kan därför säga att i stora grupper säger färre personer mer, medan i mindre fler uttalar sig. Men det finns självfallet undantag från regeln. För att alla individer i en grupp skall kunna fungera någorlunda jämbördigt bör gruppen vara liten, kanske inte större än tio personer. Bli gruppen större förändras genast arbetssättet och den måste bli mer formaliserad för att äga bestånd. Någon eller några tar ledningen. Riktigt stora grupper som den evangelisk-lutherska kyrkan eller den katolska kyrkan kan man visserligen känna en viss gemenskap med, men få upplever sig ha en möjlighet till påverkan. Gruppen kan då bli ett slags idealgrupp, som man ser upp till. I stället kan man då känna delaktighet med en mindre formation inom den stora kyrkan, t.ex. en väckelserörelse, en lokalförsamling, en kommunitet, en orden eller ett annat kollektiv.

I sin studie av pingströrelsen i Svenskfinland har Holm analyserat ledningen inom denna rörelse utgående från nämnda kategorier. Pingströrelsen i Sverige hade under omkring femtio år en stor karismatisk ledare, Lewi Pethrus. Hans inflytande blev riktningsgivande inte enbart för pingströrelsen i Sverige utan i hela Norden. Men det är självfallet att en sådan stor ledare inte kan gripa in i alla små förhållanden ute i de enskilda församlingarna. Där måste predikanterna och de äldste utöva makt i kraft av sina av församlingen och ideologin givna befogenheter. En kombination av biblicism (fundamentalism), som ger and-

liga ledare stor auktoritet, och personliga ledaregenskaper hos enskilda individer blev då följd. Efter något årtionde kommer lätt ett traditionellt auktoritetstänkande in. Man hänvisar till att så och så har vi alltid gjort här i församlingen. Helt befriade från rationell-legal auktoritet kunde man dock ej vara, eftersom församlingarna också måste vara inregistrerade föreningar, vilka varit tvungna att följa föreningslagens stipulationer. En utveckling har skett så att de personer som sitter i den av föreningslagen föreskrivna styrelsen också samtidigt är äldste och alltså de som besitter andlig auktoritet i församlingen. Holms analys av maktstrukturen inom pingströrelsen följer i långa stycken den teoretiska modell J. A. Beckford presenterat (1975) och använt vid analysen av Jehovas Vittnen (1975a).

Anslutningsprocesser

Att bli medlem av en grupp går till på olika sätt beroende på en hel mängd faktorer i samhället och individen ifråga. Några av de viktigaste faktorerna finner vi i gruppernas uppbyggnad och arbetssätt. Då vi har att göra med religiösa organisationer brukar man grovt taget skilja mellan **kyrkor** och **sekter**. En kyrka är en organisation man föds till. Den är universell och omfattar en stor del av befolkningen i ett visst land. Sekter däremot är grupper med uttalade normkrav. Man föds inte in i dem utan man blir medlem genom ett personligt ställningstagande. Ofta är sekterna dessutom inriktade på att uppehålla en klar skillnad till samhället i övrigt. Sektmedlemmarna har därför ofta stränga etiska krav på sig. Icke sällan leds en sekt åtminstone i början av dess tillvaro av karismatiska personligheter.

Typologin kyrka – sekt har sitt ursprung i **Max Webers** forskning i början av 1900-talet. Senare har flere olika vetenskapsmän forskat vidare i typologiseringen av religiösa rörelser och tillagt ett antal kategorier, så att vi fått ett helt kontinuum från universell kyrka via

denomination och sekt till en lös gruppering som man kallat kult. **Denominationen** är mellanformen mellan kyrka och sekt. Den förekommer i pluralistiska samhällen, där flera religiösa organisationer finns sida vid sida. Denominationer respekterar samhällets värderingar och syftar inte till att skilja sig från samhället i övrigt. Metodismen och baptismen utgör typiska denominationer. Att närmare studera religiösa organisationers uppkomst, utveckling och utdöende brukar anses höra till religionssociologin. Här tangerar vi organisationerna endast i den mån de berör anslutningsprocesserna och psykologin i detta sammanhang. Härvid blir självfallet typen sekt den mest intressanta.

Under 1970-talet kom en våg av nyreligiösa rörelser till Europa. Många av dem hade indiskt eller annat främmande ursprung. Typologiskt måste flera klassificeras som sekter. Några av dem är dock lösa andliga gemenskaper och kallas då lämpligen **kulter**. (Observera att ordet kult också på svenska betyder ungefär gudstjänstliv.) Intresset för dessa nya rörelser blev genast stort från forskningens sida. Framför allt har man intresserat sig för hur värvningen av nya medlemmar går till. Idag föreligger en del forskningar härom. Mest har man dock intresserat sig för rörelser av tämligen exklusiv art. Man har bl.a. funnit paralleller till intensiv övertalningskommunikation, till och med s.k. hjärntvätt.

Teorierna rörande uppkomsten av nya rörelser och medlemmars anslutning till dem kan grupperas på olika sätt. En grupp teorier av lite äldre datum kan lämpligen kallas deprivationsteorier. De utgår från att individer har subjektiva upplevelser av att vara förfördelade på något område, dvs. de är **depriverade**. Man kan alltså vara depriverad på olika områden. De olika formerna är ekonomisk, social, etisk, fysisk och psykisk deprivation. Enligt **Glock & Stark** som använt sig av denna typologi är det så att ekonomisk, fysisk och etisk deprivation leder till sektliknande organisationer. Social deprivation tenderar däremot till att åstadkomma kyrkoliknande organisationer. Psykisk deprivation ger kulter.

En annan grupp av teorier ser inte till deprivationen i första hand utan söker efter strukturella spänningar mellan grupper i samhället. Finns gemensamma föreställningar och lyckas mobiliseringen av personer av likartade åsikter ges förutsättningar för nya grupperingar förutsatt att samhällets kontroll är sådan att det inte hindrar uppkomsten av nya kollektiv. Man antar ett slags tre-steps-skeende för anslutningen: 1) predisponerande faktorer, dvs. individernas behov och motiv, 2) upprättandet av kontakt mellan individer med likartade behov, vilket svetsar dem samman samt 3) anslutningsprocessen (commitment). Teorier av detta slag har Curt Dahlgren använt vid sitt studium av Maranata-rörelsens uppkomst i Sverige. Maranata var en utbrytning ur pingströrelsen i början av 1960-talet. Gruppen fick en stor publicitet bl.a. genom några TV-filmer från mötena samt genom dödsfall där medicineringen upphört efter förmodad troshelbrägdagörelse. Gruppen föll senare sönder och splittrades.

En forskning rörande anslutningsprocessen som haft betydelse i Norden är Luther P. Gerlachs och Virginia H. Hines beskrivningar. De inddelar processen i sju olika stadier. 1) Den **första kontakten** sker ofta spontant på gatan, i kamratkretsen eller något motsvarande. 2) Sektmedlemmarna försöker fästa nykomlingens intresse **på vissa behov**, t.ex. mening i livet, tidigare rörelsers andliga misslyckande, föräldragenerationens tillkortakommande. Det är ofta mycket allmänna saker som de flesta kan instämma i. 3) En inlärningsperiod följer där gruppens **positiva drag** så mycket som möjligt framhävs. Man knyter positiva affektiva band till nykomlingen. 4) Följande steg kallar dessa forskare beslutet att **ge upp den gamla** identiteten. Ett slags åtstramning äger nu rum, vilken syftar till 5) en **"brobränningsrit"**, dvs. en symbolhandling som talar om att nykomlingen är fullvärdig medlem, att denne tar ställning för det nya fullt och helt. Det kan vara fråga om en offentlig bekännelse, vittnesbörd, dop, andedop, bön osv. Genom en rit av sådant slag säger man farväl till det gamla livet, de tidigare kamraterna

och går in för att enbart hålla sig till gemenskapen i den nya gruppen. 6) Bekännelsen slås fast ytterligare och 7) gruppen stöder aktivt den nya medlemmen.

Att märka är att ju högre krav en rörelse har på sina medlemmar desto hårdare måste medlemmarna knytas till gruppen. Avviker dessutom åsikterna mycket från samhällets i övrigt, måste rörelsen fordra intensivt engagemang för att behålla sina medlemmar. I vissa fall kan därför anslutningsprocessen komma att likna det som man brukar beteckna hjärntvätt. Robert Lifton har beskrivit en anslutningsprocess av detta intensiva slag. Han pekar på den konsekventa miljökontrollen och på den "mystiska manipulationen". Detta innebär att saken framställs så för nykomlingen att denne blivit föremål för ett hemlighetsfullt, kanske gudomligt urval till den utvalda gruppen ifråga, vilken har en särskild mission att fylla här i världen. Dessutom talar Lifton om dessa rörelers stora krav på renhet i läran, något som kallas totalism, om fasthållandet vid den absoluta sanningen och om lärans giltighet framom individuella behov. Det blir "kollektivet" som måste bestämma. I vissa fall kan exklusiviteten gå så långt att man enbart räknar med den egna gruppen och dess existens. Allt det andra finns så att säga inte på riktigt. Det tillhör på sin höjd det ondas sfär, och det bör ju förgöras så snabbt som möjligt. För exklusiva religiösa rörelser är det just resonemang av denna typ som motiverar till kriminalitet och andra för samhället oacceptabla handlingar.

Det är att observera att de gruppsykologiska processerna av omtalat slag i mildare former förekommer inom alla grupper i vårt samhälle. Enbart det extrema utnyttjandet av processerna mot individernas egna intentioner brukar anses vara förkastligt. Här kan man jämföra med den s.k. Guyana-sekten som år 1979 begick kollektivt självmord i en beträngd situation.

För att sakralisera och transcendera kultiska upplevelser ? ge deltagarna en upplevelse av övernaturlighet ? kan rörelser ha olika metoder.

Grovt taget kan man dela in dem i följande tre grupper: 1) de **rituellt-mystiska** (sakramentalisering), 2) de **rationellt-förstående** (undervisning och predikan) samt 3) de **karismatiskt-övertalande** (eldiga predikningar, profetia, tungotal etc.). Den första gruppen förekommer vanligen inom de stora kyrkorna där man genom sakrament och rituella handlingar söker nå en transcendent upplevelse. Den katolska och den ortodoxa kyrkan kan sägas representera denna kategori. Den andra gruppen företräds kanske bäst av lutherska kyrkan och andra samfund där undervisningen och predikan är centrala. Man söker övertyga genom rationella argument eller åtminstone försök i den riktningen. Den tredje gruppen företräds av sekter och evangelikala rörelser där de karismatiska elementen är i förgrunden. Pingströrelsen är en typisk rörelse där upplevelser av religiöst slag åstadkoms genom intensiv övertalning och karismatik. När rörelsen nu blivit cirka hundra år gammal har visserligen de ursprungliga metoderna i viss mån urvattnats men icke desto mindre idealiserar många ännu de dramatiska effekterna. Den idag världsvida karismatiska rörelsen bör också räknas till den tredje gruppen.

Övertalningskommunikation kan vara av olika slag. Är den snabb och utan hänsyn till individernas personliga förmåga att bearbeta informationen, närmar den sig det som kallas **suggestion** och **propaganda**. Någon alldeles skarp gräns mellan vanlig inläring och propagandistiska effekter finns ej. Båda nyttjar i stort sett samma socialpsykologiska mekanismer. Propagandan renodlar dem och önskar påverka individen utan individuell nyansering. Den syftar därmed till manipulation. Skall propagandan gå fram bör den nyttja starkt emotionella budskap, ständigt upprepa vissa saker och växla från det ena till det andra. Den skall vidare knyta an till åhörarnas allmänna värderingar och kunskap, dock utan att låta en fördjupning i individuell takt ske. Den bör vidare visa fram endast ett viktigt alternativ samt få individen att inse att detta är den enda möjligheten till räddning. Masseffekter (processioner, demonstrationer),

sång och musik kan ytterligare stärka övertalningskommunikationens effekter. I större väckelsemöten finner man ofta exempel på användningen av sådan kommunikation.

Övertalningskommunikation fungerar ofta bättre om den utgår från personer med stor auktoritet. Sådan tillskrivs vanligen personer som kommer från "större sammanhang", dvs. ofta från länder där det andliga livet idealiseras på något sätt. I våra nordiska sammanhang är det inte sällan då fråga om USA. Förhandsförväntningarna hos publiken blir större ju mer positiv information den fått på förhand. Dagens snabba masskommunikation gör att vissa ledare snabbt kan förse med stor auktoritet. Så var fallet t.ex. med den kände amerikanske evangelisten Billy Graham. Han predikobesök förbereds ofta länge och noggrant av lokala organisatörer. Människoskarorna strömmar till och blir delaktiga av skeendet som man då redan på förhand är positiv till och har förväntningar på. De som är beredda på budskapet och mötets karaktär förefaller också få ut något av sammankomsterna. I det långa loppet är det emellertid ganska få nya medlemmar som på detta sätt knyts till andlig gemenskap. Från slutet av 1970-talet har vi en studie härom kallad *Billy Graham i Göteborg*. I den analyserar Thorleif Pettersson enkätmaterial rörande Grahams besök i Göteborg 1977, där det bl.a. konstateras att nyrekryteringen utanför samfundsgränserna är begränsad vid sådana massmöten.

I Finland tilldrog sig Niilo Yli-Vainio i slutet av 1970-talet en auktoritet av liknande slag. Hans möten väckte intresse bl.a. därför att människor vid beröring av honom föll till marken liksom avsvimnade för en kort stund. Detta omkullfallande var då ett relativt nytt fenomen i vår nordiska miljö men har kvarstannat som ett slags andlig "nådegåva" hos andra predikanter. I anglosaxisk miljö torde det vara känt åtminstone sedan 1700-talets stora väckelser. Det förklaras ganska lätt som ett suggestivt fenomen där förhandsförväntningarna och den aktuella emotionella laddningen får stor betydelse.

Fungerar en anslutningsprocess väl blir medlemmen fast knuten till gruppen ifråga och upplever i de flesta fall **integritet**. Denne får sig då en given roll tilldelad eller föreskriven. Det socialpsykologiska skeendet kan också beskrivas så att en **fullt utbildad religiös struktur** utvecklas hos individen. Då man genom social inläring blir delaktig av en grupps normer och ideal får man därmed en struktur inkodad i sitt nervsystem. Man får ny kunskap och fasta beteendemönster. Små tecken i gruppgemenskapen kan då utlösa en fullödig och stor upplevelse. Individen har fått minnesmaterial som kan aktualiseras i predikningar, sånger och liturgi överhuvudtaget. Man har egna tidiga andliga upplevelser som man minns och som aktualiseras då någon annan talar eller sjunger. På detta sätt upplever åtminstone den mogna individen och åldringen ofta mening och glädje. Sett ur detta perspektiv förstår man varför religiösa rörelser ofta återkommer till samma teman och bibliska motiv. I vittnesbörd och predikningar upprepas inte sällan likartade upplevelser, vilka för nykomlingen inte säger mycket men vilka genom anknytningsmaterial för den trogna medlemmen får genomgripande betydelse och emotionell vikt.

På detta sätt har Hjalmar Sundén beskrivit den positiva sidan av gruppidentifikation och gruppkommunikation. Gordon W. Allport talar i detta sammanhang om **social facilitation**. Motsatsen är **svagt utbildad religiös struktur**. Den leder till förvirring och ångest hos individen. Sålunda kan religiösa grupper med speciellt idealiserade upplevelsemodeller t.ex. omvändelse vid botbänken, tungotal, "liikutuksia" (inom laestadianismen), spela upp ett register av uttryck och erfarenheter, vilka för den innanförstående får full mening och betydelse men vilka för den utanförstående med svagt utbildad religiös struktur enbart framstår som meningslösa och okontrollerade uttryck.

3. RELIGION SOM UPPLEVELSE

Introduktion

De religiösa upplevelserna har utgjort religionspsykologins särskilda forskningsområde sedan slutet av 1800-talet. *Med religiösa upplevelser menar man inre erfarenheter av andligt slag, vilka av den upplevande på något sätt sätts i förbindelse med en verklighet bortom det jordiska.* Upplevelserna är den individuella och personliga sidan av det sociala samspillet. De har alltid en unik karaktär hos varje enskild individ även om de kan likna andras erfarenheter på många plan.

Upplevelserna kan vara av mycket olika intensitet. Rätt vanliga upplevelser är erfarenheter av Guds ledning, kallelseerfarenheter, omvändelser, en känsla av dom och förkastelse, visioner, auditioner, taktila upplevelser osv. De upplevelser vilka är av större intensitet hänförs ofta till begreppet mystik. Typiska mystiska upplevelser är erfarenheter av enhet med det gudomliga eller övernaturliga, den bortre verkligheten. Kännetecknande är dessutom att individen förlorar känslan för tid och rum för en kortare stund. Man förlorar så att säga jaget. Mystiken är ett fenomen som religionsvetenskapen återfunnit i alla stora religioner. Vi återkommer senare till en närmare behandling av fenomenet.

Religiösa upplevelser har ibland betecknats som höggradig emotionalitet. Självfallet innefattar upplevelserna alltid ett moment av känsla, emotion, men de är inte enbart av detta slag. Vanligt är att individen

genom en intensiv religiös upplevelse får ny kunskap och ny insikt. Religiösa upplevelser refererar därför till människans hela förmåga att ta emot intryck och bearbeta dem. Här kommer inlärningspsykologiska, kognitiva, emotionella, perceptionspsykologiska och andra sidor in.

Att forska i religiösa upplevelser är svårt av många orsaker. För det första kan vi aldrig direkt nå upplevelsen. Den är ju alltid något ytterst personligt och inompsykiskt. Vi måste alltid nå upplevelsen på indirekt väg, t.ex. genom en persons berättelser, genom iakttagelser av den upplevande, genom mätningar på olika delar av kroppen osv. Den andra svårigheten som uppkommer är frågan om hur man skall tolka upplevelsen som vi fått fatt på. Om vi ser en individ medvetlös vet vi ej säkert om människan är sjuk och behöver hjälp eller om tillståndet är uppkommet genom intensiv meditation och försjunknenhet. Om vi får berättelser, nedskrivna eller muntliga, om en upplevelse, måste vi ställa oss kritiska till berättelsen och fråga oss om det är något självupplevt i den eller om det är ett återgivande av memorat eller sägner. Allmänt antar man att ju förr (efter upplevelsen) en person berättar om en upplevelse desto mer autentisk är den. Hinner det förflyta längre tid mellan upplevelsen och återgivandet av den kan sekundära faktorer påverka den. Det behöver inte vara fråga om medveten förfalskning utan vanligen är det fråga om naturlig bearbetning i minnet av upplevelsen. Beroende på yttre omständigheter vid återberättandet "efter-rationaliserar" man alltid i viss mån erfarenheten.

En viktig religionspsykologisk uppgift är att undersöka hur man minns religiösa upplevelser **retention**. I Norden har denna retentionsforskning i viss mån uppmärksamats. Pionjären på området är Villiam Grønæk som i sin doktorsavhandling från år 1935 kommit in på denna fråga då han studerat hur människor beskriver sina religiösa upplevelser. Han räknar med fyra allmänna tendenser hos berättaren. Den första kallar han ordningstendensen. Den innebär en benägenhet att gruppera upplevelseinnehållet efter ett visst mönster. Den andra kallar Grønæk intellektualiseringstendensen, dvs. ett behov av att i efter-

hand rationalisera och åstadkomma reda i beskrivningen. Den tredje kallar han på danska tendensen att "udviske det funktionelle". På svenska kunde man kanske tala om tendensen att låta det egna engagemanget avta. Den fjärde tendensen Grønbæk talar om är benägenheten att konstatera resultatet, dvs. att i efterhand sätta in upplevelsen i ett meningssammanhang och hålla fast vid det. För Grønbæk var det nödvändigt att undersöka dessa efterrationaliseringstendenser eftersom han stödde sina psykologiska forskningar på protokollmaterial, dvs. nedtecknade berättelser i anslutning till något stimulus ofta i form av en religiös berättelse. Denna metod kallas "den experimentella" och var karakteristisk för den s.k. Dorpat-skolan inom religionspsykologin.

Thorleif Petterssons doktorsavhandling från 1975 tar upp liknande problem som Grønbæk behandlade fyrtio år tidigare. Pettersson arbetar med experimentell design och önskar undersöka i vilken riktning minnet av upplevelser bearbetas. Han testade först hur människor föreställde sig vissa religiösa föremål t.ex. krucifix. Därefter presenterade han för dem sådana föremål men av ytterst ovanligt slag. En tid efter själva upplevelsen ifråga undersökte han ytterligare minnesbilden därav. Undersökningsinstrumentet utgjordes av semantisk differentialeknik. Det som Pettersson kunde visa var att man minns i enlighet med de förväntningar man har på ett visst fenomen. En aktuell upplevelse placeras in i det mönster man har från tidigare. Den antar därmed alltmer allmänna drag. Det särpräglade i en upplevelse har alltså en tendens att försvinna och slätas ut.

Petterssons undersökning behandlade inte starka och genomgripande upplevelser. Då Holm undersökte upplevelser i samband med tungotal fann han att personer i början av pingströrelsens tid i Finland omtalat att de vid ett specifikt tillfälle börjat tala i tungor. Emellertid var man då inte klar över andedopsteologin. Senare när man fått kunskap om denna sak, efterrationaliserade man upplevelsen av tungotalet som den egentliga andedopserfarenheten. En intensiv upplevelse fick alltså i efterhand nya kvaliteter då den kognitiva beredskapen blev

större. Holm fann också att sådana stora genomgripande upplevelser som andedöpet först var svårt att formulera i ord. Sedan när man en gång lyckats med detta hade man en tendens att återberätta upplevelsen med ungefär samma formuleringar. Detta gällde också över flera årtionden. Man kan därför säga att det finns en tendens till att återberätta berättelsen av upplevelsen. Detta gäller åtminstone då man fortfarande står inom samma referensram och inte känner behov av att omtolka alltsammans. Utforskandet av hur man minns religiösa berättelser och återger dem är ett mycket viktigt forskningsområde, där det ännu återstår många uppgifter.

Den religiösa erfarenhetens former

Tidigare har framhållits att religiösa upplevelser kan vara av väldigt olika art och att deras intensitet kan variera avsevärt. För att få ett grepp om hela detta fält har man inom religionspsykologin sökt klassificera erfarenheterna. Man har försökt göra s.k. taxonomier över den religiösa erfarenhetens former. I Sverige är det främst Johan Unger som i sin doktorsavhandling sysslat med frågan. Innan vi tar del av hans schema skall jag dock presentera Glock/Starks taxonomi.

Charles Y. Glock och Rodney Stark (1965) uppfattar religiös erfarenhet huvudsakligen som en interaktion med något övernaturligt – "some sense of contact with supernatural agency" (s. 41). Erfarenheterna av sådan interaktion placeras de in i en skala där graden av intimitet, frekvens och komplexitet ingår som variabler. Skalan kommer således att representera en utveckling från det mindre intima och komplexa till det mer intima och komplexa och från det mer frekventa till det mindre frekventa. I taxonomin finns fyra huvudgrupper och en del undergrupper.

Den första huvudgruppen kallar de **bekräftande** upplevelser (confirming). Erfarenheter av denna grupp är alltså de mest frekventa. De är också de minst intima och de minst komplicerade. Det finns två typer

av dem. Den ena är en allmän känsla av helighet, t. ex. inför gudstjänster och heliga rum. De är svårdefinierade men karakteriseras av att människan känner en allmän närvaro av det gudomliga. Den andra typen är mer specifik och kännetecknas av att människan blir medveten om det gudomligas närvaro på ett konkret sätt. Det kan vara fråga om prästers och predikanterns aktivitet, sång och musik eller ett särskilt ord av något slag.

Den andra huvudgruppen kallar Glock och Stark upplevelser av **(böne)svar** (responsive experience). Denna skiljer sig från den första genom att människan inte endast upplever "personen bortom" utan också erfar att denne uppmärksammar individen och ger ett svar. De räknar med tre underkategorier: 1) erfarenheter av frälsning, t.ex. omvändelse, 2) erfarenheter av under (mirakel), t.ex. helbräddagörelse och 3) erfarenheter av straff, t.ex. känsla av fördömdelse.

Den tredje huvudkategorin är de **extatiska** upplevelserna. De innefattar de två tidigare nämnda kategorierna men avviker från dem genom sin större grad av intimitet och komplexitet. De förekommer därför mindre ute bland folk i gemen.

Den fjärde huvudgruppen är **uppenbarelsen**. En sådan erfarenhet kännetecknas av att det gudomliga tagit hand om personen, givit honom ett särskilt meddelande om sina avsikter och handlingar. Upplevelsen brukar leda till profetiska uttalanden. Uppenbarelsen kan indelas i tre underkategorier: 1) ortodoxi – heterodoxi (frågan om uppenbarelsen är i enlighet med de trosnormer gruppen omfattar), 2) upplysningar – uppdrag (frågan om karaktären i meddelandet: är det en information av kommande händelser eller vad som skall göras i dagens värld) och 3) personlig – allmän (frågan om adressaten är en enskild individ eller en hel grupp).

Glock och Stark gjorde sin taxonomi på grundval av ett stort antal i USA insamlade data. De fann att religiösa erfarenheter inte alls är så ovanliga som man ibland kanske föreställer sig. Ofta är sådana upplevelser av integrerande karaktär för individen ifråga. Något som vi inte

vet är i hur hög grad de olika kategorierna förekommer bland olika slags kristna, t.ex. katoliker, ortodoxa och lutheraner. Tillsvidare föreligger inga omfattande kartläggningar över frekvensen av olika religiösa upplevelser inom olika kyrkor.

Unger (1976) behandlade religiösa upplevelser framför allt som perceptioner (varseblivningar). Detta skedde i konformitet med Sundéns s.k. rollteori, som vi tar del utav i följande avsnitt. Han fann stora paralleller mellan de religiösa perceptionerna och de estetiska eller etiska uppfattningarna. På basen av ett insamlat upplevelsematerial konstruerade han en taxonomi för perceptioner av Gud:

- 1) Guds närvaro. En upplevelse av att Gud, Jesus eller annat är tillstädes och "finns vid min sida".
- 2) Guds handlande. En upplevelse av att Gud helbräddar, räddar ur fara etc.
- 3) Guds kallelse. En upplevelse av att Gud kallar människan till en ny och särskild uppgift.
- 4) Guds gestalt. Visioner av Kristus och andra centrala gestalter inom religionen.
- 5) Gud som totalitet. En upplevelse av att Gud blir ett med naturen och en själv. Människan känner sig omfamnad, buren, svävande inne i Guds oändliga rymd eller i hans famn.

Sundéns rollteori

Vid studiet av religiösa upplevelser innebär Sundéns rollteori en konsekvent betoning av den heliga traditionens betydelse och inläringen av denna. Sundén utvecklade sin teori i viss polemik mot den äldre tyska skolan, enligt vilken det gällde att "skala" av känslorna alla yttre attribut för att nå fram till den ursprungliga "urrysningen", vilken uppfattades som grunden för allt religiöst liv. Man tänkte sig gärna att det var en känsla av helighet som var det fundamentala i de religiösa upplevelserna (jfr R. Otto). Sundén räknade i stället med att de religiösa

erfarenheterna i mycket hög grad får sin förklaring utgående just från de upplevelsemoment som ingår i den heliga traditionen. Det gäller därför enligt honom att studera hur en individ mottagit den religiösa traditionen, hur den bevarats hos honom och hur den aktualiseras i livets skiften. För att beskriva och förklara detta tog Sundén över begrepp från varseblivningspsykologin och inlärningspsykologin.

Att **varsebli** (percipiera) något betyder att uppfatta det, lägga märke till det och bli medveten om det. De vanligaste kanalerna för varseblivning är våra sinnesorgan: ögon, öra, näsa, mun och känsel. Genom dessa sinnesorgan tillförs oss information från omgivningen. Denna information kallar vi **stimulus** eller **incitament**. Genom olika experiment har man kunnat visa att våra sinnesorgan ingalunda kan ta emot all information som finns utanför oss. Egentligen är det en mycket liten del av informationsflödet som kan nå oss genom våra sinnesorgan. Men ytterligare tillkommer ett faktum: inte ens all den information, som kunde tas emot av oss, uppfattas och blir medvetandegjord för oss. Om vi reser på en landsväg i en bil, ser vi inte allt som är möjligt att se. En del av oss lägger märke till vägskyltar, andra ser åkrar och deras jordmån, andra igen ser skogarna och deras kvalitet. Inom oss sker ett urval av all den information som kunde nå oss utifrån. Detta urval är beroende av en hel mängd olika faktorer inom oss.

Den person som i exemplet ovan framför allt ser vägskyltarna är troligen chauffören. Han måste på grund av sin uppgift lägga märke till dem. Vi säger då att han har **beredskap** för urval av visst slag. Har chauffören emellertid kört vägen ofta, uppmärksammar han inte på samma sätt vägskyltarna som första gången. Han har i stället fått en vana, vilket gör att han har speciella förväntningar på hur trafiken skall löpa. Beredskapen är med andra ord förstärkt genom tidigare inläring, vilken lagrats i hans minne, i hans nervsystem. Har man sådan lagrad erfarenhet behöver man inte iakttaga allt på samma noggranna sätt som första gången utan det mesta går på rutin. Endast det som avviker från det bekanta väcker då ens uppmärksamhet.

En sak som ytterligare påverkar vårt urval av information är motiven, det som inom psykologin kallas **motivation**. Motiven är ofta av emotionellt slag. Är vi hungriga har vi hög beredskap för att uppfatta information som reducerar vår hungerkänsla, är vi törstiga varseblir vi lätt stimuli som kan göra att vi släcker vår törst.

Motiven kan indelas på olika sätt. Man brukar tala om organiska motiv, dvs. sådana som är medfödda, t.ex. hunger, törst, sexualitet. Sociala motiv är sådana som är huvudsakligen inlärd. Hit hör aktivitetsmotivet, kontaktbehovet, prestationsbehovet och maktbehovet. Alla dessa och en mängd inlärd motiv samt kombinationerna av dem påverkar vårt sätt att välja information och varsebli omgivningen.



Bild där man kan se två olika damer

Det är ganska lätt att påvisa att de stimuli som når t.ex. vårt synorgan inte tolkas lika från fall till fall. Det finns ett flertal bilder som är dubbeltydiga och som brukar användas inom psykologin för att illustrera detta. Dubbeltydigheten kommer sig av att vissa allmänna gestaltungs-lagar blandats så att önskad effekt uppkommer. Ibland kan det hända att man inte alls får någon mening i en bild innan man får kognitiv hjälp, dvs. får en allmän beskrivning av vad man bör se i bilden. I sådana fall måste alltså meningsstrukturen först ges människan på ett kognitivt plan, det språkliga, för att stimulit skall kunna gestaltas till begriplig helhet i vårt nervsystem.

Detta varseblivningspsykologiska faktum nyttjar Sundén i sin rollteori. För att vi skall varsebli något måste vi alltså först ha en beredskap för det. Det måste föreligga någon form av tidigare inläring av modeller, vilka hjälper oss att strukturera komplicerad och mångtydig information. För stunden aktualiserade motiv påskyndar själva tolkningsprocessen och styr ibland konkret i en viss riktning.

Enligt Sundén är ytterligare en sak viktig: **rollerna**. Såsom av föregående kapitel framgått talar man inom socialpsykologin om roller, dvs. beteendemodeller, som vi använder och lär oss i den sociala gemenskapen. Sundén menar att dessa roller inte alltid behöver vara socialt givna modeller utan att de lika gärna kan vara litterära, **mytiska**, berättelser. Om det i en helig berättelse ingår redogörelser för hur en individ umgåtts med Gud kommer denna redogörelse att fungera som ett strukturerande rollmönster, vilket kan övertas i ett speciell situation som fordrar ett alternativt sätt att uppleva. Det typiska för religionen är enligt Sundén en interaktion mellan människa och Gud (eller andra övernaturliga storheter). För samspelet med dessa övernaturliga väsen har religionerna färdigt formade modeller. Dessa finns vanligen nedtecknade i de heliga skrifterna. Där berättas om hur personer umgåtts med Gud och hur Gud reagerat. Då en människa i en viss religiös tradition inhämtar berättelserna ur den heliga historien, lär hon sig därmed modeller för umgänge med det supranormala. Det finns inte

bara modeller och roller för den mänskliga parten utan också för Gud och det övernaturliga. Det handlande som en given religiös tradition tillskriver Gud är alltså Guds roll psykologiskt sett. Det särpräglade för religionen är alltså **interaktionen**, umgänget, med Gud enligt givna roller som sanktionerats av traditionen ifråga. Denna behöver inte alltid vara nedtecknad utan kan även förekomma i muntlig form. Ett handlande som i en viss berättelse tillskrivs Gud är ofta av specifikt slag, t.ex. dom, förlåtelse, kärlek. Genom kombination av flera berättelser om Guds handlande utvecklas hos människan något som man kunde kalla den generaliserade rollen Gud. Med annan terminologi kunde man tala om gudsbilden.

Förutsättningen för religiös upplevelse är alltså enligt Sundéns rollteori en inlärningsprocess, där specifika roller både för människan och Gud ingår. Ju mer välinövad en religiös tradition är desto större sannolikhet finns för övertagande av ett visst rollbeteende. Men för att en upplevelse skall komma till stånd hos en människa fordras dessutom såsom sagts en **motivation** härför. Motivationen är oftast av det slaget att människan upplever sin situation som brydsam, ångetsfylld, svår och därför medvetet eller omedvetet söker sig ett alternativt sätt att reda sig.

Har en människa således roller inhämtade ur den religiösa traditionen, befinner hon sig dessutom i en livssituation där motivation för ett alternativt, icke alldagligt, upplevande finns, kan en specifik roll ur den heliga traditionen aktualiseras för henne så att hon **övertar** den mänskliga partens roll i berättelsen. Ofta finns det då någon motsvarighet mellan den egna situationens dilemma och berättelsen ifråga. Sker detta övertagande – medvetet eller omedvetet – **upptar** människan samtidigt Guds roll i sitt sinne. Det innebär att det handlande som i en viss religiös berättelse tillskrivs Gud aktualiseras och fungerar som tolkningsmönster för den information som nu når individen. Den upptagna gudsrullen kommer alltså att strukturera varseblivningsfältet så att en alldeles specifik upplevelse uppkommer hos individen. Rolltagandet kommer att resultera i en religiös upplevelse med emotio-

nella, beteendemässiga och kognitiva funktioner. Människan upplever då verkligheten på ett "nytt" sätt, ett ickevardagligt sätt. Principiellt sett, menar Sundén, är det ingen skillnad mellan en sådan religiös upplevelse och våra all dagliga erfarenheter. Det är alltid fråga om ett urval av information och om en bearbetning av den i vårt psyke efter redan inhämtade modeller. Huvudskillnaden är enbart den att de all dagliga erfarenheterna blivit rutin för oss.

Det bör framhållas att något slaviskt upprepande av rollerna inte äger rum vid ett rolltagande. Individuellt varierar och blandar man modellerna, vilket ger varje enskilt rolltagande specifika kvaliteter.

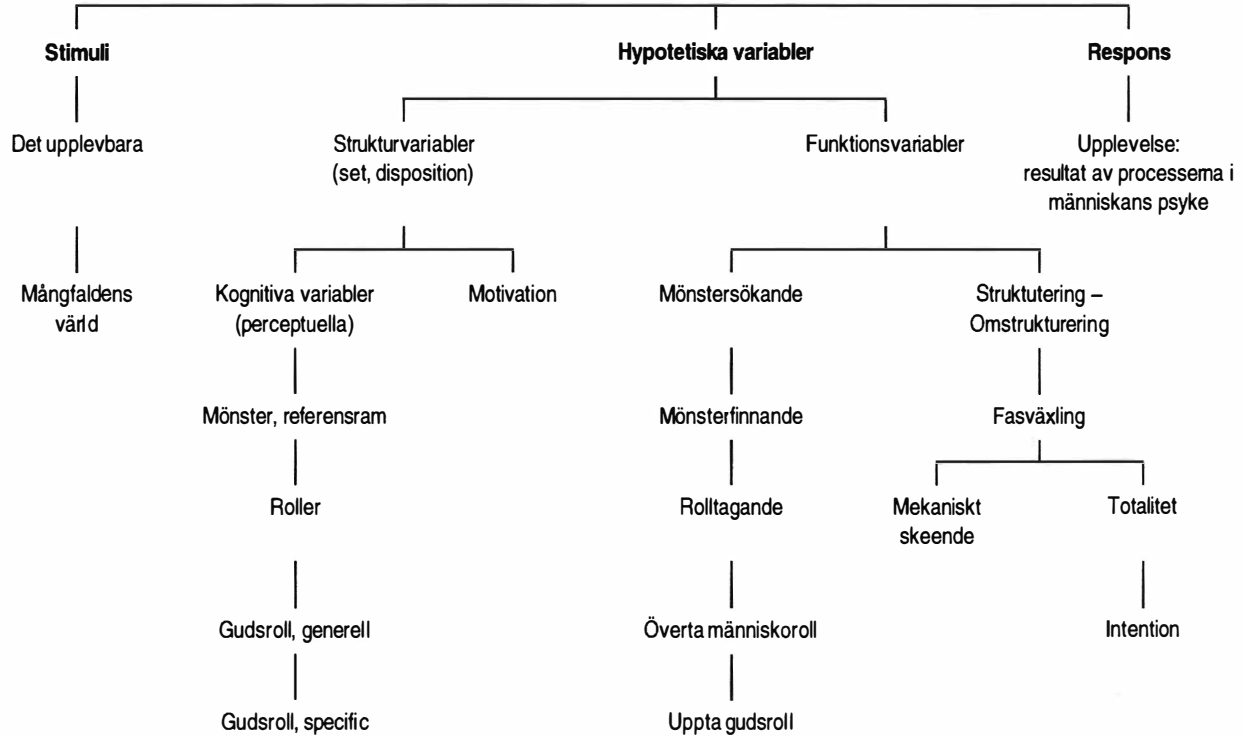
En upplevelse av religiöst slag är ofta av kortvarigt slag. Det innebär att den intensiva erfarenheten är av övergående art. Självfallet kvarstår upplevelsen som ett minne hos individen med alla de konsekvenser det får för beteendet och tankelivet. Bytet till ett mer vardagligt och profant sätt att uppleva världen kallar Sundén **fasväxling**. Det finns med andra ord komplementära tolkningsmodeller av det som vi kallar verkligheten. Ett exempel härpå är en kvinna som upplevde ett "stjärnfallet" en vinternatt. Hon var i tvivelsmål om det finns någon Gud överhuvudtaget och upplevde sin situation ytterst negativ. I sin förtvivlan bad hon då en bön om att Gud skulle låta en stjärna falla då hon gick ut på kvällen. Då hon kom ut föll inte enbart en stjärna utan otaliga. Detta upplevde hon då som ett kraftigt tilltal från Gud. Gud brydde sig om henne och finns till. Nästa dag såg hon på stjärnfallet på ett annat sätt. Det var ju naturligt eftersom jorden befann sig i ett meteoritbälte. Hon hade då växlat från en religiös upplevelsesituation till en mer all daglig och profan sådan. Denna kvinna kunde behålla båda tolkningsmodellerna sida vid sida inom sig. Ibland går inte det utan de blir sinsemellan konkurrerande och hotar ta ut varandra. Då kan personen ifråga hamna in i tvivelsmål och kris. Frågan om varför två eller flera tolkningsmodeller hotar varandra är en intressant fråga som kan belysas både filosofiskt och psykologiskt. Människor kan ha olika kapacitet att tåla till synes motstridiga upplevelsestrukturer inom sig.

Kännetecknande för upplevelser av religiöst slag är enligt Sundén att individen upplever **intention** och **totalitet**. Intention betyder att individen erfar ett viljemässigt handlande bakom själva fenomenet. Människan tillskriver Gud denna intention. Totalitet innebär att individen vid själva upplevelseögonblicket erfar ett slags helhet, en enda allomfattande kärlek eller något liknande. Vid själva upplevelseögonblicket är alltså alternativa sätt att tänka och uppleva uteslutna. Allt förefaller vara insatt i ett givet helhetssystem, den gudomliga planen eller Guds vilja med människan.

Sundéns rollteoretiska analysätt har kommit att få rätt stor användning i nordisk forskning. Thorvald Källstad applicerade detta synsätt på John Wesley och hans upplevelser på 1700-talet. Bibelmodellerna var i detta fall tydliga. Owe Wikström skrev sin doktorsavhandling om åldringars erfarenhet av Guds ledning. Vid deras tolkning var det vanligt att finna bibelberättelser som modeller samt en generaliserad gudsroll som allmän tolkningsmodell. Vid sin analys av andedopsupplevelsen använde sig också Holm av den sundénska rollteorin. Ytterligare kan nämnas att Hans Åkerberg använt teorin vid sin tolkning av centrala upplevelser hos den tidigare ärkebiskopen i Uppsala Nathan Söderblom. Thorleif Pettersson använde teorin som en allmän förståelseram vid studiet av religiös retention, vilken tidigare framhållits. Johan Unger analyserade i sin doktorsavhandling religiös perception, något som också tidigare nämnts. Han formaliserade även Sundéns rollteori och uppställde ett schema för denna. Det schema som här återges går tillbaka på hans men är något reviderat. I sin doktorsavhandling *Psykos och religion* (Åbo 1991) använder Pertti Järvinen rollteorin för att förstå schizofrena patienters religiösa upplevelser.

Av forskare utanför Norden kan nämnas två som nyttjat Sundéns rollteori. Den ena är holländaren Jan van der Lans som genom experimentellt förfarande visat att det rollteoretiska synsättet har fog för sig. Han studerade upplevelser i samband med meditationsövningar. De som mediterade över givna texter hade också upplevelser mer i

Schema:



anslutning till just dessa texter. Den andra är amerikanaren Donald Capps som nyttjat teorin vid förståelsen av John Henry Newmans religiösa utveckling samt vid tolkningen av begärande bön (petitionary prayer). Här kan ytterligare nämnas minnessvolymen över Sundéns gärning *Sundén's Role Theory. An Impetus to Contemporary Psychology of Religion* (Religionsvetenskapliga skrifter nr 27, 1995) där bl.a. J. A. van Belzen har en artikel om rollteorin i förhållande till narratologin (vetenskapen om hur man berättar) och Hans Stifoss-Hanssen som relaterar den bl.a. till attributionsteorin (beskrivs senare).

Exempel på rollteoretisk analys

Sundén har själv använt sitt rollteoretiska grepp på ett flertal exempel. Här kan jag enbart ta fram några få i största korthet. Vi börjar med exemplet James Nayler. Han levde i mitten av 1600-talet i England. Han hade deltagit i arméns strider av religiösa skäl och var efter hemkomsten från kriget djupt besviken över det negativa resultatet. År 1652 upplevde han i ensamhet under bar himmel en märklig händelse: "Jag gick vid plögen och tänkte på ting som hörde Gud till. Då förnam jag plötsligt en röst: 'Gå ut från din släkt och från ditt fädernehem.' Och ett löfte gavs mig därvid. Jag fröjdades övermåttan att jag hade fått höra Guds röst som jag sedan min barndom bekänt men aldrig förnummit."

De ord Nayler hörde återfinns i berättelsen om Abrahams flyttning till Kanaans land. Nayler identifierar sig alltså med Abraham och upp-tar samtidigt Guds roll vilken kommer att strukturera varseblivnings-fältet för honom. Nayler överger hustru och barn och ger sig ut som profet i dåtidens England. Han kommer in i många svårigheter men upp-tar roller ur Bibeln och kan på detta sätt antecipera (föregripa) Guds handlande med honom. Genom det som sedan verkligen händer honom "kontrollerar" han Guds handlande. Då överensstämelsen är

stor blir han helt förvissad om att han som motspelare har den verkliga, levande, Abrahams och Isaks Gud.

Det andra exemplet är Max Dauthendey. Han var en tysk diktare som vid krigsutbrottet 1914 befann sig på resa i Söderhavet. Han blev genom kriget förhindrad att åka hem och uppehöll sig på ön Java där han dog år 1917. Att man vet något om hans sista år beror på att hans dagboksanteckningar återfunnits.

Dauthendey var som vuxen ateist och hade inte mycket till övers för kristendomens Gud. Isoleringen på Java ledde dock till att han började läsa Bibeln, i synnerhet Davids psalmer. Han skriver: "Lördag 30 juni 1917. --- Idag på morgonen då jag läst Davids psalmer 50 och 60 gick en insikt upp för mig. Jag förstod att det finns en personlig Gud. Tre veckor före min femtioårsdag erhöll jag denna uppenbarelse, kring vilken jag allt sedan mitt 20:nde levnadsår, alltså i trettio år, grubblat och tvivlat, sökt grunder för och slutligen nått fram till. Vilken härlig visshet om målet har icke idag dragit in i mitt hjärta, i min ande, i min kropp."

Om man läser psalm nr 50 finner man ord som återger en roll för en människa i nöd samt en roll för Gud. Vers nr 15 lyder: "äkalla mig i nöden, så vill jag hjälpa dig, och du skall prisa mig." Psaltartexten erbjuder alltså identifikationsmöjligheter för den person som är i nöd. Är behovssituationen (motivationen) dessutom likartad är sannolikheten för identifikation och rolltagande så mycket större. Så var uppenbarligen fallet med Dauthendey. "Då hans egen inlevelse i de mänskliga rollerna blir fullständig, blir även den talande Guden en upplevd verklighet", skriver Sundén.

Ett tredje exempel är Robert Oppenheimer som ledde den första atombombssprängningen den 16 juli 1945. Minuterna före var Oppenheimer nervös. Men då sprängningen ägt rum slappnade han av och berättar själv om att han i detta ögonblick erinrade sig två rader ur det indiska diktverket Bhagavadgita: "Jag döden är, som spränger världarna, bidande en stund, då de för domen mognat." Sundén framhåller att då

dessa versnader aktualiserades för Oppenheimer var det inte längre en "teknisk situation" som förelåg utan det var i stället Bhagavan (guden Krishna) som trädde fram och talade. En religiös situation hade inträtt, en fasväxling ägt rum.

Glossolali: exemplet Aina

I en svensk veckotidning berättar Aina följande för några år sedan:

På 50-talet började jag tillhöra en pingstförsamling. Sedan flera månader tillbaka hade jag bett till Gud om att få uppleva Andens dop. En kväll, när min familj sov och bara jag låg vaken, såg jag plötsligt ett starkt ljussken vid dörren. Först blev jag förskräckt och undrade vad detta kunde vara.

Då fick jag se Jesus komma in. Han hade en vit, fotsid klädnad med ett stort rött band runt ena axeln. På fötterna hade han sandaler. Håret var axellångt och brunaktigt. Hela gestalten utstrålade kärlek.

Han kom långsamt in i rummet och närmade sig min säng. När han sträckte ut handen för att lägga den på mitt bröst, såg jag tydligt ärrer efter spikarna.

En ström av glädje genomfor min kropp. Han talade ett mjukt klingande språk, som jag inte förstod. Och han log ett så obeskrivligt vackert leende. Så gick han ut genom dörren igen.

Den natten sov jag inte. Låg bara och undrade vad detta sällsamma kunde betyda.

Kvällen därpå var det bönemöte på församlingen. Först tänkte jag inte gå, för jag hade en blixtrande huvudvärk. Men hur det var, så gick jag i alla fall.

Under mötets gång kände jag, att om jag ber nu, så händer något. Jag hade aldrig tidigare bett högt på något möte men nu bad jag en kort stapplande bön. Just när jag tänkte sluta, hände det: jag började tala ett språk, som jag aldrig hört förut. Försökte sluta prata, men det gick inte. En av församlingsborna hörde mig och sade: "Nu är du döpt i Anden."

Denna händelse har varit till stor glädje och välsignelse i mitt liv.

Berättelsen omfattar två olika upplevelser: visionen av Kristus och andedopsupplevelsen. Som framgår väntade Aina på Andens dop. Inom pingströrelsen är andedopet en efterlängtdad upplevelse som var och en bör bli delaktig av för att leva ett rikt andligt liv. Aina var med andra ord motiverad för en specifik upplevelse av religiöst slag.

Visionen av Kristus hade Aina på kvällen. Att fastställa om det fanns något verkligt incitament (någon form av ljus) som trängde in i Ainas sovrum är självfallet omöjligt så här efteråt. Otänkbart är det i varje fall inte att en ljusstråle sökt sig in i hennes rum. Ljuset gestaltar sig emellertid till en vision av Kristus, vilken Aina både ser och hör. Jesus beskrivs i för det mesta kända termer inom protestantisk kristendom. Det är den gängse bilden av Jesus hon återger. Med största sannolikhet får vi anta att Aina inhämtat modeller för Jesus ur bl.a. Bibeln men också ur olika bildframställningar som kan finnas i kyrkor, som tavlor på väggarna, i glansbilder och i böcker. I omkring hundra år har Jesus framställts som en god herde med lång fotsid klädnad, ofta med skägg och långt hår. Praktiskt taget var enda en inom den protestantiska kristendomen har inhämtat denna modell för bilden av Jesus. Vid en vision fungerar modellen gestaltande, vilket också ger möjlighet till identifikation av gestalten ifråga.

Under bönemötet dagen efter gjorde Aina något hon aldrig tidigare gjort: hon bad offentligt. Sannolikt bidrog visionen till att Aina fick mod att be. Bönen övergick så småningom i tungotal. Den av Aina länge åtrådda upplevelsen inträdde nu. Aina kunde uppleva sig som andedöpt. En församlingsmedlem hjälpte henne med identifikationen som döpt i Anden.

Ainas upplevelse liknar mycket de som Holm analyserat i sin doktorsavhandling. Holm analyserar där dels bandupptagningar från flera hundra möten inom pingströrelsen, dels intervjumaterial med flera tiotal pingstvännen. Han konstaterar att man kan tala om rollen "den i Anden döpte". Den återgår på bibliskt stoff framför allt Apostlagärnningarna och Korintierbrevet. Där omtalas tungotalet och dopet i den

helige Ande. En mytisk roll finns med andra ord för en upplevelse av detta slag. För fundamentalistiskt orienterade kristna vilka önskar återuppliva urkristendomens erfarenheter blir denna bibliska modell eller roll av avgörande betydelse. Men denna mytiska roll finns inte enbart som sådan. Den förekommer även utformad i församlinglivet eftersom det finns en konkret andlig miljö att tillgå. Det är inte ovanligt – åtminstone var det tidigare så – att människor träder upp som tungotalare under möten och enskilda sammankomster. Den mytiska rollen har alltså fått en social förankring. För nykomlingarna är det därför lätt att lära sig modellerna. Det är att märka att andedopet är den stora händelsen för pingstvännerna. Att bli föremål för Guds utgjutande av Anden på ett överflödande sätt är det viktiga. När sker då denna utgjutelse?

För de allra flesta kommer upplevelsen just i samband med att man övergår till att tala tungor. Hur kommer man då att börja tala tungor?

Enligt pingstvännernas ideologi är tungotalet en gåva som Gud ger människan då han finner för gott. Människan bör be om gåvan och taga emot den i ödmjukhet och tro då stunden är inne. När är en sådan stund inne?

Egentligen döper Gud en människa i Anden och ger tungotalet då hon bitt därom. Praktiken visar dock att många människor kan få vänta länge på andedopet, ibland till och med årtionden. Vi kan säga att tungotalet kommer över en viss persons läppar i det ögonblick de befordrande faktorerna får överhanden över de hämmande. Till de befordrande hör att Gud vill ge tungotalet, vidare förböner med handpåläggning och uppmaningar till att ta emot i tro. Till de hämmande hör att man inte vill ha ett tungotal som är falskt, dvs. inspirerat av den onde eller av människan själv. Det skall vara ett äkta sådant. Personers olika grad av självkontroll och hämningar att ge sig ut på något okänt hör också hit. Vidare är åldern en hämmande faktor. Ju högre ålder desto svårare tycks man ha att börja tala i tungor.

För varje enskild individ finns således en optimal situation då tillfället är lägligt för beteendet glossolali. I två tredjedel av fallen i Holms studie skedde övergången till tungotal i förbönssituationer ofta med handpåläggning av någon ledande person. I en tredjedel skedde det i ensamheten, ofta i samband med att man gick till sängs på kvällen. I sådana fall måste man som befordrande faktorer även räkna med avspänningseffekter vid dagens slut.

För en person som kommit i kontakt med andedopsteologi utbildas således snabbt en vänteroll: "den på Anden bidande". Då situationen för den enskilde gestaltas på optimalt sätt övergår man till beteendet glossolali. Detta blir incitament som likt nyckeln öppnar dörren in i rollen "den i Anden döpte". När man själv hör tungotalet – och när andra intygar detta – då träder man in i det fulla rolltagandet och upp-tar samtidigt rollen Gud vilken då strukturerar upplevelsefältet så att man också erfar tungotalet som inspirerat av Gud. Det blir Guds nådegåva till människan. Psykologiskt sett är tungotalet ett beteende som ingalunda är omöjligt för människan. Barn och ungdomar kan med lätthet härma olika språk. I det religiösa sammanhanget bör dock inte beteendet komma alltför lätt, för då upplevs det inte som en länge åtrådd och av Gud inspirerad upplevelse. Ju mer efterlängtd upplevelsen varit desto starkare tycks den också gestaltas för den enskilde. Alltför lätt åstadkommet tungotal synes ge anfäktelser och tvivel på att det var äkta, av Gud ingivet. I sådana fall måste i efterhand trosstrukturen stärkas bl.a. genom förnyelseupplevelser och intygande av andliga ledare att upplevelsen varit äkta.

Återgå vi nu till exemplet Aina kan vi således konstatera att hon en längre tid levt rollen "den på Anden bidande". Visionen under natten och steget till att våga be i gudstjänsten gjorde att situationen för Aina blev optimal: hon övergick till beteendet glossolali. Bönemötet blev just för henne den lägliga stunden. Tungotalet som kom över hennes läppar och som av församlingsmedlemmen tolkades som tecken på

andedopet, blev alltså det yttre incitament som öppnade rollen "den i Anden döpte" för Aina. Mot denna svarade rollen Gud, vilken lärt henne att Gud ger tungotal i samband med sin utgjutelse av Anden. Denna roll Gud upptog alltså Aina och det var alltså den som gestaltade hela hennes upplevelsefält. Aina upplevde faktiskt tungotalet som en gåva av Gud. Rolltagandet förde alltså med sig även de emotionella effekterna av glädje och välsignelse.

Sundéns rollteori innebär alltså att man ser på andedopsupplevelsen huvudsakligen som ett perceptionsfenomen. Själva glossolalin och dess inträde måste tolkas på annat sätt. Utgående från lingvistiska studier av glossolalin har Holm dragit slutsatsen att tungotalet är ett tämligen " normalt " beteende hos människan. Barn har lätt för detta men den sociala inläringen för med sig att man som vuxen får hämningar mot att använda " abrakadabra " -språk. I grunden har dock människan förmåga här till. Enbart i speciella situationer – barnlekar, jazz, extas – tillåter sig vuxna detta beteende. Mest framträdande i modern tid är emellertid användningen av detta slags språk just inom pingströrelsen och under senare årtionden den karismatiska rörelsen. Här ges alltså talet en funktion och en form. Funktionen är alltså nyckeln till andedopsrollen och det speciella bönspråket. Det är nämligen vanligt att pingstvännerna efter själva andedopsupplevelsen ofta använder tungotal i den privata bönen. I sådana situationer får tungotalet också en funktion som avspänningsmedel i stil med vad meditation och kontemplation kan ha. Huvudsakligen kommer tungotalet att ha en positiv influens på individen.

Formen för tungotalet är självfallet rätt individuell. Holms undersökningar visade i alla fall att tungotalet mycket långt är uppbyggt på grundval av glossolalistens eget modersmål. Alla de vanliga språkliga ingredienserna i modersmålet stod att igenkänna. Dock var den språkliga strukturen förenklad och uppbyggnaden av talet liknar i många fall poesi med många allitterationer och assonanslikheter. Ibland lånar dock glossolalin element från främmande språk och kan i sådana fall

faktiskt få stora likheter med verkligt existerande språk. En noggrann analys visade dock att sådan glossolali inte för fram ett begripligt budskap på vanligt sätt. När någon förstått sådan "xenolali" måste man räkna med kompletterande faktorer i den hörandes eget nervsystem. En annan sak är sedan att glossolali från samma geografiska område i stort sett liknar varandra. Detta beror som sagt till stor del på modersmålets gemensamma bas men också på att man uppenbarligen lär sig glossolali av varandra. Det finns så att säga tungotalsdialekter inom pingströrelsen och den karismatiska väckelsen.

Folkloristiskt material

Inom den folkloristiska forskningen söker man fastställa det folkliga berättelsematerialets typer genom genreanalys. Genrer är t.ex. myt, saga, legend och sägen. En typ som undersökts rätt mycket under de senare åren är memoraten. *Med memorat förstår man en berättelse som har rikligt med individuella drag och som återger en personlig upplevelse.* Memoraten kan med tiden förändras och övergå till att bli berättelser av andra genrer.

I samband med behandlingen av memorat har Lauri Honko utfört analyser av hur en sådan berättelse kommer till stånd. Hans analys har gemensamma drag med det rollteoretiska greppet som Sundén presenterat men det finns också en hel del olikheter. Honko har huvudsakligen arbetat med folkloristiskt material som kommer från finsk-ugriskt språkområde. Jag återger i korthet en analys som Honko utfört.

Den supranormala upplevelsen beskriver Honko på följande sätt:

Om kvällen går en man för att värma upp rian. Han är ganska trött, eftersom eldningen pågått i två dagar utan avbrott. Han är ensam ansvarig för torkningen av säden; han måste övervaka lagringen av kärvarna, han måste lyckas med att hålla temperaturen på rätt nivå och ombesörja vädringen. Ugnen får dock ej bli för varm, eftersom det naturligtvis föreligger eldfara. Han måste se till att t.ex. lekande

barn inte trampar omkring i säden eller att tjuvar stjäla den tröskade säden. När han sitter vid elden, vill han sträcka ut sig ett ögonblick. Mot sin vilja slumrar han till. Plötsligt hör han logdörren knarra och tittar dit: där står en gammal man med grått skägg i vit dräkt, och tittar ogillande på honom. I samma ögonblick försvinner denna varelse. Mannen går till dörren; utanför i snön finns inga spår. Mannen ser in i ugnen; elden håller på att slockna. Han lägger på ved och beger sig genast till huset. Där berättar han händelsen för de andra. De funderar på denna händelse och kommer fram till slutsatsen, att rået kom till den som eldat för att väcka honom, därför att elden höll på att slockna.

Att torka säden var en viktig uppgift för mannen. Det var förbjudet att somna då och inte sköta sina sysslor. Detta är ett viktigt normkrav. Att mannen ändå somnade skapade konflikt hos honom. Det utlösande ljudet var dörrens knarrande. Det var välbekant för mannen men nu föreföll det honom främmande och det väckte honom. De dåliga belysningsförhållandena (skymning rådde) underlättade visionens fram-brytande. Mannen hade av traditionen lärt sig att råets uppgift var att vaka över dem som utförde sina sysslor på gården. Han hade alltså klara kognitiva modeller för en supranormal erfarenhet. Motivationen sammantagen med modellen (rollen) utlöste så en vision hos honom. Han såg en man med grått skägg som såg ogillande på honom. Nästa ögonblick var allt borta. Perceptionen restrukturerades, återgick till ett mer alldagligt sätt att uppfatta tingen runt omkring en.

Honko framhåller i sin analys att det som mannen såg inte var kognitivt klart utformat förrän han fick de andras åsikter och man tillsammans bildat sig en uppfattning om vem det var som faktiskt visade sig. Det väsen som inte fått en klar tolkning kallar Honko *numen*. Han menar att många upplevelser är diffusa och därför stannar på numen-stadiet. Det är först den senare reflexionen som klart kan identifiera ett väsen och ge det ett namn. Det normala är att detta sker i kontakten med andra människor som verifierar och legitimerar tolkningen.

Vi ser alltså att Honko framhåller det diffusa i själva visionen. Genom detta framhäver alltså Sundéns rollteori den religiösa rollens primära uppgift att strukturera varseblivningsfältet. I det kristna fallet förefinns sällan något tvivel om vem det är man möter i upplevelsen. Den folkloristiska traditionen är sannolikt mer obestämd till sin karaktär och fungerar därför inte lika direkt och omedelbart som meningsgivande roll. I båda fallen får dock den fortsatta legitimeringen genom kontakt med likasinnade en stor betydelse för upplevelsens kvarhållande och vidmakthållande som socialt acceptabel erfarenhet.

Integrerad rollteori

Sundéns rollteori benämner jag gärna den *perceptuella*. Detta för att åtskilja den från den tidigare *strukturanalytiska* modellen där man sökte efter olika element eller delar i en gruppuppsättning och vidare den *interaktionistiska* där man betonade samspelet mellan olika rollinnehavare. Sundén framhåller ju som vi sett de mytiska rollerna, vilka för den som är hemma med dessa, kan låta dem få en perceptuell funktion i psyket i vissa speciella situationer som fordrar ett alternativt upplevande.

Sundéns rollteoretiska resonemang förefaller emellertid bäst lämpa sig för att förklara stora och genomgripande upplevelser, sådana som har en tydlig grund i heliga texter av givet slag. Den blir dock mindre intressant då graden av folks bibelkunskap i modern tid kraftigt minskar samt då de religiösa upplevelserna är stillsammare, mindre spektakulära men ändå betydelsefulla för individen ifråga. Trots att man inte umgås med heliga texter så ofta kan moderna människor i alla fall ha en vag gudsföreställning, en uppfattning om det onda i världen, en känsla för att ritualer och ceremonier ger människan viktiga dimensioner som inte kan nås på annat sätt. Man kan trevande söka efter tolkningsmönster för livet, för världen, kanske för hela kosmos i den kulturkrets man innesluts i. En aning finns ofta om en livsdimension

av ett särskilt slag och man söker formuleringar för detta. Det kan självfallet ske i former som presenterats av skönlitterära författare och konstnärer av olika slag. Man förefaller alltså inte bli helt urarva på religiösa upplevelser trots att man inte aktivt lever i en given religiös symbolvärld, t.ex. Bibelns.

Mot bakgrund av det sagda bör man ta hänsyn till en mängd andra faktorer i människans psyke, sådana som får betydelse för uppkomsten av religiösa upplevelser. Jag tänker då främst på att människan genom sin uppväxt, ja hela livet för den delen, mottar intryck från andra personer, från allt det som sker med henne. Dessa intryck sparas i vår minnesfunktion, men påverkas också av vår skapande fantasi. Då sker sammandragningar, förskjutningar, förminskningar – glömska – och mycket mer, vilket gör att vissa saker står fram tydligare i ens minne än andra. Här går tankarna tillbaka på djuppsykologiska resonemang, framför allt de vi kallar objektrelationsteoretiska synpunkter. Till detta återkommer jag senare i ett särskilt avsnitt.

I vårt **inre existensrum** har vi en uppsättning av minnesstoff som hänför sig till upplevelser av trygghet och vila, av kärlek och förlåtelse, av ondska och utsatthet, av dom och fördömelse osv. Vi kan med andra ord kalla denna uppsättning för **symboler**. De har ofta bildmässiga former med klara emotionella uttryck. I det **yttre existensrummet**, dvs den omgivande miljö vi lever i, finns hela uppsättningen av myter, legender, sagor, berättelser, romanstoff, dikter, sånger, psalmer osv. med en uppsjö symbolstoff, vilket kan anknyta till sådana inre erfarenhetsstrukturer jag talat om. Då man tar del av kulturstoffet kan en anknytning på kognitivt men även emotionellt plan ske till inkodade inre strukturer i ens psyke, i det inre existensrummet. Det som då inträffar är en sammankoppling som gör att mytiskt stoff men också annat kulturmaterial blir meningsfullt för en, leder till förståelse, mognad och tillväxt. Att läsa bönen *Fader vår* kan då aktualisera djupa minnesbilder av en trygghetsskapande fadersgestalt och ge mening åt en gudsrelation. Lika sker med andra symboluttryck i religiöst sammanhang

men också gällande mer profana former vilka vi finner i romaner, dikter, skådespel, operor och annat. Genom att lyfta fram visst lagrat erfarenhetsmaterial (djuppsykologiskt stoff) i en rollutlevelse, kallar jag detta sätt att analysera upplevelser för en *integrerad rollteori*.

Attributionsteorin

Under senare årtionden har attributionsteorin tilldragit sig alltmer intresse inom religionspsykologin. De som framför allt pläderat för detta teoretiska angreppssätt på upplevelser är Bernard Spilka, Philip R. Shaver och Lee A Kirkpatrick i USA.

Syftet med den allmänna attributionsteorin är att belysa faktorer och omständigheter som inverkar på hur människor tillskriver upplevelser religiösa eller profana orsaker. Teorin är kognitiv till sin natur. Den kan användas till att belysa hur människan skapar mening i sin tillvaro och förstår orsakerna till händelser i sitt liv. Attributionerna – orsakstillskrivningarna – används med andra ord för att utöva kognitiv kontroll över människans tillvaro och för att söka meningsfulla förklaringar i den mången gång kaotiska verkligheten. På så sätt kommer attributionerna att bidra till upprätthållandet av självkänslan.

Attributionsteorin utgår ifrån antagandet att människan hela tiden strävar till att förstå meningen med sina erfarenheter. Man söker alltså någon form av kausala orsaker till det som händer. Utgångspunkten är det meningssystem människan besitter. De vanliga händelserna i alltagslivet fordrar sällan några särskilda förklaringsgrunder. De är kända av individen. I särskilda fall aktiveras dock attributionsprocesserna och man söker förklaringar. Grovt taget står valet då mellan **religiösa** och **naturalistiska** attributioner.

Religiösa attributioner innebär att individen tolkar händelser i religiösa termer. Personen tillskriver alltså orsaken till händelsen religiösa storheter. Man tar då till begrepp som Gud, Satan, andar, änglar och så vidare. Naturalistiska attributioner innebär att individen använder sig

av vardagliga och profana tolkningsmodeller. Sådana attributioner kan t.ex. vara individer eller också slumpen, ödet. Man väljer i allmänhet den attribution som man själv uppfattar ger den bästa förklaringen.

Faktorer som inverkar på valet av attribution hänger samman med olika faktorer. Dessa är 1) personen ifråga, 2) personens kontext, 3) händelsen som skall förklaras och 4) händelsens kontext. De två första faktorerna kallas **dispositionella** faktorer och de två övriga **situationella**.

Som en dispositionell faktor räknas individens kognitivt-lingvistiska kapacitet, dvs föreligger ett religiöst språk eller inte hos den upplevande. Finns det en religiöst hållen språklig form tenderar detta att styra förklaringarna i just den riktningen. En annan faktor som inverkar är människans möjlighet till kontroll av verkligheten, det som man förutser att skall hända en. Upplever människan att man har kontroll över sin situation tenderar man att använda sig av mer naturalistiska förklaringar. En tredje faktor som inverkar på processen är personlighetstypen eller religiositetstypen. Det har helt enkelt att göra med hur individen vanligen förhåller sig till olika förklaringar och livsåskådningselement. Här tar man alltså in ett resonemang om mer inåtvända eller utåtvända personlighetstyper. Man kommer in på det som kallas religiösa sentiment – intrinsikal respektive extrinsikal religiositet. Dessa termer behandlas senare mer ingående.

De situationella faktorerna handlar helt enkelt om i vilken kontext en viss händelse äger rum. Sker något i nära anslutning till en kyrka, synagoga, tempel eller dylikt tenderar människan i allmänhet att tillskriva händelsen religiös kvalitet. I övrigt är det så att om en händelse har stor betydelse för individen tenderar man att ge den existentiell – religiös – betydelse. Handikappade människor har benägenhet att i högre utsträckning än ickehandikappade tillskriva orsaken till handikappet någon "högre makt", en Gud. Svåra händelser blir med andra ord oftare attribuerade till ickepersonella orsaker.

Hur man alltså ser på orsakerna till det som händer med en hänger alltså samman med vad man lärt sig om orsakssammanhangen men

också långt på vad för slags händelse det är fråga om. Ju mer ovanlig och svårförståelig en händelse är desto mer tenderar man att gripa till övernaturliga förklaringsmodeller.

I sin doktorsavhandling (2001) har Tomas Lindgren använt sig av attributionsteorin för att förklara böneupplevelserna hos både kristna och muslimer. Han använder teorin parallellt med den symboliska interaktionismen såsom den företräds av Berger & Luckmann.

Copingprocesser

En teoretisk infallsvinkel som under senare tid tilldragit sig intresse är den som kallas "coping". Uttrycket är engelska och något svårt att översätta till svenska. Det handlar emellertid om hur människan tacklar olika situationer i livet. Det är fråga om hur man helt enkelt klarar av livets utmaningar. Företrädaren för detta teoretiska perspektiv är framför allt Kenneth I. Pargament i USA.

Pargament utgår ifrån att människan i sitt liv söker det han kallar "significance", på svenska kanske närmast mening eller betydelse. Man kan finna denna betydelse på olika områden i livet t.ex. i det materiella, i det fysiska (hälsa), det sociala (relationer till andra personer), i det psykologiska (mening) eller i det andliga (t.ex. närhet till Gud).

Religionens uppgift är att föreskriva "significance", mening för individen. Religionen gör det på två sätt: den ger mål för livet och också en etisk vägledning om hur man skall nå målet. Det unika med religionen är emellertid att den fokuserar det som vi kallar *det heliga*. Den lyfter alltså in i människans liv en dimension som gör att det övernaturliga får en stor betydelse.

I svåra livssituationer aktualiseras på ett tydligt sätt copingprocesserna. Då måste individen i sitt meningssökande uppnå maximal "significance", förklaring. Man räknar grovt taget med två mekanismer: en **konserverande** och en **transformerande** (förändrande). Den konserverande mekanismen består helt enkelt i att man går tillbaka i

historien och vill ha allting som det alltid har varit. Man idealiserar alltså något som funnits i tiden. Inom alla religioner finner vi tendenser till att bevara traditionerna och att låta det centrala budskapet bli vid vad det varit.

Ibland måste dock förändringar ske. Det kan vara fråga om gudstjänstformer, kyrkobyggnadernas utseende och moraliska överväganden som fordrar nytänkande. Ständigt växlar man mellan dessa två mekanismer. De kompletterar med andra ord varandra.

I livets copingprocesser spelar föreställningar – dogmer – en stor roll likaväl som riter av olika slag. Övergångsriterna vid livets stora brytpunkter – födelse, pubertet, äktenskap och död – är viktiga i människans meningsökande processer. På samma sätt är det med upplevelser av olika slag t.ex. omvändelser, kallelser, Guds ledning, meditationserfarenheter osv. Människan letar sig alltså fram i livet sökande efter meningsstrukturer och då använder hon sig av de kulturella och personliga kapaciteter som står till buds. I många fall kan religionen bli ett medel till framgång och lycka men den kan också bli ett hinder för utveckling.

På många punkter liknar alltså copingprocesserna och de attributionsteoretiska ansatserna varandra. Skillnaden är dock att de förra är mer helhetsbetonade och tar in hela livsprocessen med allt vad det innebär av psykiska och sociala faktorer.

Kognitiva teorier

Under senare år har det även dykt upp en del biologiskt betonade teorier som kan kallas kognitiva. De har 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. På samma sätt som språkforskaren Noam Chomsky menar att den språkliga kompetensen återgår på hjärnfysiologiska strukturer hos människan, framhåller dessa forskare att också den religiösa

kommunikationskompetensen baserar sig på fysiologiska funktioner av mycket grundläggande art hos människan. Man kan med andra ord finna 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 hit. 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 *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. 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.

Mystik

Vad är mystik?

Forskningen i mystik har varit tämligen intensiv under 1900-talet. Icke minst inom den nordiska religionspsykologin har intresset varit stort. Det beror självfallet på att mystiken är en av religionspsykologins främsta forskningsområden. Redan de första religionspsykologerna som William James och James H. Leuba sysslade med saken. Också i Norden var man tidigt inne på forskning av denna typ. Här kan nämnas insatserna av Nathan Söderblom, Tor Andrae, Kristian Schjeldrup och Sigurd Lindquist. Under senare år är det flera som kommit in på frågorna rörande mystik. Icke minst Sundén har givit en hel del bidrag på detta område. I det följande kan det inte bli fråga om att teckna mystikforskningens historia än mindre att söka analysera enskilda mystiker och deras erfarenheter. I stället kan en kortfattad redogörelse för den nordiska mystikforskningen ges samtidigt som självfallet de internationellt betydelsefulla bidragen också berörs.

Kort kunde man beskriva *mystik som (omedelbara) upplevelser där individen på ett för honom ovanligt och särskilt intensivt sätt delges ny kunskap och ny erfarenhet framför allt av religiöst slag*. Den mystiska upplevelsen innefattar ofta en insikt om världens "sanna väsen", Guds väsen, vidare ett uppgående i allt, i Gud eller vad den specifika religiösa traditionen benämner den högsta eller innersta principen i tillvaron. Några exempel från religionernas värld belyser vad det är fråga om.

Den indiska mystikern Ramakrishna sjöng till den blodtörstande gudinnan Kali år 1883:

O, Kali, min Moder,
fylld av sällhet,
Du dansar i yrande glädje
och klappar i händerna.

Du eviga första orsak
klädd i tomhetens form

Du månskivan bär på din panna
Du är den kraften som rör sig i allt.

— — —

Du är jorden,
Du är vattnet,
i livets rötter.
I mig, i varje väsen
Du har ditt hem.
Fast höljd i form
Du är dock
formlös verklighet.

Gudinnan sägs vara den "formlösa verkligheten" vilken tar sig till uttryck i olika väsen, bl.a. i Ramakrishna själv. På typiskt hinduiskt sätt uppfattas gudinnan panteistiskt, ingående i allt.

Den store muslimske filosofen och sufiern al-Ghazzali skrev någon gång i början av 1100-talet:

Allt vad vi se och varsebliva genom våra sinnen vittnar ovedersägligt om Guds existens och hans makt och hans kunskap och hans övriga egenskaper, vare sig dessa ting är uppenbara eller dolda, stenen och lerklumpen, örterna och träden, de levande varelserna, himlarna och jorden och stjärnorna, fasta landet och oceanen, elden och luften, väsen och tillfällighet, ja, vi själva äro det främsta vittnet om honom ... men alldeles som flädermusen endast kan se om natten, när ljuset döljes av mörkret och icke kan se om dagen på grund av svagheten i sin syn, som bländas av det fulla solljuset, så är även människosjälen för svag att se det gudomliga majestätets fulla härlighet. — — — Att vara en sufi betyder att ständigt förbliva i Gud och att leva i frid med människorna: den som förbliver i Gud och handlar rätteligen mot människorna, i det han bemöter dem med osviklig vänlighet, är en sufi. — — — Gud allena är nog för honom.

Också al-Ghazzalis ord ger vid handen att Gud kan ses i de skapade ting. En antydan om panteism och enhet med Gud finns.

Så här skriver den svenske skomakaren och mystikern Hjalmar Ekström på 1920-talet:

Att gifva lif åt allt, till och med åt stock och sten ... innebär just att förlossa alla ting ur denna världens och ur natursammanhangets hårda fjättrar, så att t.ex. stock och sten ej längre äro stock och sten utan öppna sin inre helgedom, hvarur då det paradisiska elementet frigöres från sin bundenhet, och ur sin död uppstår i sin eviga gestalt. — — det paradisiska elementet ... är oss alltid nära är i hvarvt andedrag vi taga, är i jorden vi vandra på, är i kreaturen på jorden, är i himmelen som hvälfver sig öfver oss och är i hvarvt steg vi taga, när Kristus-blicken genomtränger allt detta, skådande Gud i allt ... det vill med andra ord säga: När Kristus-blicken i oss betraktar världens alla ting så länge att de blifva genomskinliga ..., så förgås och blifver till intet, men det gudomliga träder sedan fram ur detta Intet och skådas då af Kristus-blicken såsom Allt.

På samma sätt som i de två föregående fallen träder det gudomliga — här Kristus-blicken — fram i de skapade tingen. Det paradisiska elementet finns i allt och bör uppfattas av den andliga människan.

Ytterligare ett exempel. En januaridag 1946 i Dalsland, Sverige fick Ruth Dahlén sin skapelsevision. Hon var ute på en skidtur och såg stora snöflingor falla till marken:

Jag hade min blick riktad på en ovanligt vacker snöflinga som mjukt landat på ett granbarr. Plötsligt hände något med granbarret, det löstes upp i flimrande vågor av ljus, ett ljus, oändligt mycket intensivare än solens ljus, men dock ej bländande. Ljusvågorna tycktes röra sig oerhört snabbt i någon sorts spiralform inne i granbarret. — — Barr efter barr antändes av de flimrande ljusvågorna, snart var hela granen en enda eldstod. En sekund blev jag oerhört förskräckt — var min hjärna på något sätt i olag? Då hörde jag fullt tydligt en stämma tala till mig någonstans ifrån, inte en vanlig människa, men dock en röst, fullkomligt klar och tydlig: "Var inte rädd. Håll dina ögon öppna och iakttag noga vad du får se!"

I fortsättningen berättar Ruth Dahlén att hon såg kosmos fungera likt "femdimensionell geometri". Den femte dimensionen var kärleken, som hon kallar "universums innersta mysterium". Mitt i en värld av myriader av strålar var hon själv en tydligt urskiljbar sådan. Till sin egen förvåning hör hon sig yttra: "Är detta att bli ETT MED ALLTET?"

De berättelser vi tagit del utav kommer från tre olika religionsområden: hinduism, islam och kristendom. Vi kan säga att det gemensamma för dem är att mystikern uppfattar världen på ett sätt som vi vanligen inte gör. Det som vi uppfattar med våra sinnen är för mystikern inte blott och bart de vanliga fenomenen utan de röjer en annan verklighet, en som denna ofta identifierar med det gudomliga och med den eviga och övernaturliga världsordningen. Till detta kommer att mystikern ser sig själv som på något sätt delaktig av denna gudomliga världsprincip. Människan uppfattas kunna bli ett med Alltet, uppgå i någonting större, i gudomen. Det är alltså upplevelser av denna typ som man hänför till mystikens domän. Emellertid är det så att varken forskarna än mindre mystikerna själva är överens om målet för sådana upplevelser eller om vägen fram till dem. Vi skall i det följande i korthet ta del utav en del religionspsykologiskt hållna forskningar rörande mystik och intensiva upplevelser.

Kriterier på mystik

Forskningen i mystik har varit relativt intensiv under 1900-talet. I början av seklet var intresset särskilt stort, liksom under de senaste decennierna. Vid sekelskiftet var intresset för mystik ganska långt inspirerat av en teologisk och filosofisk fråga om det berättigade i den kunskap som mystikerna menade sig ha. Frågan lydde alltså: var mystiken berättigad som kunskapsväg till kännedomen om världens innersta väsen. Flera av dåtidens bemärkta teologer och vetenskapsmän uttalade sig i frågan.

En av dem som vid sekelskiftet kom med kriterier på mystik eller som han kallar det kosmiskt medvetande var den kanadensiske läka-

ren Richard Maurice Bucke. I sin bok *Cosmic Consciousness* (1901) ger oss Bucke en optimistisk syn på människans mentala utveckling. Det högsta stadiet är det kosmiska medvetandet, som är mycket positivt beskrivet i åtta punkter. Här nämner jag enbart att det karakteriseras av medvetenhet om liv och ordning i universum, av upplysning eller illumination, av moralisk lyftning, känsla av odödlighet, närvarokänsla samt av ljusfenomen. Bucke bygger sin beskrivning ganska långt på egna intensiva erfarenheter.

I Sverige kom Nathan Söderblom att behandla mystiken. Det gjorde han delvis i frontställning mot dåtidens rationalistiska teologi som underkände de religiösa emotionerna. Söderblom skiljer mellan två huvudformer av mystik: **personlighetsmystik** och **oändlighetsmystik**. Den senare kallar han även naturmystik. Inom oändlighetsmystiken blir kontakten med Gud opersonlig. Den kan kallas upplysning och kunskap. Inom personlighetsmystiken däremot möter individen en personligt utformad gudsbild, möter den gudomliga rättvisan men också kärleken. Uppenbarelsereligion hör samman med personlighetsmystik och naturreligion med oändlighetsmystik, menar Söderblom. I sin senare produktion talar han i stället om övningsmystik och spontan mystik. Den senare skulle i stort sammanfalla med evangelisk frälsningserfarenhet.

I sitt epokgörande arbete *Das Heilige* (Det heliga) från år 1917 behandlar Rudolf Otto också mystiken. Han vill visa att människan äger en ursprunglig upplevelsekaraktär, vilken inte är beroende av sinneserfarenheterna. I den djupaste själsgunden når människan på ett "aprioristiskt" plan kontakt med ett "objekt", som för henne är ytterst svårdefinierbart men som inger känslor av fruktan, ibland också av lockelse. "Objektet" är ett mysterium som Otto kallar det numinösa. I olika upplevelser hos människan kan det numinösa spåras och får då kvaliteter som kan benämnas *tremendum*, *majestas* och *fascinosum*. Då det irrationella elementet stegras övergår det i mystik. Mystiken är därför enligt Otto renodlingen av kontakten med det numinösa. Exempel anför Otto ur de stora mystikernas alster. Senare gav han ut arbetet

West-Östliche Mystik (1926) där han jämför Shankaras mystik med Eckharts. Hans intresse var då att visa att manifestationen av det numinösa på hinduismens och kristendomens vitt skilda områden ändå gav likartade upplevelsemässiga resultat.

Inom den amerikanska religionspsykologin vid sekelskiftet 1900 var mystiken ett guterat ämne. Sålunda behandlar William James i sin bok *The Varieties of Religious Experience* (1902) ingående mystiken. Han anger fyra kännetecken på mystiska medvetenhetstillstånd. De fyra är **outsägarhet, kunskapsmeddelande beskaffenhet, övergående karaktär och passivitet**. De två sistnämnda är inte lika klart särpräglade för de mystiska tillstånden som de två första kännetecknen. James ger en mängd exempel på mystik. Han talar om mystiska tillstånd i samband med alkoholförtäring samt vid användningen av lustgas. Han var alltså inne på frågan om kemisk mystik, till vilken vi senare återkommer. Men han tog också många exempel från indiskt, muslimskt och kristet område.

En av huvudfrågorna vid behandlingen av mystik var för James det kunskapsteoretiska problemet. Han framhåller att de mystiska tillstånden äger absolut giltighet för mystikerna själva men att de självfallet inte äger någon auktoritet för den som står vid sidan av. Han betraktar mystiken som en självständig art av medvetandetillstånd, något som det rationalistiska tankesättet egentligen inte når. Den öppnar möjligheten till andra slag av sanning, menar James.

I sin bok *The Religious Consciousness* (1920) behandlar också J. B. Pratt mystiken. Han framhåller närvarokänslan som mycket viktig i erfarenheterna av mystiskt slag. Han räknar med en mild form och en extrem form av mystik. Den förra är tämligen vanlig och återfinns hos normala individer. Den senare är däremot intensiv och drar genast till sig uppmärksamheten. Det är inte ovanligt att den associeras med patologiska tillstånd. Av J. H. Leuba har vi en separat studie från år 1925 kallad *The Psychology of Religious Mysticism*. Den är en omfattande penetrering av mystiken i de olika världsreligionerna. Han stäl-

ler upplevelserna i förhållande till dåtida teorier inom psykologi och psykiatri och pekar sålunda på sexualiteten, hysterin och allmän neurasteni som orsaker till mystiska tillstånd. Leuba är optimistisk gällande vetenskapens möjligheter att förklara religion och mystik och förutspår därför religionens utdöende. Han har därför kommit att betraktas som reduktionist.

På nordiskt håll har vi ett banbrytande arbete om mystiken från år 1926 av Tor Andrae. Boken heter *Mystikens psykologi*. Den är en omsorgsfull diskussion av begreppet mystik samt en omfattande genomgång av litteraturen på området vid den tiden. Själv betraktar Andrae mystiken som **obetingad religiös introversion**. Han räknar med två grundläggande typer av psykisk erfarenhet av den övernaturliga. De är **besatthet** och **inspiration**. Besattheten kännetecknas av hysteri och epilepsi samt framkallas av rytmisk musik och dans. Inspirationen däremot karakteriseras av plötslighet och ett oförmedlat inträde i psyket. Av båda typerna räknar han med en mängd undergrupper. Mystiken hänför han huvudsakligen till inspirationstillstånden. Flera av de dåtida psykologiska förklaringsmodellerna till dessa tillstånd underkänner Andrae.

Som jag tidigare sagt har mystikforskningen också blomstrat under de tre senaste decennierna. Man har då diskuterat drogernas betydelse för mystiken, meditationens inverkan samt kriterierna på mystiken. Här vill jag ta upp W. T. Stace och hans forskning eftersom de fått stor betydelse för den fortsatta forskningen. Hans arbete *Mysticism and Philosophy* kom år 1960 och är en analys av olika mystikers upplevelser ur filosofisk-systematisk synvinkel. Stace räknar med två huvudkategorier av mystik: en **extrovert** och en **introvert** sådan. Den introverta är den mer egentliga, den mer särpräglade formen. De drag som enligt Stace utmärker denna är följande:

1. The Unitary Consciousness; the One, the Void; pure Consciousness
2. Nonspatial, nontemporal

3. Sense of objectivity or reality
4. Blessedness, peace, etc.
5. Feeling of the holy, sacred, or divine
6. Paradoxicality
7. Alleged by mystics to be ineffable

Dessa kännetecken har under senare år kommit att användas inom forskningen rörande intensiva upplevelser. Vi återkommer härtill i ett separat avsnitt.

Staces kategorier har också kommit att användas av Thorvald Källstad som i sin studie *Levande mystik* från år 1987 analyserar Ruth Dahléns (1906-1976) upplevelser. Hon blev relativt känd i Sverige under 1960- och 1970-talen genom de upplevelser hon hade i slutet av 40-talet och på 50-talet. Dessa hade hon nedtecknat och presenterat för olika forskare bl.a. Carl-Martin Edsman som anonymt behandlade dem i sitt arbete *Mystiker i Vällingby* (1968). År 1976 utkom hennes visioner i bokform under titeln *Visionär i tjugonde århundradet*. Källstads studie är ett omfattande arbete om personen Ruth Dahlén där han söker tolka hennes upplevelser mot bakgrunden av hennes personlig-hetsutveckling. Han nyttjar olika psykologiska förklaringsmodeller bl. a. attributionsteorin, som säger att människan söker "post hoc"-förklaringar till upplevelser som det i övrigt är svårt att få mening i. Hennes upplevelser analyserar han också mot bakgrunden av allt hennes inlärd stoff samt i relation till de personliga kriser som hon genomgick. Det visar sig att för Ruth Dahlén som hade en splittrad religiös uppväxtmiljö (modern var pingstvän och fadern lutheran) blev de intensiva upplevelsorna medel att lösa interna konflikter i psyket. Härvid kom hennes bildning och intensiva känsla av kallelsemedvetande till uttryck.

I avsikt att söka fastställa om Ruth Dahléns upplevelser kan betraktas som mystik jämför han med de kriterier som R. M. Bucke och W. T. Stace fört fram. Han finner att bådas kriterier, dock särskilt Staces har tydliga motsvarigheter i de upplevelser Ruth Dahlén rapporterat. Han

drar slutsatsen att hon måste betraktas som "en lysande exponent för en levande kristen mystik i vår tid" (s. 216). Hennes "skapelsevision" har vi tagit del av redan i början av vårt avsnitt om mystik.

På senare år har särskilt Antoon Geels i Lund gjort sig känd som mystikforskare. Han har skrivit flera böcker om mystiken inom olika religioner och relaterar den till religionspsykologiska iakttagelser.

Intensiva upplevelser

Under senare decennier har intresset bland mystikforskarna alltmer riktats mot de intensiva upplevelser som vanliga människor kan rapportera om. Man har velat utröna i vilken utsträckning ovanliga upplevelser av typ bönesvar, uppgående i naturen, förlorande av jaget etc. förekommer bland dagens människor. Dessa upplevelser har man då försökt jämföra med dem som traditionella mystiker rapporterar om.

Abraham Maslow i USA har betonat att det är mer ovanligt att personer inte har intensiva upplevelser än att de har sådana. Han kallar dessa erfarenheter "*peak experiences*", på svenska kanske topp- eller maximalupplevelser. Maslow anger ett antal kriterier för maximalupplevelserna. Han säger att de bl.a. kännetecknas av att världen upplevs som en enhet, att människan tycker att den högre erfarenheten delges henne liksom av någon annan, att de yttre objekten tenderar att upplevas som skilda från människans normala sfär och vidare att de är "självaliderande", dvs. inte berättigade av något annat än sig själva. Slutligen innebär de en förändring i tids- och rumsuppfattningen. Vi finner att de kriterier som Maslow anfört har vissa likheter med dem som Stace fastställt.

I en bred undersökning i England har David Hay och Ann Morisy funnit att en tredjedel av alla vuxna skulle ha blivit influerade av en närvaro eller kraft som ligger utanför deras alldagliga erfarenhetsvärld. De menar att personer med en sådan upplevelse rapporterar större grad av det som de kallar "*psychological wellbeing*", dvs. psykologiskt välbefinnande. I en likartad undersökning i Kalifornien fann R. Wuthnow

att 50% eller mer av de vuxna hade haft någon form av maximal-upplevelse. Han menar att upplevelsen ingår i en bred livsstil som kännetecknas av en reflekterande, mot den inre riktad, medvetenhet.

En annan amerikansk forskare på området är Ralph W. Hood. Också han använde sig av Staces kriterier för mystik för att fastställa om de upplevelser han fick tag i uppvisade mystiska inslag. Hood har konstruerat flera olika mätmetoder för att nå intensiva upplevelser hos dagens människor. En metod han använde var att plocka ut ett antal citat ur William James' bok *The Varieties of Religious Experience* och sammanställa dem till en text, där personerna fick instämna på en skala om de haft någon upplevelse i stil med de anförda. Detta mätinstrument kallade han *Religious Experience Episodes Measure (REEM)*. Ett annat instrument han använde var *Mysticism-scale (M-scale)* där han genom olika påståenden försökte fånga in de kvaliteter Stace fått fram i sin undersökning. Sagesmännen fick sedan instämna eller ta avstånd ifrån påståendena på en given skala. Vid sidan av detta har Hood också använt sig av intervjuer och andra skalor konstruerade för att få fram olika typer av religiositet t.ex. extrinsikalitet och intrinsikalitet (mer härom senare).

Sammanfattningsvis kan konstateras att Hood i sina undersökningar fått fram att dagens människor kan instämna i påståenden och upplevelser som söker fånga mystik. Han har funnit att det finns två huvudsakliga typer av intensiva upplevelser. Den ena typen är klart religiöst orienterad och kallas därför religiös mystik. Den andra som kallas den allmänna typen är kanske mer intressant, eftersom den innebär att vanliga människor erfar saker och ting med inslag av mystik utan att de för den skull direkt skulle tolka upplevelsen inom religiösa, kristna kategorier. Sådana upplevelser är just känslor av att uppgå i naturen och att förlora jaget vid stark identifikation med en idealiserad grupp eller i samband med intensiva konstupplevelser (musik, teater, bildkonst).

I Finland genomförde Holm i slutet av 1970-talet en undersökning efter de principer Hood rapporterat. M-scale översattes till svenska.

REEM däremot var icke möjlig att direkt överföra till svenska, utan en förändring måste göras. I stället valde Holm ut ett antal autentiska berättelser om intensiva upplevelser från nordiskt område. Dessa strukturerades något och sammanställdes till en modifierad REEM-skala. Dessutom använde Holm också intervjuer samt en enkät. 122 personer alla över 25 år deltog i undersökningen. Alla var svensktalande.

Undersökningen visade ett resultat som i stort sett överensstämde med det som Hood erhållit i USA. Också i Finland kunde två mystikkvaliteter iakttagas, den ena lämpligen kallad **religiös mystikfaktor** och den andra **allmän mystikfaktor**. Existensen av den senare mystikfaktorn innebär att vanliga människor i Norden har upplevelser av intensiv art, vilka företer vissa likheter med kvaliteter i erfarenheter hos mystiker av genuint slag. Även om människor är sekulariserade och avståndstagande till religion i allmänhet har de upplevelser av sådan intensitet och med sådana kvaliteter som kan berättiga oss att tala om mystik. Att uppgå i något större, att förlora jaget, att förändra tids- och rumsuppfattningen, att få ny kunskap är egenskaper som man alltså också finner hos individer som inte primärt tolkar upplevelserna religiöst.

Kemisk mystik

Forskningen i användningen av droger fick betydelse för diskussionen om mystik och då särskilt på 1950- och 1960-talen. Med drog menar vi här en kemisk substans som påverkar levande organismers funktioner på det psykiska området. Hit kan räknas mediciner av olika slag men också narkotiska preparat som opium, nikotin, koffein och amfetamin, vidare cannabisderivat (haschisch) och hallucinogener (LSD = lysergsyre-dietylamid).

Diskussionen kring kemisk mystik fick en kraftig uppgång när Aldous Huxley gav ut sin bok *The Doors of Perception* på 1950-talet. I den pläderade han för ett måttligt användande av hallucinogener i religiösa sammanhang. Dessa skulle enligt honom öppna människans sinne för

mystiska upplevelser. Självt hade han prövat meskalin och jämförde sin upplevelse under ruset med vad de klassiska mystikerna hade erfarenhet. Huxley blev kraftigt motsagd framför allt av R. A. Zaehner, som gjorde en bestämd skillnad mellan panteistisk mystik och teistisk sådan. Den egentliga mystiken är enligt honom alltid teistisk, gudsinriktad. Något sådant kan aldrig en drog framkalla, menar han. Den teistiska mystiken återfinns framför allt inom kristendomen enligt Zaehner.

Av W. N. Pahnke finns ett experiment genomfört där mystik- och drogförhållandet utexperimenterades. Hans experiment kallas vanligen långfredagsexperimentet. Han valde ut ett antal teologiestuderande, indelade dem i två grupper och lät den ena inta psilocybin. Den andra fick ett placebo-preparat (suggestionsmedikament). Han använde sig av dubbel-blind-tekniken, vilket betyder att den som gav drogerna åt försökspersonerna inte visste vilka som fick psilocybin och vilka placebo. Försökspersonerna fick sedan höra en långfredagsgudstjänst. Efteråt lät Pahnke försökspersonerna genomgå olika test, där deras upplevelser under gudstjänsten undersöktes. Han använde sig också av intervjuer för detta ändamål.

Vid sin analys av försökspersonernas rapporter om upplevelsorna under gudstjänsten använde sig Pahnke av Staces kategoriseringar av mystik. Han fann att de personer som fått psilocybin också uppvisade mer av mystikkvaliteter i sina upplevelser än de som fått placebo-preparatet. Detta test kan därför tas som ett bevis för att hallucinogena droger under vissa förutsättningar bidrar till att framkalla upplevelser med inslag av mystik.

Walter H. Clark var också intresserad av forskningen rörande droger och mystik. Hans huvudarbete på området *Chemical Ecstasy* (1969) argumenterar försiktigt för måttlig användning av droger i terapifall. Genom droger kan man enligt Clark påverka de icke-rationella funktionerna hos människan och därmed skänka individen genomgripande religiösa upplevelser. Dessa kan bli riktningsgivande för individens fort-

satta liv. Hans slutsats blir därför att i vissa situationer och med vissa personer särskilt under överinseende av ledare kan psykedeliska droger framkalla mycket djuptgående religiösa erfarenheter av mystiskt slag.

På nordiskt håll har inte några egentliga forskningar rörande mystik och droger företagits. Detta beror ganska långt på svårigheten av få tillstånd att använda droger i experimentsyfte. Att det blev så beror till viss utsträckning på att Timothy Leary vid Harvarduniversitetet i USA experimenterade med hallucinogener och började missbruka dem tillsammans med sina elever även på fritiden. Detta fick en enorm uppmärksamhet i massmedia och Leary avsattes från sin tjänst. Han fortsatte emellertid tillsammans med sina anhängare användandet av narkotikan och bildade en tid ett slags nyreligiös grupp kring detta.

Intresset för forskningarna rörande dessa ting har dock varit stort. Bl.a. föreligger en analys av forskningen härom av Pertti Järvinen under namn av *Droger och mystik* (1985). Också Sundén intresserade sig för frågor i anslutning till användningen av droger i religiösa sammanhang. Han har kraftigt framhållit att det ingalunda är drogen i sig själv som framkallar de religiösa eller mystiska upplevelserna utan allt måste ses i sitt helhetssammanhang. Det som framför allt bör beaktas är de psykiska betingelser – bl.a. inhämtade religiösa modeller och roller – som en person med religiös orientering besitter. I Pahnkes experiment var det som vi sett teologer som testades. Vi kan med största sannolikhet påstå att dessa hade god beredskap för religiösa upplevelser. Dessutom var de yttre betingelserna goda för en religiös upplevelse. Den ägde i deras fall rum i ett sidorum till en kyrka och under överinseende av ledare. Förutsättningarna var med andra ord goda för att personerna skulle ge sig hän åt upplevelsemässiga utflykter. I en sådan situation kan alltså drogen underlätta de psykiska aktiviteter som i övrigt finns hos människan. Slutligen kan framhållas att droger av olika slag använts inom religionerna sedan årtusenden. Alkohol är den substans som vunnit allra mest spridning.

En helt annan fråga i anslutning härtill är om människans nervsystem som sådant har möjligheter att i samband med intensiv meditation eller dylikt producera droger av hallucinogen art. Det finns forskningar som skulle kunna tyda på detta, men än så länge förblir detta ett antagande. Också effekterna av de två hjärnhalvornas olika funktioner på upplevelser av mystisk art har diskuterats en del men några säkra slutsatser kan ännu inte dras (Ahlberg 1982).

Fysiologiska mätningar

För att undersöka fenomen som uppträder i samband med intensiva upplevelser och meditativa övningar har under senare år olika nya registreringsmöjligheter tagits i bruk. Inom den medicinska vetenskapen har en mängd nyare tekniker börjat användas. Sådana är elektroencefalografi (EEG), som mäter hjärnans aktivitet, elektrokardiografi (EKG), som mäter hjärtats aktivitet och elektrooculografi (EOG), som ger mått på ögonens rörelser. Det som man t.ex. får fram via EEG är en av apparaten utritad vågrörelse. Denna tolkas som tecken på aktivitet i hjärnan och ytterst som indikator på vakenhetstillstånd hos människan. Utgående från amplituden i vågrörelsen har man klassificerat vågorna i fyra huvudsakliga grupper. En kallas beta-aktivitet (13-26 svängningar per sekund) och är typisk för aktivt vaket tillstånd. En annan grupp kallas alfa-aktivitet (8-13 svängningar) och kännetecknar avslappnat men ändå vaket tillstånd. Ögonen är dock vanligen slutna. En tredje grupp kallas theta-aktivitet (4-8 svängningar) och är karakteristisk för dåsighet och halvsömn. Den fjärde gruppen benämns delta-aktivitet (1,5-5 svängningar) och tyder på djup sömn. Genom nyttjande av dessa registreringsmöjligheter får man alltså möjlighet att jämföra tillstånden hos meditatörer och mystiker med vad man iakttar hos människor i allmänhet. En förutsättning är självfallet att meditatören eller mystikern går med på att undersökningar av detta slag får göras. De kan ju vara nog så störande för koncentrationen.

Det som forskning av detta slag velat komma åt är om yogier, meditatörer och mystiker kan påverka vanligen helt autonoma funktioner i kroppen. Traditionellt har ju yogier hävdade att de kunnat stoppa hjärtats aktivitet, kunnat låta bli att känna smärta, kunnat bli "levande begravna" för en tid och kunnat uppnå fullständig ro och vila. Det finns en hel mängd undersökningar av dessa förhållanden och här kan dessa ingalunda refereras. Kort kan sägas att forskningarna visat att man ingalunda helt kan stoppa hjärtats aktivitet trots att det kan verka så för människans iakttagande sinnen. Och inte kan man heller vara "levande begravna" någon längre tid. Däremot har det visat sig att yogier nog kan nedsätta ämnesomsättningen (metabolismen) i kroppen så att de under längre tid än normalt kan avvara mat och dryck. De kan också uppöva förmåga att bättre utstå smärta, köld och värme. Genom långvarig meditationsövning kan man också uppnå ett vilotillstånd, varunder man inte påverkas av ljudstimuli, som annars alltid registreras av hjärnan och följaktligen syns i EEG-aktiviteten. Detta talar alltså om att man kan meditera sig fram till ett tillstånd av stor vila, något som påminner om djup sömn. Detta slags vilotillstånd har man funnit hos zenmunkar.

Forskningsresultaten tyder i allmänhet på att människan genom meditativa övningar kan påverka sitt psyke så att hon börjar känna sig mera lugn och beredd på ansträngande uppgifter. Hon vinner då balans och styrka i sitt psyke. Emellertid fordras ofta en längre inlärningsprocess innan övningen fungerar optimalt. Om det är någon skillnad i användningen av olika tekniker, är en fråga som tillsvidare är ofullständigt utredd. Inom olika religioner finner vi varierande former för bön, meditation, kontemplation och inre samling. En huvudsaklig skillnad finns mellan de tekniker som betonar kroppsliga övningar och de som framhåller enbart mentala former härav.

De resultat man nått beträffande meditationsforskningen kan jämföras med det som kallas **biofeedback**. Med det förstår man ett förlopp då man via psykiska påverkningar uppövar individen att "styra" normalt helt autonoma funktioner i kroppen såsom hjärtats rytm, blod-

trycket, hjärnaktiviteten etc. Man har sålunda kunnat lära människor uppehålla alfa-aktivitet i sin egen hjärna genom att dessa via en sinnrik apparat fått veta när alfa-rytm är för handen. Man har härigenom kunnat "styra" sin egen hjärnaktivitet. Det är något man tidigare ansåg helt omöjligt. Dessa forskningar utgör intressanta paralleller till meditationsövningar och visar på människoorganismens möjligheter att påverka sina autonoma funktioner. Detta slags påverkan är ju något som särskilt den indiska mystiken tidigt varit inne på. Den kännetecknas av en vilja att "bemästra" de kroppsliga funktionerna. På denna punkt finns förutsättningar för en dialog mellan östliga och västliga meditationsförespråkare.

Kaj Björkqvist i Åbo är en av de få forskare i Norden som varit inne på undersökningar av detta slag. I en studie valde han ut några representanter för bedjarrörelsen i Finland (The Supplicationists) och lät dem be under det att han undersökte deras hjärnaktivitet, deras hudmotstånd och ögonrörelser. Det visade sig att under deras meditativa tillstånd då de bad tyst för sig själva, uppträdde alfa-aktivitet i hjärnan, alltså tecken på avspänning. Då de bad högt inträdde omedelbart beta-aktivitet, något som är typiskt för koncentrerad aktivitet. En kvinna nyttjade också tungotal som bönespråk. Under ett av dem (det "afrikanska" språket) utförde hon stora rullande rörelser med ögonen. Björkqvist drar slutsatsen att meditativ bön framkallar tecken på mental avspänning. Den högljudda bönen gör dock att beta-aktiviteten genast uppkommer, vilket alltså i och för sig försvårar tolkningen av böneeffekterna. På detta område fordras fortsatta fördomsfria forskningsinsatser.

Sambandet psyke – soma

I den västerländska (kristna) traditionen har man länge betraktat åtskillnaden mellan kropp och själ som något för människan helt konstitutivt. Kroppen skulle alltså följa sina givna förutsättningar (processer av biologisk och kemisk art) och psyket, själen sina mer andliga lagbun-

denheter. Förutsättningen för den moderna medicinens utveckling finns delvis i denna strikta fysiologiska syn på kroppen. I asiatisk, kanske främst indisk, tradition har förhållandet inte betraktats riktigt på detta sätt. Sedan mycket länge har man i stället ansett det möjligt att påverka kroppens funktioner med rent psykiska medel. Detta har gjort att yoga, meditation och askes utvecklats.

Först under senare år har i Västerlandet ett mera integrerat synsätt slagit igenom. Idag är man mer än bara för något årtionde sedan medveten om det nära sambandet mellan kroppsliga sjukdomar och människans psykiska välbefinnande. Redan i slutet av 50-talet presenterade Sundén i sin bok *Religionen och rollerna* en modell för förståelsen av sambandet mellan psyke och soma (kroppen). Han bygger på R. R. Grinker och utvecklar en modell enligt följande. Människan agerar på fem olika plan. Mittplanet, det tredje, representeras av nervsystemet, som har till uppgift att koordinera och binda samman aktiviteterna på de övriga planen. Under mittplanet kommer först organen i kroppen, t.ex. magen, extremiteterna osv. Så följer det mest basala planet som rör enzymernas och hormonernas kemiska processer. På denna nivå åstadkommer droger förändringar i ämnesomsättningen. Ovanpå mittplanet kommer först de sociala relationerna, kontakterna till människorna omkring oss. Ytterligare ovanom detta plan har vi något som kunde kallas människans upplevelse av totaliteten, dvs. hennes upplevelse av enhet i tillvaron, av integritet och samhörighet. Det är helt enkelt fråga om hennes världsbild, hennes övergripande symboliska universum.

Till modellen hör ett antagande om att påverkningar och förändringar på något av planen åstadkommer följder på alla de övriga. Processen går inte enbart nerifrån uppåt utan också uppifrån ner. Den förra processen illustreras av alkohol och andra droger som påverkar kroppen på de kemiska processernas basala nivå. Men dessa får också betydelse för kroppens organ, vidare för de sociala förhållandena och så småningom också för totalitetsuppfattningen som helhet. Den mot-

satta processen innebär att konflikter och svårigheter på helhetsplanet kan få betydelse för de sociala förhållandena och så småningom även för de kroppsliga funktionerna.

Religionen hör till det översta planet. I dagens pluralistiska värld med ibland motsägelsefyllda budskap kan människan sägas ha problem på totalitetens plan. Det är med andra ord svårt för en människa i dagens värld att bilda sig en helhetsuppfattning då olika teorier, religiösa, vetenskapliga och kvasivetenskapliga konkurrerar med varandra. Oförmåga att finna adekvata uttryck på denna högsta – kognitiva – nivå kan därför ibland bidra till uppgivenhet och främlingskap, något som också leder till sociala störningar och funktionsrubbingar i de kroppsliga funktionerna.

Sundén framhåller att de flesta fromma människor upplever sin religion också på de sociala relationernas plan. De hämtar sina rollmönster från myter och riter i den socialt givna verkligheten. Mystiker däremot nöjer sig inte därmed utan vill veta betydligt mer om Gud. De strävar till att nå en total, en alltomfattande upplevelse, där Gud träder fram i allt det som är. Något av detta erfor den spanske 1500-talsmystikern Juan de la Cruz som diktat:

Min vän (är) bergen,
de skogsklädda ensliga dalarna,
de främmande öarna,
de sorlande floderna,
de förälskade vindarnas viskning.

Den stilla natten,
i det ögonblick då gryningen stiger,
den tysta musiken,
den av toner mättade stillheten,
måltiden som vederkvicker och ger kärlek.

Dessa ord kommenterar Juan de la Cruz: "Är själen förenad med Gud, så känner den att Gud är alla ting i en enda varelse." Totalitetsupplevelsen – något typiskt för all mystik och kanske för intensiva upplevelser i allmänhet – har då inträtt.

Den beskrivna modellen vill också fånga in de funktionsstörningar som hos människan går under namn av stress-sjukdomar – psykiskt orsakade funktionella störningar i människans organ, psykosomatiska sjukdomar. Stressfaktorer på det sociala planet, t.ex. på arbetsplatsen, i umgänget med medmänniskorna, leder så småningom till störningar i kroppens funktioner. Det ger sig till känna i huvudvärk, magont, astma osv. Ibland är dessa störningar det enda sättet för en människa att komma ur en socialt och psykiskt stressande situation. Ett helande på det sociala relationernas plan – t.ex. i förhållandet till far och mor, till kamratkretsen, till maka eller barn – kan då också leda till större kroppsligt välbefinnande. I problem av denna typ kan förbön och helbrägdagörelse komma in som lösningar. Metoder av detta slag angriper alltså problemen på totalitetens och de sociala relationernas plan.

I detta sammanhang kan vi knyta an till undersökningar av Owe Wikström om relationen mellan hypnos (**symboldrama**) och religion. Han presenterar olika modeller till förståelsen av besatthet och hypnos. Icke minst refererar han till "*Mental Imagery*" som är en metod där man medvetet inducerar föreställningar hos personerna. Det är alltså fråga om suggestionsmetodik där man på ett symboldramatiskt vis önskar påverka människans psyke. Han testade teorierna genom att pröva dem på ett antal studerande och fann att dessa då de utsattes för suggestioner av visst slag också producerade mentala bilder och upplevelser av önskat slag. Vidare företog Wikström en analys av populära religiösa helbrägdagörelsemetoder. Hit hör D. Basham och Ruth Carter-Stapleton, vilka båda i populära böcker spridit metoder för att påverka det egna psyket och hela personligheten. Det finns med andra ord likheter mellan symboldrama och "Prayer-Counselling" i Carter-Stapletons tappning. Och mellan Bashams rekommendationer om befrielse från

besatthet och hypnosteori finns också motsvarigheter. I de populärteologiska varianterna är dock kontrollmöjligheterna från erfarna personer ganska minimal. Undersökningen visar hur nära psyke och soma är knutna till varandra och hur detta nyttjas ibland också missbrukas inom religiösa domäner.

Automatisering – deautomatisering

Arthur Deikman har utgående från inlärningsteoretiska rön utvecklat en modell för förståelse av de ovanliga upplevelserna inom mystiken. Alla vet vi att vi under barndomen lär oss en hel del färdigheter. Vi lär oss gå, cykla, kanske spela piano osv. Inövningen av dessa färdigheter är svår i början men så småningom blir det allt lättare att utföra dem. Till slut behöver man inte ägna färdigheterna någon uppmärksamhet just alls. De fungerar helt automatiskt. Automatiseringen är alltså en viktig inlärningsprocess i människans nervsystem. Genom den kan uppmärksamheten riktas mot ständigt nya uppgifter och kapaciteten för prestationerna kan därmed öka.

Deautomatisering är motsatsen till automatisering. Det man då gör är att man effektivt stör de redan inövade processerna. Deikman lät i ett av sina experiment personerna betrakta ett föremål under lång tid och iakttog då i personernas berättelser uttryck som antydde förändrade upplevelsekvaliteter. Dessa hänförde sig till synupplevelserna, till intensiteten och till rörelsen. Att t.ex. intensivt betrakta en vas under en längre tid medförde sålunda att vasens form förändrades, att upplevelsens intensitet tilltog och att ett moment av rörelse kom in i bliden. Liknande förändringar kunde Deikman återfinna i berättelser av erfarna mystiker. Deautomatiseringen innebär således att vanligen väl inövade perceptionsmodeller utsätts för påfrestning så att andra tolkningsstrukturer måste tas i bruk av människans nervsystem. Man kan då säga att i viss mening mer "ursprungliga" upplevelseformer träder till och att också en överspridning (haloeffekt) av effekterna mel-

lan olika sinnesorgan lättare sker. Ljus- och ljudupplevelser skulle alltså lättare ackompanjera varandra. Upplevelsernas karaktär av "ursprunglighet" innebär även att de erfars starkare av individen och dessutom som mer grundläggande, "verkliga" i en subjektiv mening.

I sina senare forskningar talar Deikman om ett bimodalt medvetande. Det innebär att människan skulle ha två kognitiva modeller, en **aktiv** och en **receptiv**. Den aktiva går ut på att bearbeta stimuli från omgivningen. Det sympatiska nervsystemet är då dominerande. EEG-mätningarna redovisar beta-aktivitet, dvs. vakenhet och aktivitet. Den receptiva stilen däremot är mer inriktad på mottagning av stimuli från omgivningen. Sinnesfunktionerna är då mer aktiva än vad musklerna är det. Det parasympatiska nervsystemet dominerar. EEG-mätningarna uppvisar alfa- och theta-aktivitet. Det är alltså det mera receptiva sättet att ta emot stimuli som inträder då meditation pågår.

På tal om mystiska tillstånd differentierar Deikman också mellan tre olika typer som han kallar "**untrained-sensate**", "**trained-sensate**" och "**trained transcendent**". Den första typen omfattar personer som normalt inte engageras i bön, meditation eller andra övningar. Den andra typen omfattar upplevelser som resultat av medveten övning. Den tredje innefattar upplevelser som de stora mystikerna har. De är resultat av omfattande träning.

På nordiskt håll har Deikmans forskningar kommit att spela en ganska stor roll. Sundén har anknutit till Deikmans tal om automatisering – deautomatisering. Han menar att fasta, gisslande, reglering av andningen, intagande av sittställningar och ibland också utförande av bestämda kroppsörelser effektivt bryter ner automatiska processer i människans nervsystem. Att leva isolerad, utan normala mänskliga kontakter, utan sexuell stimulans, kanske också utan tillräcklig föda påverkar likadeles människans automatiserade perceptions- och handlingsmodeller. Detta slag av berövande av stimuli bör alltså förliknas vid "*sensory deprivation*", stängning av tillförseln på stimuli till människans sinnesorgan. I olika psykologiska experiment har det visat sig att män-

niskan behöver vara föremål för ett någorlunda kontinuerligt tillflöde på stimuli för att hon skall fungera väl. Upphör tillgången på stimuli, börjar nervsystemet självt producera incitament, vilket kan leda till en känsla av obehag, vidare hallucinationer och vanföreställningar i allmänhet.

Men Sundén vill även använda begreppet automatisering och hänvisar till att bibelläsning, bön, meditation också kan uppöva vissa tankestrukturer hos människan. Dessa kan i särskilda situationer underlätta inträde av tolkningar av religiöst slag. Medveten övning kan sålunda tillföra människan modeller och rollsystem, vilka kan nyttjas i en situation då en alternativ upplevelseform påfordras och är gångbar. Detta sammanfaller alltså långt med det som tidigare beskrivits som Sundéns rollteori.

Jan van der Lans i Holland har genomfört ett experiment för att uttröna de religiösa rollernas och modellernas betydelse för upplevelser i samband med meditation. Han hävdar att Deikman inte tillräckligt beaktat det religiösa referenssystemets betydelse. I anslutning till Sundéns rollteori menar han att de av deautomatiseringen utlösta erfarenheterna skiljer sig från varandra beroende på det kompletteringsmaterial som dessa inkodade roller och modeller utgör. Man måste därför enligt van der Lans kombinera Sundéns rollteori med de effekter deautomatiseringsprocesserna ger. Med andra ord upphör inte alla automatiserade processer under anspännings- eller avspänningstillståndet, utan grundläggande strukturer för varseblivning blir i vart fall kvar. Dessa får avgörande betydelse för effekterna av meditation.

Antoon Geels i Lund har anknutit till Deikmans omtalade typer av untrained-sensate, trained-sensate och trained transcendent. Han menar att Deikman förbisett en typ nämligen untrained-transcendent-typen. Transcendent upplevelser skulle alltså också kunna uppkomma spontant. Han menar att den typen skulle komma nära det som Zaehner kallat *panenhenisk* mystik. Geels föreslår så en viss revidering av typologin och inför begreppen strukturerad respektive ostrukturerad. Vi får

då axlar. Den ena går från trained till spontan och den andra från strukturerad till ostrukturerad. I ett fyrfältsdiagram som sålunda uppstår kan en hel del mystiska upplevelser inplaceras. I sina forskningar rörande mystik är Geels också angelägen att knyta an till forskningarna om kreativiteten. Han menar att det finns mycket att hämta hos forskare som S. Arieti, D. Rapaport, A. Maslow och U. Neisser.

I detta sammanhang nämner jag även en teori som härstammar från de forskningar I. P. Pavlov gjorde vid seklets början rörande inläringen hos hundar. Inom psykologin räknar man med att det finns en tröskel, en marginal, intill vilken den levande varelsen kan ta emot och tillgodogöra sig stimuli. Överskrids denna är sinnena inte mera kapabla att reagera adekvat. Pavlov fann att då hans hundar stimulerades transmarginalt, dvs. utöver vad sinnena kunde ta emot, inträdde helt nya uppfattningsmodeller. Det första stadiet som inträder kallar han den **ekvivalenta fasen**. I den ger hjärnan reaktioner som är lika oberoende av hur starkt stimuli är. Därefter följer en **paradoxal fas**, varunder nervsystemet reagerar starkare på svaga stimuli än på starka. Ett slags omkastning sker alltså. Därefter följer den **ultraparadoxala fasen**, varvid inlärd beteendemönster helt raderas ut och det positiva förvandlas till negativt och tvärtom. Denna teori har Sundén tagit upp och använt för att förstå mystiska upplevelser uppkomna under ytterst stark påfrestning. Sålunda räknar han med att zenpedagogikens **koan**-metod och den därpå följande **satori**-upplevelsen kan förstås utifrån en teori om transmarginell belastning. Koan-metoden går ut på att under en längre tid "stressa" lärlingen med till synes olösliga gåtor och problem ända tills ett slags "gränsöverskridande" inträffar – satori inträder.

4. RELIGION OCH UTVECKLINGSPSYKOLOGI

Introduktion

Utvecklingspsykologi är den del av psykologin som studerar förändringar inom den enskilda individen alltifrån havandeskapets begynnelse till dödens inträde. Tidigare omfattade utvecklingspsykologin oftast enbart mognaden fram till vuxenåldern. Men idag låter man den gärna omfatta hela människans liv. Vårt perspektiv här tar också hela människans levnad i beaktande, även om en koncentration på uppväxtåren kommer att ske.

Under senare år har utvecklingspsykologin rönt växande intresse, möjligen som reaktion mot en "individualistisk", barndomsfixerad och ibland skuldbeläggande psykoanalytisk orientering. Samtidigt har dock perspektivet fått kritik för att synsättet tenderar att bli schematiserande och determinerande på sitt eget sätt.

Grovt taget kan man dela in människans liv i följande stadier: 1) den prenatala perioden (utvecklingen i livmodern), 2) spädbarnsåldern fram till 2 år, 3) den tidigare barndomen 2-6 år, 4) den senare barndomen 7- c. 13 år, 5) puberteten och adolescensen c. 13- c. 18 år, 6) den tidigare vuxenåldern c. 18-40 år, 7) medelåldern 40-65 år och 8) ålderdomen från 65 år fram till döden. Det bör påpekas att stadiindelningen är ungefärlig och att olika människor kan utvecklas i olika takt. Detta beror på såväl biologiska som sociala faktorer (jfr. Pervin 1970).

Den förändring som människan genomgår under sin levnad sker på olika plan. Först har vi det rent fysiologiska planet, dvs. organens utveckling och slutliga "nötning". Därefter kan vi nämna det kognitiva planet, som för människan som varelse har en mycket stor betydelse. Också det sociala planet, dvs. människans relation till medmänniskorna, har en avsevärd betydelse för individens mognad. Den utveckling människan genomgår under sitt liv är en process som är beroende av en mängd olika faktorer. Grundläggande är den rent biologiska nivån, som är genetiskt betingad. På det planet har ärftlighetsfaktorerna en avgörande betydelse.

Men utvecklingen eller mognaden är också till stor del beroende av miljöfaktorer, dvs. den inlärning individen utsätts för i sin egen grupp. Vissa forskningar visar att t.ex. den kognitiva mognaden i rätt hög grad är beroende av genetiska faktorer, kanske ända upp till 75 %. Resten skulle då vara funktioner av sociala faktorer. Det är självfallet samspelet mellan en hel mängd olika faktorer som gör att utvecklingen och mognaden blir optimal hos en individ.

Då det gäller religionen är det mycket svårt att överhuvudtaget uttala sig om de genetiska faktorernas inverkan. Tidigare talade man gärna om ett religiöst behov eller anlag hos människan. Att definiera ett sådant är självfallet mycket svårt såvida man inte låter det vara så allmänt som människans överallt dokumenterade behov av att idealisera något, "dyrka" något eller någon. Ett därtillsvarande meningssökande kan anses särpräglade för människan som varelse. Människan behöver tolkningssystem för sitt varande här i världen och för sitt möte med existensens villkor av både negativ och positiv art. Utvecklingen i synnerhet på de kognitiva och de sociala planen får en avgörande betydelse för den individuella religiösa utformningen.

Religiösa mognadsstadier

I tidigare religionspsykologi var det vanligt att göra upp scheman för hur religiositeten utvecklas hos barnen. Man tänkte sig att religionsuppfattningen följde vissa givna utvecklingsstadier som på något sätt var genetiskt betingade. Idag inser man att religionsuppfattningen i långa stycken är beroende av sociala faktorer, dvs. *vad* barnen lärts och *hur* de lärts sina färdigheter. En annan sak är sedan att fråga efter vilka kognitiva mognadsstadier en individ måste uppnå för att till fullo kunna tillgodogöra sig den religiösa inläringen. Vi återkommer senare till en diskussion av sådana stadier och tar i detta sammanhang upp några äldre forskningar rörande den religiösa mognaden.

Det bör kanske framhållas att talet om mognad och utveckling i detta sammanhang inte innefattar några moraliska aspekter på saken. I stället beskriver de en funktion som med uppväxten och tiden i regel för med sig större förståelse för helhetssammanhang.

I ett projekt från 1944 redovisar Ernest Harms sina resultat rörande barns föreställningar om Gud. Barnen var i en ålder från tre år upp till puberteten. Han lät dem rita bilder av hur de tänkte sig Gud. Analysen av bilderna resulterade i tre olika stadier. Det första kallade Harms **sagostadiet**. Det sträckte sig från 3- till 6-årsåldern. Barnets gudsuppfattning är då fantasirik och emotionellt färgad. Rationella och intellektuella begrepp har inte så stor betydelse. I stället är det djupa emotionella upplevelser i barnets inre som får betydelse. Barnet gör inte skillnad mellan sagor och religiösa berättelser.

Det andra stadiet kallade Harms det **realistiska**. Det sträcker sig från ungefär 7-årsåldern till ungefär 10 år. Då barnet börjar i skolan blir gudsföreställningen mer realistisk. Det övertar de modeller och föreställningar som tillhandahålls av skolan och andra institutioner. Barnet avbildar under denna period gärna Gud som präst eller så använder det viktiga religiösa symboler som korset, stjärnan, lammet etc. i sina bilder.

Det tredje stadiet kallar Harms det **individuella**. Det sträcker sig från omkring 11-årsåldern till slutet av puberteten. Detta stadium kännetecknas av en mycket större variation och individualitet. Många barn tecknar dock Gud fortfarande i konventionella former medan andra visar prov på originalitet och till och med avancerade abstrakta föreställningar. Harms forskning har fått vida spridning och citeras därför ofta i framställningar rörande barn och religion.

Ett schema som Werner Grünh presenterat skall vi ytterligare ta upp här. Han bygger sin framställning på tyska forskningar framför allt från mellankrigstiden. Enligt honom är det svårt att överhuvudtaget bilda sig en uppfattning om barnets religion under dess första 18 månader. Först efter 1,5-årsåldern kommer hos barnen de första ansatserna till bön. Därefter följer ett stadium som Grünh kallar det **förmagiska** (2-4 år). Om barnet nu får undervisning börjar det utveckla ett verkligt böneliv. Dock kännetecknas böenerna av en mycket konkret och för barnet verklighetsnära begäran.

Det följande stadiet sträcker sig från 4 till 7 år och benämns av Grünh det **magiska**. Karakteristiskt är att barnet uppfattar Gud som ett slags trollkarl. Barnet har en benägenhet att använda bönen som ett slags besvärjelseformel, varmed det självt kan skaffa sig fördelar. Från c. 7 år börjar ett nytt stadium som sträcker sig inemot 15-årsåldern. Fromheten är då **auktorativ och logisk**. Barnet tänker gärna i förhållandena stygg – snäll, ond – god och orätt – rätt. Efter puberteten utvecklas ett mer **nyanserat** religiöst liv om positiva förutsättningar härtill föreligger.

Jean-Paul Deconchy i Frankrike har använt sig av semantisk differentialteknik för undersökning av barns gudsuppfattningar. Han fann att i åldern 9-10 år tog barnen främst fasta på olika attribut som bl.a. katekesen tillskriver Gud. Det är ord som storhet, allvetande, rättfärdighet och allestädes närvaro. Deconchy kallar därför stadiet **attributens** fas. Den avlöses av en fas i åldern 12-14 då gudsattributen blir Herren, Frälsaren, Fadern. Denna fas kallade han därför **personali-**

seringens fas. Den avlöses av en **interioriseringsfas** där Gud associeras med ord som kärlek, bön, lydnad, tvivel och fruktan. Ett förinnerligande av gudsbegreppet skulle med andra ord äga rum.

Traditionsförmedlingen

Innan vi övergår till att diskutera den kognitiva utvecklingens förhållande till religionen skall vi något beröra traditionsförmedlingens betydelse för religiös utveckling. I sina diskussioner om barn och religion tar Sundén fasta på traditionsförmedlingen, dess innehåll samt sättet att tradera. Vi har tidigare diskuterat hans konsekventa rollpsykologiska grepp för förståelsen av religiösa upplevelser. I det sammanhanget var innehållet av traditionsförmedlingen det centrala. Här däremot blir sättet att förmedla den religiösa traditionen det väsentliga.

Sundén skiljer på tre olika typer av traditionsförmedlare. Den som kanske är den mest förekommande i dagens västerländska samhälle kallar Sundén **osäkra** förmedlare. De har en otydlig och kanske ångestfylld relation till kyrka och religion överhuvudtaget. Deras traditionsförmedling blir präglad av tillfälligheter och inkonsekvens. Barnets reaktion kan då bli en rådvill och frågande inställning till religionen. I vissa fall leder det direkt till skymf och avsmak för religiositet.

De "idealiska" förmedlarna kallar Sundén **säkra**. De kännetecknas av en konsekvent hållning gentemot religionen. Deras fostran sker främst genom att de själva är goda föredömen för barnen. De skapar en positiv anda kring frågorna om religion men påtvingar barnen aldrig sina åsikter. Goda möjligheter till det som kunde kallas "modellinläring" finns alltså.

Den tredje typen Sundén talar om kallar han de **alltför säkra** traditionsförmedlarna. Det innebär en auktoritetstyp som hämmar förmedlingen av det kognitiva och emotionella innehållet i religionen. Föräldraauktoriteten i ett sådant system ifrågasätts aldrig. Fars och mors vilja sammansmälter med Guds vilja. De alltför säkra uppfostrarna har

en benägenhet att bemästra barnets föreställningsvärld och hindrar därmed den självständiga mognaden. Icke sällan ger det som resultat en "gudsbarnbarnsproblematik". Härmed avses en personlighetstyp som klart hämmats i sin religiösa utveckling av föräldrar som alltför ivrigt velat blanda sig i sina barns fostran och andliga välfärd. Vi återkommer till frågan i avsnittet om religion och mental hälsa.

I traditionsförmedlingen händer det lätt att de personer som förmedlar innehållet också kommer att med sin personlighet påverka gudsföreställningarna. Detta kallas vanligen **antropomorfismer**. Gud och Jesus får med andra ord drag av människor i barnets omedelbara närhet. De flesta forskare räknar med att antropomorfismer uppträder i barnets föreställningsvärld under förskoleåldern. Gud ses ofta som en domare, en gubbe med skägg, en "farfar" med stor auktoritet. Barnet nalkas Gud på samma sätt som det nalkas äldre personer i omgivningen. Dessa tydliga antropomorfismer brukar försvinna då barnet mognar till i puberteten. Dock är det tydligt att religionen hos många personer aldrig blir fri från sådana förmänskligande drag hos Gud. De kan stanna kvar hos människan hela livet ut. Inom kyrkorna i Västerlandet brukar det anses önskvärt med en mognad till mer abstrakt gudsföreställning.

Då starka affektiva (ofta negativa) band till far, mor eller annan anhörig helt färgar religionsuppfattningen hos en individ talar vi om **affektiva antropomorfismer**. En sträng och fordrande far eller mor kan genom sin uppfostran till den grad påverka sitt barns gudsuppfattning att en personlig och helgjuten relation till Gud, kyrka och religion aldrig kan växa fram. Psykologiskt är det då fråga om att religionsinlärningen fått starka influenser av de äldres sätt att lära ut religionen. En psykologisk hämningseffekt uppkommer. Ofta är det fråga om att föräldrarna i samband med inlärningen av ett religiöst beteende – bön, bordsbön, kyrkogång, bibelläsning etc. – hos sina barn så kraftigt påtvingar dem sin vilja att hela innehållet i religionen färgas härav. Förhållandet kan beskrivas som en *betingsningseffekt*. Om föräldrarna lärt in bordsbön under hot om bestraffning är det inte märkligt om hotet

och rädslan överförs också på det andliga innehållet. Gud och Jesus kan då genom *haloeffekt* (överspridningseffekt) associeras med negativa minnesupplevelser, vilka hindrar religiös mognad. Det är icke sällan föräldrar av typen alltför säkra traditionsförmedlare som åstadkommer detta. Också de osäkra kan i vissa fall förmedla samma negativa bildningar. Liknande förhållande kan upprättas till kyrkan och dess prästerskap. Tidigare var det icke ovanligt att kyrkans dogmer lärdes ut under hot om straff. Dessa prövades vid läsförhör och dylikt under ibland förödmjukande former. I sådana fall kunde tydliga affektiva antropomorfismer knytas till kyrkan och dess prästerskap.

En annan sak som delvis berör frågan om antropomorfismerna är föräldraegenskapernas projektion på Gud. Att tala om Gud som en handlande person går inte utan bilder – **metaforer** och **symboler** – från vår medmänniska värld. Också det bibliska språket röjer många bilder från vardagslivet, t.ex. fader, herde och domare. I en del forskningar har man försökt fastställa vilka de mest frekventa metaforerna är vid beskrivningen av Gud. I kristendomen är frågan intressant eftersom den inte enbart räknar med Gud Fader utan också med Jesus samt inom katolicismen också med Maria. Antoine Vergote i Belgien har varit inne på frågorna och menar att gudsbilden på katolskt håll väl integrerar de moderliga egenskaperna vid sidan av de faderliga, vilka ändå är de mest frekventa. Inom projektet *Barn-förälder-religion* i Åbo har Kaj Björkqvist och Holm varit inne på liknande tankegångar. Deras forskningar tyder på ett samband mellan föräldrabilden och gudsbilden. Intressant nog förefaller modern ha större betydelse för sönerna än för döttrarna. Fadern däremot har större betydelse för döttrarna. Här kan djuppsykologisk teoribildning, som vi senare kommer till, möjligen finna en tillämpning. Ett samband mellan gudsuppfattning och självbild – uppskattade egenskaper hos en själv – kunde också påvisas.

Med tanke på traditionsförmedlingen har Sundén även gjort en annan uppdelning. Han talar om **total förmedling** av religion och om **blott verbal** sådan. Den blott verbala tar sig uttryck i att föräldern

vid vissa tillfällen försöker förmedla religion till barnet med enbart ord. Barnet ges inte i detta fall en helhetsbetonad uppfattning om vad religionen är. Barnet ser alltså inte religion fungera i de äldres liv. Det som barnet får är vissa kommentarer av intellektuell art då det ställer sina frågor om religion. Ofta är dessa av den arten att de vida överstiger barnets fattningsförmåga. Den blott verbala traditionsförmedlingen återfinns vanligen hos de osäkra förmedlarna.

Föreligger total traditionsförmedling sker traderingen på ett mer heltäckande sätt så att de emotionella, rituella och intellektuella sidorna kommer till sin rätt. Men egentligen bör de emotionella och rituella delarna komma först för att senare då barnet lärt sig fråga, följas av ord och förklaringar. Sker traditionsförmedlingen på detta sätt har barnet en resonansbotten för det som orden avser täcka. Därför bör man redan före barnet talar ta med det i bön och andaktsliv. Barnet har en möjlighet att erfara tryggheten och helgden i andaktsutövningar långt före de rationella övervägandena kommer. Då barnet börjar tala skall uppföstraren så snart som möjligt övergå till att bedja tillsammans med barnet och inte enbart för det. Den bedjande moderns roll framhävs starkt av Sundén. Han betonar att föräldrarna bör visa religion i praktiken men aldrig själv ställa sig i vägen för barnets genuina andliga utveckling. Skulle föräldrarna ställa sig hindrande i vägen förhindrar dessa barnet från att senare i livet praktisera rolltagande ur den religiösa traditionen. De tidigare omtalade blockerings-effekterna uppkommer då och den religiösa traditionen blir negativ, stum och otillgänglig. I sin betoning av den bedjande modern stöder sig Sundén bl.a. på Paul Vogels forskning (1936) om barnreligionens första period. Denne kallar den för den ordlösa modersreligionens period. Modern är för barnet under den första tiden något mer än mor. Hon är ett slags "universum", vilket senare kan korrespondera mot begreppet Gud.

I sina forskning är Sundén mest analytisk och grundar sig oftast på litterärt material. Tillsvidare är det få som försökt sig på att empi-

riskt belägga de kategorier Sundén utvecklat. Ändå har dessa fått en rätt stor betydelse i skandinaviska sammanhang. Det beror självfallet på att de har en evidens och tydlighet för den som något sysslat med hithörande frågor. Inom vårt projekt *Barn-förälder-religion* i Åbo har vi i någon mån sökt empiriskt verifiera några av Sundéns begrepp. Framför allt är det då fråga om kategorin de alltför säkra traditionsförmedlarna. Här hänvisar jag till avsnittet om gudsbarn-barnsproblematiken i bokens slutkapitel.

I Norge har Sigmund Harbo i en doktorsavhandling (1987) tagit upp Sundéns begrepp till diskussion. Han har ett empiriskt enkätmaterial från Sydnorge och önskar klarlägga sambandet mellan uppväxthemmets miljö och den senare hållningen till religion i vuxenåldern. Hans undersökning visar att uppväxthemmets religiösa praxis och den emotionella närheten starkt interagerar. Uppfostrans religiösa innehåll får en avgörande betydelse för det emotionella klimatet och därmed för religionens vidareföring. Man kan säga att ju mera helgjutten och tidig den religiösa influensen är på barnen desto mer genomslagskraft har den och desto mer bestående blir den i barnens liv. En doktorsavhandling i Uppsala av Stig Eklund (1987) med liknande material visar på samma tendens.

Kognitiv utveckling

I senare forskning om barnens religiositet har den kognitiva utvecklingens betydelse för uppfattningen av religion kraftigt framhållits. Den som blivit känd härför är Ronald Goldman som bedrev sina studier i England på 1950-talet. Hans undersökningar har fått stor betydelse för religionspedagogiken inte enbart i Norden utan också på andra håll i Västerlandet. Han bygger sina forskningar framför allt på Jean Piagets insatser, varför det blir nödvändigt att vi först något uppehåller oss vid dessa.

Jean Piaget är en av 1900-talets stora psykologer. Han verkade i Schweiz. Han har sysslat med barnets kognitiva och moraliska utveckling. Han har ingående studerat barn i mindre grupper, utfrågat dem och iakttagit dem. Sina rön har han publicerat i ett flertal böcker och artiklar. Den forskning som hans teorier givit anledning till är också redan mycket omfattande.

Piagets teori för den kognitiva utvecklingen hos barn omfattar fyra stadier. Det första stadiet sträcker sig fram till en ålder av två år. Detta kallar han för det **senso-motoriska** stadiet. Det kännetecknande är då att barnet genom sina sinnesorgan utvecklar ett förhållande till de yttre objekten. Det lär sig orientera sig i omgivningen. Under detta stadium läggs grunden för all framtida utveckling hos barnet. Det betraktar allt ur sin egen synvinkel och uppfattar sig själv som centrum i tillvaron. Egocentricitet präglar barnet. Det kan inte klart skilja mellan sitt eget jag och andras.

Det andra stadiet kallar Piaget det **föroperationella** (preoperationella) eller det prekausala tänkandets stadium. Det sträcker sig fram till c. sjuårsåldern. Det typiska är att barnets tänkande är jagcentrerat. Det kan ej så lätt förstå att den egna synvinkeln enbart är en av många. Barnet drar därför ur vuxen synvinkel absurda slutsatser. För barnet självt är de dock logiska och rimliga. Under denna period utvecklas barnets språkbehandling snabbt. Det lär sig använda språket självständigt. Det upprepar inte enbart längre. Barnet är godtroget och lär sig så småningom att sätta sig in i andras situationer. Barnet inhämtar under denna period de första religiösa begreppen. Dess tänkande är konkret och irreversibelt, dvs. det går inte i tankarna tillbaka till utgångspunkten för en påbörjad tankegång. Långa berättelser med underliggande etisk mening uppfattas inte.

Det därpåföljande stadiet kallar Piaget de **konkreta operationernas** stadium. Det omfattar åren från c. sju till elva eller tolv. Barnet börjar nu tänka mer självständigt och är mindre egocentrerat. Konkreta situationer är fortfarande viktiga för att barnet skall kunna utföra ett

längre tankeförlopp. Det är inte längre intuitivt utan kan tänka bakåt i tiden, dvs. *reversibelt*. Det har möjligheter att kombinera synpunkter, dra enkla slutsatser och börjar använda abstrakta begrepp. Dock lyckas inte verbala abstraktioner som t.ex. godhet, ondska och ande särskilt väl på detta stadium.

Det sista stadiet kallar Piaget de **formella operationernas** stadium. Det sträcker sig från c. tolv år framåt. Barnet är nu kapabelt att göra abstrakta operationer i sin tanke och kan använda hypotetiska resonemang. Det kan dra slutsatser ur en berättelse på rent tankemässigt plan. Vidare lär det sig vad godhet, ondska andlighet osv. är. Barnet profilerar sitt egna jag gentemot omgivningen. Det bör tilläggas att detta är Piagets schema i grova drag.

I sina forskningar utgick Goldman från det kända faktum att barn inte begriper eller ibland helt missförstår den religiösa undervisningen. Åtskilliga är de misstolkningar som barn under förskoletiden och även senare gett uttryck för. I vuxenvärlden tas sådana misstolkningar ibland som lustiga historier. Goldman frågade sig om det förhåller sig så att religionspedagogiken i alltför liten grad tagit hänsyn till vad forskningen rörande barnets kognitiva utveckling kommit fram till. Han frågade sig om det inte är så att kyrka och skola lärt ut ett stoff (bl.a. genom utantilläsning), som vida överstiger barnets fattningsförmåga. Vore det inte bättre med en religiös undervisning som är anpassad till vad man vet om barnets kognitiva utveckling?

I sitt forskningsprojekt testade Goldman begripligheten av olika bibliska berättelser på barn i olika åldrar. Han utgick härvidlag från Piagets schema för barnets kognitiva utveckling. Först kan man sålunda tala om ett slags "**prereligöst**" stadium som kännetecknas av att barnet inte är i stånd till att formulera ett begreppsmässigt underlag för religiös verklighet. Det leker sig fram med fantasi och känsla. Det följande stadiet kan kallas **subreligiöst** och karakteriseras av att barnet uppfattar allt konkret och materiellt. Det tredje stadiet kan kallas det **personliga** stadiet. Först då kan den unga göra reda för sin föreställning

och religion på ett begripligt sätt. Enligt Goldman blir många barn låsta till det andra stadiet. Det beror i första hand på att de fått en för tidig presentation av bibliska berättelser. Många av berättelserna i Bibeln fordrar enligt Goldman en förmåga till abstrakt tänkande. Så är förhållandet t.ex. med Jesu liknelser. De begrips först i de formella operationernas stadium, dvs. vid tolvårsåldern.

Konsekvensen av de resultat Goldman presenterat blev att man borde anpassa den religiösa undervisningen efter barnets fattningsförmåga på det kognitiva planet. Det program för undervisning som utvecklats har kommit att kallas *barncentrerad* undervisning. Huvudtankegången är att man skall bjuda barnet religiösa berättelser och övrigt religiöst stoff i den takt som dess kognitiva utveckling medger. Man frågar då mer efter vad barnen kan få ut av undervisningen än vad allt som borde ingå där för att det rättvist skall återge hela det kristna trosinnehållet.

Inom den religionspedagogiska forskningen i Norden har Piagets och Goldmans forskningar kommit att spela en stor roll. Sålunda har deras insatser kraftigt påverkat forskningar i Sverige (UMReprojektet – Undervisningsmetodik och Religionskunskap) och Norge (Evenshaug och Hallen). Också i Finland (Tamminen) och Danmark (Munksgaard) har Goldmans forskningar haft betydelse. Dock har dessa ingalunda mottagits kritiklöst. Evenshaug och Hallen har i sina skrifter talat för ett kommunikationsteoretiskt perspektiv där man tar hänsyn till sändarnas och mottagarnas särskilda förutsättningar samt till de kanaler som budskapet har att gå längs. I religiös undervisning är det oftast fråga om ett komplicerat samspel mellan barn, familj, kamratgrupper och hela samhällets kulturella och vetenskapliga utveckling. Rätt mycket av den religionspedagogiska forskningen har inte varit av grundforskningskaraktär utan mer av det tillämpade slaget. Man har sett som sin uppgift att komma med förslag till vilket stoff som skall läras ut i skola och i kyrka samt hur detta skall ske.

Piaget-Goldmans forskningar är orienterade efter barnets kognitiva utveckling. Det som inte kommer till sin rätt är den emotionella sidan. Utgår man från en modellinlärningsituation, där rollerna uppfattas som viktiga delar, kan hävdas att religiösa berättelser som lärs ut i relativt tidig ålder visserligen inte fullt förstås och begrips men ändå memoreras hos barnen. Dessa berättelser kan senare i livet komma att få stor betydelse som stoff för rolltagande. Dessutom utgör de basmaterial för att barnet i mer mogen ålder skall kunna tänka över de religiösa grundfrågorna, finna nya infallsvinklar och upptäcka nya symboliska funktioner hos det tidigt inlärd stoffet. Barnet kan så att säga "reorganisera" materialet på rent kognitivt sätt, men också låta det få en emotionellt djupgående influens på livet. En tankegång av detta slag stöds av det djuppsykologiska perspektivet, där sagors och myters tolkningsfunktioner framhävs.

Det sagda förutsätter dock att själva inläringen av det religiösa stoffet inte skett så att en **låsnings** av tolkningen åstadkommit hos barnet. Låsningen innebär att de vuxna alltför starkt bundit tolkningen av de religiösa berättelserna till ett infantilt stadium och samtidigt förbjudit barnet att personligt reorganisera det. Då skapar man hinder för fortsatt kognitiv reflexion över religionen vilket oftast samtidigt innebär en upplevelsemässig blockering. En sådan attityd skapar svårigheter och ångest hos den som mottagit traditionen. Här kan även de affektiva antropomorfismerna komma att stå hindrande i vägen. Jag hänvisar här till det tidigare avsnittet om negativa betingningseffekter till religiöst beteende.

Moralisk utveckling

Jean Piagets forskningar har även fått betydelse på ett annat viktigt område: moralutvecklingen. Här är det fråga om barnets sätt att se på rättvisebegreppet, på straff och belöningar och på motiven bakom olika

handlingar. Grovt taget indelar Piaget barnets moralutveckling i två stadier. Det första stadiet kallar han **heteronom moralitet** och det andra **autonom moralitet**. Det första kännetecknas av intellektuell och känslomässig omogenhet. Barnet är osjälvständigt i förhållande till vuxna individer och saknar förmåga att leva sig in i andras situationer. Det rätta och det felaktiga beror på resultaten av handlingen ifråga. Barnet har svårt att ta hänsyn till motivet bakom handlingen. Regler uppfattas gärna som en gång för alla givna.

Stadium nummer två – autonom moralitet – kännetecknas av en ökad intellektuell kapacitet och av en större självständighet. Barnet har nu möjlighet till inlevelse i andras situation. Det har möjlighet att ta hänsyn till motivet bakom en handling. Regler och förhållningssätt uppfattas som sociala överenskommelser, vilka kan ändras. Det andra stadiet utvecklas hos barnet först då den intellektuella förmågan nått en viss mognad, normalt de formella operationernas stadium, dvs. någon gång efter tolvårsåldern. Någon klar gräns i moraluppfattningen hos barnet finns självfallet ej utan utvecklingen är kontinuerlig. Ur analytisk synvinkel är det dock berättigat att göra en stadiindelning.

En annan forskare som fått stor betydelse för forskningen rörande moralutvecklingen hos barn var Lawrence Kohlberg i USA. Han var mindre intresserad av utvecklingen av moraliskt beteende och mer av hur förståelsen för moraliskt tänkande utvecklas. Hans intresse var inte så mycket hur en person faktiskt skulle ha handlat i en viss situation utan mer *hur* personen *tänker sig* det rätta handlandet. Kohlberg grundade sina forskningar på intervjuer med barn. Härvid har han använt sig av olika exempelberättelser s.k. *moraliska dilemman*, som barnen får i uppgift att uttala sig om.

Kohlbergs schema omfattar sex stadier, vilka i sin tur delas i tre olika nivåer. Den första nivån kallas **förkonventionell**. Den innefattar stadium nr 1, som kännetecknas av en straff- och lydnadsorientering samt av stadium nr 2, som innefattar en naiv njutningsfilosofi. Till det andra stadiet hör också den konkreta reciprociteten, dvs. en tanke-

gång om öga för öga och tand för tand. Hela den första nivån karakteriseras av att moraliska värden har sin grund i individen själv, i goda och förkastliga gärningar.

Den andra nivån kallas **konventionell och pragmatisk** och innefattar det tredje och fjärde stadiet. Stadium nr 3 brukar betecknas som "snäll-pojke-orientering". Till den hör att man försöker ha goda motiv, visa omtanke om andra och hålla ömsesidiga överenskommelser. Barnet ser individen i relation till andra i samhället. Det fjärde stadiet har en sträng lag-och-ordning-orientering. Man bör göra sin plikt i alla sammanhang och man bör visa lydnad mot överheten. Livet är nu "heligt" därför att det kan sättas in i en moralisk och religiös ordning med rättigheter och skyldigheter.

Den fjärde nivån kallar Kohlberg **postkonventionell**. I den tar sig en principiell moraluppfattning uttryck. Stadium nr 5 har en inriktning på legalistisk kontraktsbundenhet och på godkännande av demokratiska principer. Det är majoritetens rätt som man tänker på i ett större perspektiv. Det sjätte stadiet kännetecknas av en orientering utifrån universella etiska principer. En hänvisning till "världssamvete" och ömsesidig aktning och respekt förekommer.

Egentligen omfattar Kohlbergs schema ytterligare två stadier nämligen ett premoraliskt som kommer före de alla nämnda samt ett "kosmiskt" eller "gränslöst" stadium. Detta sista stadium skulle karakteriseras av en fråga om varför livet finns överhuvudtaget och om enheten mellan kosmos och det egna jaget. Det skulle alltså kunna gränsa till det som kan kallas mystik. Det sista stadiet räknar emellertid Kohlberg inte med i senare forskningar på grund av svårigheten att belägga detta. Personer som Sokrates och Martin Luther King tänktes kunna representera det.

Longitudiella undersökningar av barns moralutveckling ger vid handen att dessa i allmänhet genomgår en utveckling från lägre till högre stadier enligt det kohlbergska schemat. Kohlberg har också framfört ett antagande om att teorin skulle ha giltighet i olika kulturer i olika

delar av världen. I Sverige har Kurt Bergling prövat validiteten i Kohlbergs teori genom en hypotetisk-deduktiv forskningsstrategi. Resultaten visar att individens moralutveckling beskriver en konsekvent utvecklingssekvens upp till stadium nr fyra. De två övriga stadierna följer inte lika säkert i sekvensen. Utvecklingen har endast kunnat påvisas för barn och ungdom, men inte för vuxna. För barn följer stadierna ett, två och tre konsekvent varandra utan att något hoppas över. Detta gäller dock ej för ungdom och vuxna. Efter en tvärkulturell analys av moralutvecklingen slår Bergling fast att omgivande faktorer i den sociala och kulturella miljön influerar utvecklingsgången. I t.ex. den islamska världen där individualiteten inte betonas, men där religionen uppfattas som en samhällelig sak, tenderar barnen att hoppa över stadium nr tre som är mer individualistiskt. I stället når man fram till fjärde stadiet där lag och rätt betonas. Kohlbergs teori har giltighet såtillvida att stadierna inte kastas om i barnets utveckling. Däremot kan något stadium hoppas över och några uppnås sällan eller aldrig.

John C. Gibbs menar att de fyra första stadierna i Kohlbergs teori är naturalistiska och svarar på frågan hur, d.v.s. hur fungerar människolivet i allmänhet. De två första stadierna visar, hur det egocentriskt tänkande barnet via straff och belöningar orienterar sig i omgivningen med dess förväntningar och bedömningar. Den naturalistiska orienteringen fördjupas ytterligare i tredje och fjärde stadiet och blir nu sociocentrisk. Det som stimulerar individen är omgivningens uppskattning av social generositet och öppenhet samt strävan mot trygghet och stabila sociala förhållanden. Stadierna nr fem och sex kallar Gibbs existentiella och menar att de svarar på frågan varför, dvs. varför finns det mänskliga livet överhuvudtaget. De är metaetiska och far efter tillvarons mening och innehåll på ett rent principiellt plan. De övergår med andra ord till att bli rent religiösa.

På samma sätt som den kognitiva utvecklingen har betydelse för vad ett barn kan få ut av religiös undervisning, så får den moraliska utvecklingen också konsekvenser för tillägnet av religiöst-etiskt tän-

kande. De två hör nära samman. I synnerhet vad moralutvecklingen beträffar måste även det allmänna religiöst-kulturella klimatet få betydelse. Vad som sist och slutligen är beroende av omgivningens faktorer förefaller inte vara helt klarlagt då det gäller rättvisebegreppets utveckling hos individen.

Att moralutvecklingen får betydelse för utformningen av individens religiösa liv tar James W. Fowler fasta på i sin teori om stadier i utvecklingen av människans religiositet. Han använder på engelska begreppet "faith" som kan översättas med tro i betydelsen tillit. Det bör tas i betydelsen förtröstan eller människans sätt att orientera sig i tillvaron på ett meningsfyllt sätt. Det är alltså fråga om mognaden i människans hela livsinställning. Fowler räknar moraluppfattningen som en viktig variabel vid sidan av sex andra då han fastställer stadierna i människans trosutveckling (faith). De sex andra är det logiska tänkandet (Piagets teori), möjligheten att se saker och ting ur en annans perspektiv (R. L. Selmans teori om interpersonella relationer), medvetandet om de sociala bindningarna, uppfattningen om vem eller vad som innehar den yttersta auktoriteten, sättet att uppfatta sammanhangen i världen (totalitetsuppfattningen) samt slutligen förmågan att använda symboler (symboltänkandet). Under människans utveckling och mognad sker en integrering av alla dessa aspekter, varvid hon normalt sett genomgår följande stadier:

- 0) *Den odifferentierade tron.* Grundläggande tillit. Ömsesidighet i relation till vårdnadshavaren. Rudimentär uppfattning om grunden i ens tillvaro. 0-2 år.
- 1) *Den intuitivt-projektiva tron.* Fantasin utvecklas och blir ett medel att forma ens uppfattning om världens innersta väsen. 3-7 år.
- 2) *Den bokstavligt-mytiska tron.* Berättelser, drama, myt formar ens världsåskådning. 7-12 år.
- 3) *Den syntetiskt-konventionella tron.* Barnet bildar sig en personlig uppfattning ("myt") om sin identitet, bakgrund och framtid. 12-16 år.

- 4) *Den individuellt-reflekterande tron*. Kritisk reflexion över jaget, idealen och ens egen uppgift i världen. 17-30 år.
- 5) *Den konsoliderande tron*. Erfarenhet av paradoxalitet, djup och ansvar för världen som helhet. Medelåldern.
- 6) *Den universella tron*. En stor vision av en universell gemenskap. Den åldrande människan.

Fowler betraktar de olika stegen i utvecklingen som hierarkiska, dvs. de bygger på varandra och utvidgar det perspektiv man haft i det tidigare stadiet. Vidare anser han att stadierna alltid följer varandra i den givna ordningsföljden och att inget av dem egentligen kan hoppas över. Mognadsstrukturen skulle också ha universell giltighet. Teorin anlägger som vi ser ett *holistiskt* perspektiv på människans utveckling på området. Den har på senare år livligt diskuterats och därvid även tilldragit sig negativ kritik. Mera omfattande och tvärkulturella empiriska studier som verifierar teorin torde ännu saknas. På nordisk håll har den kanske främst diskuterats inom religionspedagogisk forskning.

Ytterligare nämns i all korthet de forskningar som Fritz Oser blivit känd för. Han önskar kombinera den kognitiva utvecklingen hos individen med religiöst ställningstagande, ett slags bedömning av livssituationen ("religious judgement"). Utgående från forskningar med användning av olika "dilemman" har han uppställt ett schema av följande utseende:

1. "*Orientation on complete determination*". Människan anser att Gud vet bäst och att det finns en sträng lag med straff och belöning. *Deus ex machina*: Gud fungerar som en maskin.
2. "*Orientation on reciprocity*". Relationen mellan Gud och människa är en växelverkan. Människan är aktiv av egen vilja. Man skiljer mellan Gud och världen. *Do ut des*: jag ger för att du skall ge.

3. "*Orientation on voluntarism*". Gud existerar, men människan har stor självständighet. Gud följer med huruvida människan uppfyller hans vilja. Deism.
4. "*Orientation on autonomy and 'Divine plan'*". Relationen mellan människa och Gud är indirekt. Livet är baserat på människans egen handlingsförmåga. Hon är ansvarig för sina handlingar. Gud är däremot kärleken och vill det bästa för människorna. Människan bör vara hjälpsam mot sin nästa. Religiös autonomi.
5. "*Orientation on self-fulfillment in intersubjectivity*". Gud ses som den som möjliggör människans självständighet och hennes egen vilja. Människan är självständig, men också ansvarig. Gud har en plan för människan men hon har autonomi i mellanmänsklig bemärkelse.
6. "*Orientation on universal communication and solidarity*". Det viktigaste är en allmän samhörighet. Relationen mellan Gud och människa innefattar hela mänskligheten och dess existens. Gud uppfattas som den som ger livet dess yttersta mening och mål.

Oserns teori utgår ifrån att det religiösa tänkandets struktur är oberoende av annat i människans liv och därför självbärande. Han talar därför om en *moderstruktur*. Den anses ha en odelbar kärna, som kan undersökas oberoende av försökspersonens övertygelse. Moderstrukturen är grundläggande i människans liv och påverkas inte så kraftigt av undervisning eller sekularisering. Till den religiösa moderstrukturens egenskaper hör frågorna om det heliga, om livets mening och om hur man skall leva rätt och riktigt.

Det schema för den religiösa bedömningen han utvecklat går alltså tillbaka på en mycket grundläggande förmåga hos människan till etisk bedömning. Denna bedömning sker ofta i strukturella motsatspar. Sådana är t.ex. heligt – profant, transcendens – immanens, frihet – beroende, hopp – förtvivlan, förlitan – rädsla, evighet – förgänglighet och

mening – slump. De livsbetingelser människan möter formas alltså i sådana strukturer och värderingen inom dem sker i sekvenser enligt de stadier Oser beskrivit.

Psykosocial utveckling

Erik Homburger Erikson har blivit känd för sitt s.k. **epigenetiska diagram**, som är ett schema för människans utveckling ända in i ålderdomen. Erikson är djuppsykologiskt orienterad och har tagit intryck av Sigmund Freuds teorier om barnets tidiga utveckling. Freud räknar med s.k. erogena zoner till vilka barnets libido knyts vid olika stadier i utvecklingen. Först är det munnen (det orala stadiet), så följer analöppningen (det anala stadiet) och därpå genitalierna (det falliska stadiet). Härpå följer enligt Freud en latensperiod som kännetecknas av större stabilitet, vilken i sin tur följs av den genitala perioden som sammanfaller med puberteten. Erikson utvecklade sin teori utgående från långvariga observationer av barn, ungdom, studenter, vuxna och åldringar. Det är fråga om jagutvecklingens psykosociala stadier som han beskrivit. Under dessa uppträttar individen specifika orienteringar mot sig själv och mot omgivningen. Erikson räknar med en dynamisk förändring av personligheten under hela livet.

Enligt det epigenetiska diagrammet kan personlighetsutvecklingen delas in i åtta olika stadier. I varje stadium har människan ett primärt behov som måste få tillfredsställelse. Beroende på möjligheterna till behovsuppfyllelse utvecklas vissa grundinställningar hos individen. Varje grundinställning kan uppträda antingen i positiv eller negativ form. Även mellanformer förekommer då och då.

Det första stadiet är det **orala**, vilket sträcker sig fram till c. 1,5-årsåldern. De två grundinställningarna som kan utvecklas är *tillit* eller *misstro*. Barnet har behov av kontakt och stimulering och lär sig antingen en tillförsikt (grundtrygghet) till omgivningen eller så blir det misstänksamt och utvecklar en återhållsam misstro.

Det andra stadiet kallas det **anala** och går fram till c. treårsåldern. Nu utvecklar barnet antingen *självtyllit* eller *blygsel*, *autonomi* eller *tvivel*. Barnet profilerar under denna period sin personlighet, prövar sitt jag genom trots (trotsåldern), men är i behov av omsorg och förståelse. Det viktigaste är att ge barnet en sund självkänsla så att inte skuld-känslor, blygsel, tvivel och trots utvecklas och blir bestående. Barnet skall känna sig accepterat även om det blir kritiserat för sina felaktiga handlingar.

Det följande stadiet är det **genitala**. Det sträcker sig från c. 3,5 år till c. fem år. Under denna period är det grundinställningarna *initiativ* eller *skuld-känsla* som utvecklas. Det sätt varpå föräldrar och anhöriga reagerar på barnets egen aktivitet, intellektuell såväl som motorisk, leder nu antingen till en känsla av frihet och initiativrikedom eller till en känsla av skuld och otillräcklighet. Barnet börjar nu kunna kontrollera sina muskler, utvecklar finmotoriken, bygger snabbt ut sin språkliga förmåga, lär sig regler och får det som vi brukar kalla samvete. Det är viktigt att barnet inte blir "stukat" i sin känsla för rättfärdighet varken i förhållande till sig själv eller till de vuxna.

Det fjärde stadiet är **latensperioden** från 6 år fram till puberteten. Grundinställningarna är *handlingskraft* eller *underlägsenhetskänsla*. Barnets känsla för hur världen och omgivningen fungerar befästs nu. Det lär sig koncentration och uthållighet samt får bättre omdöme. Barnet är beroende av familjen men utvecklar starka band till kamratkretsen utanför hemmet. Det är viktigt för barnet att få pröva sig fram och upptäcka sina starka sidor. Det bör få känna sin betydelse både i hemmet och utanför det. Ansvarskänslan utvecklas.

Det femte stadiet sammanfaller med **puberteten**: c. elva år till c. aderton år. Grundinställningarna är *identitet* eller *rollsplittring*. Barnet prövar olika sätt att förhålla sig till omgivningen. Det lär sig under denna tid att se saker och ting från andras sida, får empati. De kroppsliga funktionerna ändras – menstruation för flickorna och pollution (ofrivillig sädesavgång) för pojkarna inträder. Att de fysiologiska för-

ändringarna sker i en atmosfär av trygghet och förståelse är viktigt för självuppfattningen. Målet bör vara att individen får ett säkert jag, lär känna sig själv som en självständig individ med ansvar för handlingar och beteende. Olika grupper för identifikation är viktiga under denna period.

Följande stadium är **vuxenperioden**. Grundinställningarna är *intimitet* eller *isolering*. I denna period – 20 år till 30 år – prövar individen sig fram i arbetsliv och kamratliv. Antingen utvecklas nu en förmåga till inlevelse såväl sexuell, emotionell som moralisk eller så leds individen in i isolering och främlingskap. Härpå följer det sjunde stadiet som är **medelåldern**. Grundinställningarna är *skaparaktivitet* eller *självupptagenhet*. Under denna period utvecklar individen sin personlighet mot aktivitet i familj och samhälle. Man arbetar för framtiden. Sker inte detta utvecklas en upptagenhet med det materiella och fysiska välbefinnandet.

Det åttonde och sista stadiet är **ålderdomen** med *integritet* eller *förtvivlan* som grundinställningar. Under detta stadium ser människan tillbaka på sitt liv och blir medveten om döden. Man känner sig antingen tillfredsställd vid en blick bakåt eller så uppkommer en känsla av förtvivlan och avsky för den roll man haft. Personer som under sitt vuxenliv fått genomgå stora missräkningar och djup otillfredsställelse hamnar lätt i förtvivlan.

Attachmentteorin

En teori som under senare år tillvunnit sig intresse inom religionspsykologin är attachment- eller bindningsteorin. Den har framlagts av John Bowlby utgående från etologiska och biologiska rön. Teorin går ut på att tidig bindning mellan barnet och en nyckelfigur i barndomen (oftast modern) får en stor betydelse för hur förhållandet till omgivningen, andra människor och världen som helhet gestaltar sig hos den vuxna individen. Grovt indelat kan man tala om tre olika kategorier av bind-

Erik H. Erikson, Ungdomens identitetskriser (1981), s. 81

VIII								Integritet eller Förtvilan
VII							Generation eller Stagnation	
VI							Intimitet eller Isolering	
V	Tidsper- spektiv eller Tidsförvirring	Själv-säkerhet eller Självmedve- tenhet	Rollexperi- terande eller Rollfixering	Läringskap eller Arbets- förflämning	Identitet eller Indetitets- förvirring	Sexuell polarisering eller Bisexuell förvirring	Ledar och lärjungeskap eller Auktoritets förvirring	Ideologiskt engagemang eller Värdeförvirring
IV				Verksamhet eller Underlägsen- het	Identifikation med uppgiften eller Känsla av meningslöshet			
III			Initiativ eller Skuld		Rollförväntan eller Rollhämning			
II		Autonomi eller Skam, tvivel			Vilja att vara sig själv eller Tvivel på sig själv			
I	Tillit eller Misstro				Ömsesidigt erkännande eller Autistisk isolering			
	1	2	3	4	5	6	7	8

ning. En **fast** (secure) bindning leder till relationer som kännetecknas av stabilitet, säkerhet och kamratskap. Den **ambivalenta** (anxious-ambivalent) bindningen leder till oro, protest och splittring i relationerna. En person med sådan bindning kan sägas hela tiden behöva nya bindningsobjekt med vilka han identifierar sig men vilka han snart igen tar avstånd ifrån. En **upplöst** (avoidant) bindning leder till avvärande beteende och ångest för närmare kontakt (jfr Ainsworth 1985). Lee Kirkpatrick har studerat plötslig omvändelse med användning av bindningsteoretiska synpunkter. Han fann en klar relation mellan en lös modersbindning och plötslig omvändelse. Gud blir för en sådan person efter omvändelsen en ersättning för det primära bindningsobjektet. I Norden har Pertti V. J. Yli-Luoma använt samma teori för att förstå inlärningsprocesser hos barn. En fast bindning synes leda till förutsättningar för god inläring. Pehr Granqvist har använt teorin i sin doktorsavhandling (2002) för att förstå olika religiösa profiler. Den ena profilen karakteriseras av att det föreligger en likhet mellan barnens och föräldrarnas religiösa hållning. Den andra kännetecknas av att den är oberoende av föräldrarnas religiositet och mer instabil under livets gång.

Religion och åldrande

Då människan närmar sig 65-årsåldern börjar den sista av perioderna i människans livscykel: ålderdomen. Det är viktigt att framhålla att några fasta gränser inte finns. Trots pensioneringen kan en del personer bibehålla sin aktivitet och sin spänst långt upp i åren. Somliga åldras snabbare och somliga långsammare. Det beror på ärftliga faktorer, men också på den stimulans som omgivningen och arbetet ger. Kännetecknande för den åldrande personen är att den kognitiva förmågan på visst sätt avtar. Personen minns inte längre lika bra som tidigare sådant som nyligen inträffat, men kommer i stället bättre ihåg vad som hänt för länge sedan. Dock visar undersökningar att den åldrande människan också

kan minnas och lära sig nya saker, men det tar i allmänhet längre tid. Intelligensen avtar i väldigt olika takt hos olika personer. Sådana som har större intellektuell träning förefaller att kunna behålla den tankemässiga förmågan högre upp i åren.

För många åldrande personer kan ensamhetskänslan bli överväldigande. De har inget riktigt arbete längre att gå till, de frågas inte efter på samma sätt som tidigare. De kan då börja känna ångest inför annalkande sjukdom och livets slut. Nya aktiviteter och ny stimulans måste då komma in. Till sådana hör i vår kultur ofta kyrkliga aktiviteter. Religiositeten tilltar oftast hos äldre personer. Kyrkan och den gemenskapen den ger får i vår kultur en stödjande funktion för många åldrande. Den för med sig kultaktiviteter (gudstjänster), intellektuell stimulans (aktivitetsgrupper) och erfarenhetsmässig förnyelse genom pensionärsgruppers varierande aktiviteter. Viktigt är att en anknytning till den egna barndomens och ungdomstidens traditioner kan göras (träffar med konfirmandkamrater osv.).

På nordiskt område är Villiam Grønbæk pionjär på den religionspsykologiska utforskningen av ålderdomen. I sin bok *Det religiøse i alderdommen* (1954) ger han oss en god översikt över den dittillsvarande forskningen samt analyserar ett intervjumaterial han insamlat. Något som Grønbæk uppmärksammat beträffande åldringar är deras berättelser om ett slags *ledning* i livet. Han kallar detta på danska för *bestämmelse*. Han noterar en skillnad mellan en bestämmelse som uppfattats komma utifrån och som man har att rätta sig efter och en bestämmelse som man själv sätter in i livet och gör till rättesnöre. En annan forskare som noterat denna "bestämmelse" är den tyske religionspsykologen Theophil Thun. I sitt arbete *Das religiöse Schicksal des alten Menschen* (1969) noterar han likt andra att den åldrande människan söker sig fram till ett slags totaltolkning av livet. Han anknyter härvidlag till Eriksons tidigare omtalade epigenetiska diagram.

Också Sundén har varit inne på åldrande och religion. I sitt arbete *Om ålderdomen* (1964) framhåller han särskilt ledningserfarenheten hos

de äldre. Sundén applicerar ett rollteoretiskt perspektiv vid förståelsen av denna upplevelse. Denna teoretiska ansats har Owe Wikström utförligt bearbetat i sin doktorsavhandling *Guds ledning* (1975). Hans material utgörs av intervjuer med åldringar i ett nordsvenskt tämligen enhetligt religiöst område. Han fann att det var mycket vanligt att de åldrande människorna berättade om att de upplevt Guds ledning i sitt liv. De mörka och de svåra erfarenheterna har de så småningom lärt sig acceptera och har inte minst sett Guds finger och påtagliga tillrättavisning. Sjukdom och nöd har på detta sätt fogats in i ett meningsfullt helhetsperspektiv.

Wikströms teoretiska utgångspunkt vid tolkningen av denna ledningserfarenhet är Sundéns rollteori. Åldringarna hade sedan tidig barndom lärt sig umgås med Bibeln och kristen litteratur. Under livet har de vid flera tillfällen övertagit den mänskliga partens roll i heliga berättelser och upplevt Guds tilltal eller Guds handlande med dem och deras anhöriga. Härigenom har hos personerna utbildats en *generell gudsroll* med omhändertagande och trygghetsskapande funktioner. Som åldrande personer applicerar dessa den generella gudsrullen på hela sitt liv och dess mångfaldiga händelser och varseblir då genom rolltagande Guds påtagliga ledning i deras liv. Guds vilja blir på så sätt en personligt upplevd sak för dem. Ett uttryck för denna fromhet finns i den ofta sjungna andliga sången: *"Var jag går i skogar, berg och dalar, följer mig en Vän, jag hör hans röst. Vål osynlig är han men han talar, talar stundom varning, stundom tröst..."* (C. O. Rosenius).

I en undersökning av personer över 25 år i det svenska Finland fann Holm att ledningserfarenheten var den mest frekventa i hela materialet. Också personer som inte var uttalat kristna lade märke till någon form av ledning eller mening i livet. Man kan därför påstå att något av denna ledningserfarenhet är grundläggande för normal psykisk utveckling hos människan. Detta kan sammanställas med Eriksons grundinställningar för slutskedet av livet, nämligen integriteten. I Holms material fanns dessutom en tendens till att de som hade kristen

totalitetsuppfattning också lättare integrerade och accepterade negativa upplevelser i livet som död, sorg och motgång. Försiktigtvis kunde man då dra slutsatsen att en religiös trosståndpunkt lättare omhändertar och bearbetar en svår upplevelse än vad en icke-religiös åskådning gör. På denna punkt behövs fortsatta forskningar.

I en avhandling från år 1987 analyserade Raili Gothóni i Helsingfors ett antal långliggares världsåskådning. Materialet utgörs av intervjuer med långvarigt sjuka åldringar på sjukhus. Hon har av Sundén övertagit en klassificering av hur åldringar förhåller sig till religionen och försökt applicera den. Hon kan sålunda klassificera i grupp ett åldringar med en klar upplevelse av Guds ledning. Grupp två upptar personer där diskussion om religion aktualiserar negativa erfarenheter och gör dem oroliga. Den tredje gruppen omfattar personer där tidiga religiösa barndomsminnen spelar en roll, men där vuxenlivet inte inneburit något religiöst engagemang överhuvudtaget. Den innehöll de flesta sagesmännen. Den fjärde gruppen upptar personer som upplevt svår besvikelse visavi religionen. De vet vad religiöst liv innebär, men har aversion mot att följa beteendemönstren. Denna grupp var liten i hennes material.

Också Gothóni noterade i sitt material att sagesmännen erfarit Guds ledning. De flesta uppgav att de bad flitigare nu som sjuka och åldrande än vad de gjort tidigare i sitt liv. De flesta förefaller ha accepterat sin sjukdom och sitt lidande rätt väl. Ett slags fatalism kunde noteras hos många. De kristet orienterade uppfattade sjukdomen i relation till Gud. De icke-kristet orienterade såg ofta sin sjukdom som en tid då man stannar upp och funderar över sitt förhållande till livet och dess värden.

Slutligen skall vi i detta avsnitt ta del av Elisabeth Kübler-Ross' teori om sorgearbetet. Den har haft rätt stor genomslagskraft i Västerlandet under senare årtionden och har övertagits i mångt själavårdande arbete. Sorgprocessen har fem olika steg enligt Kübler-Ross. De är: förnekande (isolering), hat (ilska), köpsläende (kompromiss-

ande), depression (nedstämdhet) och accepterande (hopp). Processen är i stort sett densamma om man blir medveten om att man själv skall dö som då man förlorar en kär anförvant eller något annat betydelsefullt i sitt liv (djur, kroppsdelar, bostad etc.).

I det första steget förnekar personen att döden närmar sig eller att den inträtt för en kär anhörig. I det andra kämpar man med frågan om varför just jag blivit utsatt för det svåra. Aggressivitet är då inte ovanlig. I det tredje steget förhandlar man med Gud eller med någon annan för att få allting uppskjutet eller tolkat på något annat sätt. I det fjärde stadiet börjar personen inse och begripa. En depression kan då inträda tillika med känsla av uppgivenhet, skuld och ovärdighet. Slutligen följer det sista stadiet där personen lär sig acceptera döden och dödsprocessen. Någon känsla av lycka eller tillfredsställelse behöver dock inte inträda. Oftast är det fråga om undergivenhet och stilla ro.

Olika personer genomgår den omtalade processen på olika sätt. För en del är den snabb och för andra utdragen. Somliga hoppar till och med över något av stadierna. Ibland händer det också att någon stannar kvar på ett stadium och har svårt att mogna till accepterandet. Detta ses i allmänhet som otillfredsställande.

Kübler-Ross' teori har inte förblivit utan kritik. Man menar att teorin inte tar hänsyn till demografiska olikheter, variationer i sjukdom och död, vidare till kön, ras och kognitiv beredskap. Stadietänkandet kan också göra att man "låser sig" till dessa och inte ser sorgearbetet som en mognadsprocess.

En sammanställning av psykiska utvecklingsstadier:

Ålder i år	Åldersperiod	Karaktäristiska beteenden och händelser	Psykosexuell utveckling Freud	Psykosocial utveckling Erikson	Piagets nivåer
0	Spädbarnsperiod	Kontaktleende		Tillit/ Misstro	
1		Främlingsrädsla	Orala stadiet		Sensomotoriska stadiet
2		Går	Anala stadiet	Autonomi/ Skam, tvivel	
3	Småbarnsperiod	Språkutveckling			Preoperativa stadiet
4		Leker med andra	Fälliska stadiet	Initiativ/ Skuld	
5	Förskoleålder	Könskillnad upplevs	Oidipuskomplex		Konkret operationella stadiet
		Födelse-död problem			
		Skola	Latensperiod	Arbetsflit/ Underlägsenhet	
10	Tidigare skolålder	Gång, kamratberoende	Förbubertet		
12		Sexuallmognad	Pubertet		Formellt operationella stadiet
15	Tonårsperiod	Skolkraven ökar	Adolescens	Identitet/ Rollspittring	
		Sexualerfarenhet			
20		Flyttar hemifrån			
	Slutet på ungdom	Utbildning		Intimitet/ isolering	
		Parrelation			
30		Yrke			
		Föräldraskap			
		Könsrollerna aktualiseras			
	Yngre medelålder				
40		Yrkesmässig framgång/ besvikelse			
		Fyrtioårskris			
	Medelåldern			Skaparaktivitet / Självupptagenhet	
50		Arbetsmarknadsproblem			
		Klimakterium			
		Barnen flyttar			
	Övre medelåldern				
60		Närstående dör			
		Hälsoproblem			
		Sänkt kapacitet			
		Pensionering		Integritet/ Förtvilan	
65-	Ålderdom	Skröplighet			
		Onyttighet			
		Döende			

5. RELIGION OCH PERSONLIGHETS- PSYKOLOGI

Introduktion

Personlighetspsykologin tar fasta på iakttagelsen att vi människor utvecklar vissa *fasta* beteendemönster och sätt att reagera på. Alla vet vi att somliga människor är öppna, glada och utåtvända medan andra är slutna, trumpna och inåtvända. Personlighetspsykologins uppgift är att finna de bestående egenskaperna och gruppera dem. På det sättet får man fram **personlighetstypologier**. Men man nöjer sig inte alltid enbart härmed. Personlighetspsykologin vill också så långt som möjligt uttala sig om varför vissa människor utvecklar karakteristiska drag.

Med personlighet förstår vi de psykologiska egenskaper hos en individ, vilka ger upphov till ett för honom karakteristiskt beteendemönster, som är relativt stabilt över tid och som uppträder i olika situationer. Viktigt är att de mönster vi iakttar har kontinuitet, fortbestånd. Tillfälliga reaktioner brukar man inte räkna med.

Då man sysslar med frågan om personlighet kommer man ofta in på **abnormpsykologin**, dvs. frågan om vad som är avvikande från det normala. Det onormala betraktar vi ofta som något sjukt. I vissa fall är det rent av nödvändigt att gripa in med vård, t.ex. då en person blir våldsam och är farlig för sig själv och för andra. Men att dra en skarp gräns mellan det normala och det onormala går inte. Det normala är att betrakta som ett slags medeltal av människor som fungerar tillfreds-

ställande i en viss social miljö. Kulturella värderingar påverkar alltid bedömningen av vad som kan anses normalt. Det onormala är då det som inte är funktionellt i en viss social sammansättning. Det intressanta är att varje kultur och samhälle utvecklat metoder att ta hand om och behandla personer som uppfattas som avvikande. Det finns metoder som syftar till långtidsvård och sådana som tar hand om mer tillfälligt påkomna sjukdomar. I många kulturer fungerar schamaner, trollkarlar och medier som botare av det som vi uppfattar som psykisk åkomma. Men samtidigt utgör sådana personroller en tillflykt för individer med avvikande beteendestrukturer.

Vid det psykologiska studiet av personligheten finns grovt taget två olika modeller att fastställa dominerande personlighetsdrag på. Vi har ett *nomotetiskt* sätt, där man via olika test försöker finna regelbundenheter i en persons beteende. Många av de psykologiska testen för lämplighet för olika yrken kan räknas hit. Ett annat tillvägagångssätt är det *idiografiska*, varvid man genom långtidsobservation av individer och deras beteenden bestämmer de dominerande dragen.

Inom den allmänna psykologin kan man grovt taget dela in personlighetstypologierna i fyra olika grupper. Vi har de teorier som fastställer **personlighetsdrag** (traits). Så har vi de **djuppsykologiska teorierna**, vidare de **humanistiska** samt **inlärningsteorierna**. Inom den förstnämnda gruppen försöker man finna drag som bestämmer en individs beteende på ett varaktigt och karakteristiskt sätt. Man graderar dragen i två grupper: de som huvudsakligen bestämmer beteendet och de som i mindre utsträckning gör det. Man talar också om drag som så att säga finns mer på ytan och sådana som är mer djuptliggande. Uppgiften inom denna inriktning är att finna det minsta lilla antal enhetliga drag för att förklara den största möjliga variationen i individens beteende. En representant för denna inriktning kan Gordon W. Allport sägas vara.

Till de djuppsykologiska teorierna hör framför allt Freud och skolbildningar som bygger på hans teorier. Hit räknas även den analytiska

psykologin som C. G. Jung utvecklat. Dessa har alla gripit in i diskussionen om religion och personlighet och vi återkommer till dem.

De humanistiska teorierna har en holistisk orientering och betonar den personliga erfarenheten, tillväxten och självförverkligandet. Carl Rogers, den kanske främsta av dessa teoretiker, menar att självförverkligandet egentligen är det samma som att ge uttryck för de inneboende möjligheterna i personligheten. Den terapiform han utarbetat kallas för *klientcenterad terapi*. En annan representant för den humanistiska orienteringen är Abraham Maslow, som utvecklat ett känt behovsschema, vilket vi återkommer till.

Det centrala för inlärningsteorierna är att individen är bestämd av sociala förhållanden, av belöningar och bestraffningar som man utdelar i den sociala gemenskapen. Det finns inlärningsteorier av olika slag. B. F. Skinner representerar en ganska radikal hållning enligt vilken omgivningens betydelse är störst och de inompsykiska faktorerna små. John Dollard och Neal Miller har influerats av djuppsykologin och betonar den tidiga inlärningen. Modellinlärningen (modelling, Albert Bandura och R. H. Walters) tar fasta på människans förmåga till imitation av uppskattade modeller. På vissa punkter kan sägas att modellinlärning kommer nära rollteoretiska resonemang.

Den sunda själen och den sjuka själen

I sitt klassiska arbete *The Varieties of Religious Experience* (1902) behandlar William James i hög grad den religiösa mognadsprocessen. I samband härmed presenterar han en deskriptiv dikotomi rörande personligheten: den sunda själen och den sjuka själen.

James räknar med två vägar till religiös mognad. Den ena är den sunda själens väg och den andra den sjuka själens väg. De två uttrycken används här inte i värderande syfte utan enbart i beskrivande. Den sunda själen kännetecknas av att den är optimistisk, utåtriktad och

oreflekterad. Den är vanligen knuten till liberal teologi och kännetecknas av en successiv religiös mognad. Denna typ förhåller sig oftast ytligt till religionen.

Den själssjuka typen däremot har anfäktelser, svårigheter och lidande. Den är lagd för pessimism och inåtvändhet. Den tar sig oftast uttryck i en teologi som är mer krävande och som leder till drastiska mått och steg. Mognadsprocessen är inte jämn utan ryckig. Visioner och starka upplevelser är inte ovanliga. Den själssjuka typen är ofta lagd för dramatisk omvändelse. Ett exempel på denna typ är den engelska 1600-talsbaptisten John Bunyan, som skrivit den kända allegorin *Kristens resa*.

Med omvändelse menar James en plötslig eller steg för steg fortgående process varigenom ett samvetssjukt psyke når frid och enhet. Omvändelsen utgör en process där följande moment kan utskiljas: oro, kriskulmination och en känsla av frid, befrielse och inre harmoni.

James räknar med två omvändelsetyper: **viljetypen** och **självpupp-givelsens** typ. Hos den förra sker processen mer steg för steg, varvid ett nytt system av andliga "vanor" byggs upp. Självpupp-givelsens typ karakteriseras av att undermedvetna verkningar alltmer bryter fram och koncentreras till en kamp där människans egna viljeanssträngningar inte längre förmår göra motstånd. Då utmattningen blir som starkast inträder en psykisk kapitulation. Därefter får personligheten vanligen frid. Självpupp-givelsen är förutsättningen för upplevelse av omvändelse. Den sjuka själens väg kommer därför att kunna räknas till den kategori som benämns "två gånger födda". Till åtskillnad härifrån benämns de övriga "de en gång födda".

På nordiskt håll har särskilt Hans Åkerberg i Lund uppmärksammat James' forskningar. Han har velat lansera ett program om att religionspsykologin borde gå tillbaka till honom och hans insatser. Självt har han också tillämpat James' omvändelse-teori vid analysen av Nathan Söderbloms andliga mognad. I sin doktorsavhandling från år 1975 går han noggrant igenom allt arkivmaterial rörande Söderbloms andliga

utveckling, beskriver omsorgsfullt uppväxtmiljön och relationerna till fadern och modern. Söderblom talade knappast själv om att han genomgått en omvändelse men hade ändå en konkret "vändpunkt" i sitt andliga liv i början av år 1890. Åkerberg finner belegg för de omvändelsemoment som James beskrivit och fastslår att Söderblom hörde till viljetypen. Man kan därmed religionspsykologiskt beskriva Söderbloms upplevelse som omvändelse och konstatera att han är "två gånger född" (twice-born), menar Åkerberg.

Religiösa sentiment (helhetsmässig orientering)

I utvecklingslinjen av religionspsykologin från James intar Gordon W. Allport en betydande plats. I sitt arbete *The Individual and His Religion* (1950) utvecklar han personlighetspsykologin med hänsynstagande till religiösa faktorer. Redan i studiet *Personality* från 1937 hade han varit inne på frågan om religionens betydelse för personligheten. Han talar om mogen och omogen personlighet. Den mogna kännetecknas av följande:

- 1) *Ett "expanderande" jag.* Personligheten vidgar hela tiden sina intressen utöver det som närmast tillfredsställer kroppen.
- 2) *Jag-objektivering.* Personligheten har självinsikt och humor.
- 3) *En enhetlig livsfilosofi.* Denna behöver nödvändigtvis inte vara religiös, icke heller alltid välartikulerad eller allomfattande.

I sitt tidigare nämnda arbete från 1950 utvecklar Allport tanken på religiösa sentiment. *Ett sentiment är en helhet av tankar och känslor, vilka riktar mot ett definierbart värdeobjekt, t.ex. en mor, fosterlandet, skönheten, Gud osv.* Sentimenten är antingen positivt eller negativt laddade. Allport preciserar inte objekten för det religiösa sentimentet utan menar att det är ett sinnestillstånd som har bestånd under det att olika objekt och värden skiftar.

Det mogna religiösa sentimentet definieras som en på erfarenhet grundad beredskap att reagera positivt och konsekvent på begreppsmässiga objekt och principer, vilka individen anser vara av yttersta värde för sitt liv och vilka har att göra med det som denne betraktar som det oföränderliga eller centrala i existensen. Kriterierna för moget religiöst sentiment är enligt Allport följande:

1) *Differentiering*. Man kan se nyanserat och kritiskt på sin tro och sin kyrka, kan se både positiva och negativa saker i dessa. En person med odifferentierat sentiment omfattar okritiskt sin religion och vill inte erkänna några brister i trossystemet. Sådant leder lätt till undanträngda konflikter, ängslan och fördomar. Inget religiöst sentiment skulle bli väldifferentierat om inte "enkla" barnatron vek undan för en mer reflekterad världsåskådning.

2) *Den mogna religiositeten är ett motiv i sig själv*. Även om religionens drivkrafter delvis kan sökas i kroppens driftsliv, fungerar den mogna religiositeten som sin egen motivationsfaktor. Denna funktionella autonomi anser Allport vara den främsta skillnaden i förhållandet till det omogna religiösa sentimentet. Den omogna religiositeten är nämligen mer tjänare än herre. Dess drivkraft är mer kroppens behov och önsningar.

3) *Enhetlighet i de moraliska konsekvenserna*. Ett omoget religiöst sentiment kan åstadkomma tillfälliga moraliska förbättringar hos sig själv men det mogna har en konsekvent dirigerande influens på livsföringen. Allport menar att en hög etisk standard i längden inte upprätthålls utan ett underliggande religiöst sentiments förekomst.

4) *Allsidighet*. Det mogna sentimentet kräver en allsidig livsfilosofi, som förenar olika slags erfarenhet – negativ och positiv. Det mogna sentimentet är tolererande och erkänner att andra också kan ha del i sanningen.

5) *Integrerande karaktär*. Det mogna religiösa sentimentet strävar till ett integrerat och harmoniskt livsmönster men erkänner att ett fullkomligt sådant kanske aldrig kan uppnås. Det erkänner "mysterierna"

och de svåra frågorna i livet men faller inte till föga för enkla lösningar som våldför sig på fakta.

6) *Heuristisk karaktär.* Den mogna religiositeten är sökande. Den prövar sig fram. Full säkerhet kan inte erhållas men den arbetar trots det helhjärtat. Tron formas så att säga i tvivlets verkstad.

Enligt Allport utvecklas religiositeten långsamt hos den mognande individen. Barnet betar sig som det blivit lärt utan att alltid förstå innebörden. Det är egocentrerat och handlar ofta med utgångspunkt i sig självt. Senare när den biologiska mognaden hunnit längre uppfattar barnet större helheter och sätter sig självt i relation till sådana. I ungdomsåren får barnet behov av att självt pröva religionen och därmed kommer det att byta ut andrahandserfarenheter mot egna. Barnet börjar tänka självt. Detta stadium är enligt Allport viktigt vid utvecklandet av det mogna religiösa sentimentet. Den mogna tron växer nämligen mödosamt fram i växelverkan mellan tvivel och tro, menar Allport. Erfarenhetsmässiga bekräftelser på tron t.ex. i form av bönesvar, stärker den mognande religiositeten.

I sin senare produktion övergår Allport att i stället för mogen och omogen religiositet tala om **intrinsikal** och **extrinsikal** religiositet. Det var i samband med studiet av fördomar och religiös orientering som han tog upp dessa begrepp. Allport lade märke till att kyrkobesökare i USA var mer fördomsfulla än icke-kyrkobesökare mot t.ex. de svarta och andra minoritetsgrupper. Men av kyrkobesökarna fanns ändå en liten grupp som var klart mindre fördomsfulla än alla de övriga. Allport skiljde därför mellan olika typer av kyrkobesökare. Han tänkte sig att den intrinsikala och den extrinsikala typen var två ytterligheter på en skala. Det betyder att de flesta människor befinner sig någonstans i mitten av skalan. Han undersökte saken via olika test och fann att människor med konsekvent intrinsikal (mogen) religiositet också var de minst fördomsfulla. Rikast på fördomar var den kategori som bestod av personer positiva till kyrkan och för vilka religionen inte spelade en

avgörande roll. De konsekvent extrinsikala (omogna) föll alltså mellan de två tidigare nämnda grupperna beträffande fördomsfullhet.

Allport antar att människor med odifferentierad tanke- och känslvärld inte känner sig trygga. Den diffusa ängslan de har gör att de blir benägna att trösta sig med en religionsform som de inte riktigt genomarbetat och integrerat. Denna extrinsikala typ av religiositet nyttjar alltså religionen för att mildra en ängslan av grundläggande slag. Religionen kommer därmed att bli instrumentell och nyttoinriktad. Den ger tröst, trygghet och kanske också status. Man vänder sig till Gud utan att egentligen vända sig bort från sig själv.

Den intrinsikala typen lever ut sin religion, strävar till att helt ta till sig tron och följa den till fullo. Religionen blir ens ledmotiv som andra behov får underordna sig. Religionen blir ett mål i sig själv.

Allports distinktion har haft betydelse för forskningen särskilt i USA. Där har man använt sig av skalan *Religious Orientation Scale (ROS)* som just avser mäta den intrinsikala och den extrinsikala religiositeten. Också i Norden har delar av skalan kommit i bruk. Bland andra har Thorleif Pettersson i Uppsala och Holm i Åbo använt sig av den. Den relativt omfattande prövningen av skalan gör den användbar som ett instrument mot vilket andra och nyare skalor kan prövas. Sålunda använde Holm den i sin studie av intensiva upplevelser i svenska Finland för att klarlägga de två mystikfaktorerna som framgick ur materialet. Dessa har vi tidigare diskuterat i avsnittet om mystik. Den allmänna mystikfaktorn hade sålunda en viss men ändå svag korrelation med extrinsikal religiositet men inte alls med intrinsikal sådan. Den religiösa mystikfaktorn hade däremot hög korrelation med intrinsikal religiositet och ingen alls med extrinsikal orientering.

Under senare år har Allports distinktioner fått motta en hel del kritik. Diskussionen har varit livlig bl.a. i den amerikanska tidskriften *Journal for the Scientific Study of Religion*. Nyare förslag till klassificering av religiositeten har framlagts. R. O. Allen och B. Spilka skiljer mellan *konsensuell* (allmän, oöverlagd) och *engagerad* (committed) religiositet.

Den senare formen är differentierad, öppen, självkritisk och abstrakt. Man har en personlig uppfattning i de religiösa frågorna och de upplevs som centrala i ens liv. Den konsensuella formen är då motsatsen: okritisk, mer privat och oöverlagd. Den innebär ett slags instämmande i andras åsikter.

C. Daniel Batson och hans forskarteam har också vidareutvecklat Allports kategoriseringar. De talar om tre olika orienteringar:

- 1) *En målinriktad orientering* som framför allt mäts genom graden av instämmande i religiösa trosutsagor och engagemang i gudstjänstliv.
- 2) *En frågande (quest) orientering* som mäts genom graden av öppen och kritisk kamp med de existentiella frågorna.
- 3) *En användarorientering (means)* som mäts genom bruket av religion som medel för att nå olika själviska ändamål.

Det är kanske viktigt att framhålla att den psykologiska användningen av sådana skalor som de omtalade inte innehåller någon värdering av de inställningar och orienteringar de representerar. I vetenskapliga sammanhang tas de som beskrivningsinstrument. En kritik som riktats mot hela denna personlighetspsykologiska skolbildning är att den inte når fram till kausala förklaringar. Den enbart identifierar drag och korrelerar dem med andra variabler. I och för sig är också detta en stor vinning inom religionspsykologin. En annan kritik som framförts är att skalorna avspeglar en amerikansk, rätt liberal teologisk uppfattning. Värderingarna inom kyrkor och samfund torde variera från land till land och från världsdelen till världsdelen. Därför är det av synnerlig vikt att skalorna blir tvärkulturellt utprovade.

I detta sammanhang presenteras ännu Abraham Maslows beskrivning av den självförverkligande personligheten. Människans inneboende *behov och motiv* kan enligt honom grupperas i en *hierarkisk ordning*. Lägst ner kommer de rent biologiska behoven: vatten och mat. Så följer säkerhet och trygghet, vidare kärlek och samhörighet samt upp-

skattning och självförverkligande. Överst kommer något som Maslow kallat transcendens. Den sträcker sig vidare än självförverkligandet och har alltså att göra med religiositet.

Karakteristiskt för den självförverkligande människan är att hon lever i nära kontakt med verkligheten och naturen. Hon tolererar motsättningar och bygger över osäkerhet. Vidare accepterar hon sig själv och andra, visar spontanitet och kreativitet, är problemcentrerad i sitt samhällsengagemang. Många av dessa personligheter erfar också s.k. "*peak experiences*", ett slags intensiva upplevelser som vi tangerade i samband med behandlingen av mystik.

Rollmänniska och läromänniska

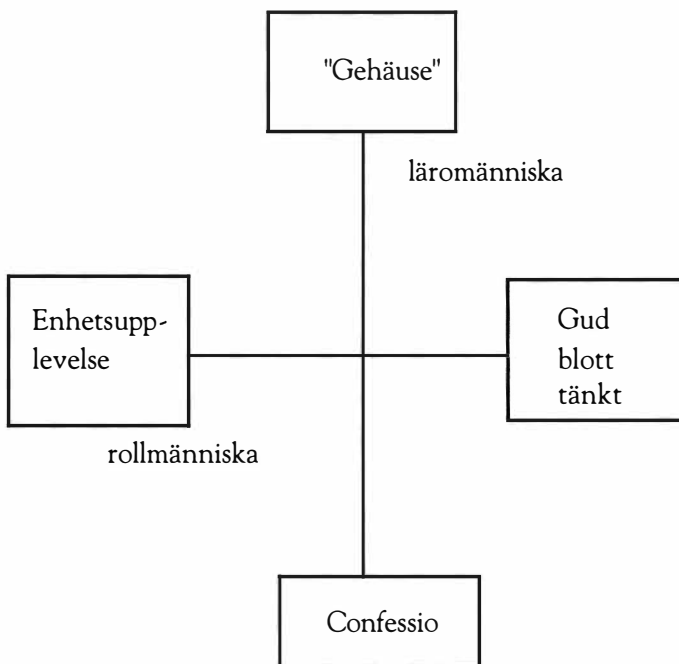
Som tidigare framhållits betonar Sundén gärna i sin religionspsykologi det inlärningsmässiga och rollteoretiska perspektivet. Han framhåller att inga religiösa upplevelser egentligen uppkommer utan föregående inhämtande av bestämda modeller, där mytiska eller historiska personer umgåtts med Gud. Men religionen innehåller inte enbart rollberättelser. Den innefattar mycket långt också dogmer, bud och lärosatser. Mången gång har de historiska kyrkorna starkare betonat läromomentet än rollmomentet. Utgående från dessa två traditionsinnehåll utvecklar Sundén en distinktion mellan läromänniska och rollmänniska.

Läromänniskan tillägnar sig de moment i den religiösa traditionen som gäller dogmer, bud och förbud. Dessa utarbetas ofta till en livsåskådning med skarpa konturer. Ytterlighetsformen av denna typ är en människa som ängsligt håller fast vid den rena läran oberoende av om hon som personlighet går under. En läromänniska har svårt att stå ut med det komplicerade och differentierade och föredrar det bekanta, det bestämda och regelbundna. Hon har en tendens att se allting antingen i svart eller vitt. När hon fattar ståndpunkt håller hon envist

fast vid sin åsikt och är ofta oemottaglig för nya argument. Hon har alltså drag av rigiditet och stelhet i sin personlighet. Fromhetstypen i sin radikala form kan betecknas med det tyska ordet "Gehäuse", som betyder inhägnad. Typen kännetecknas av en strikt formulerad världs- och livsåskådning. Då den en gång tillägnats, befriar den personen från förnyad uppgörelse med livet och dess villkor.

Sundén menar att Gehäuse-mentaliteten inte enbart beror på rigiditet utan också är en följd av det slags religiösa uppfostran vars främsta mål är barnets underkastelse. Här kan vi jämföra med Sundéns tal om alltför säkra traditionsförmedlare. Den fientlighet som uppväcks av sådan fostran förträngs för att senare i livet ta sig uttryck i fördömande av oliktankande. Dessa utgör då ett hot mot ens egna obearbetade bindningar och känslor.

Rollmänniskan är mindre intresserad av läroformler än vad läromänniskan är det. Hon upptar rollen Gud ur den heliga traditionen



tämligen obehindrat och formar därmed sitt varseblivningsmönster av tillvaron. När hon övertar någon människoroll ur traditionen får hon en personlig förväntan på hur Gud skall handla. Om förväntningarna infrias, litar hon på att det är Gud som handlat med henne. Hon lär sig alltså känna Gud som en handlande personlighet. Hon får med andra ord en personlig gudsrelation som förändras med den aktuella livssituationen. Detta kräver omställningsförmåga, flexibilitet. Sundén menar att det troligen finns många rollmänniskor i den nordiska religiösa miljön, vilka inte öppet vågar visa sin rollformhet av rädsla för att stämplas som nonkonformister, oliktankare.

Sin dikotomi har Sundén ytterligare utvecklat och placerar då in de två typerna i ett koordinatsystem med två axlar. Den ena axeln sträcker sig från enhetsupplevelse fram till Gud som enbart något tänkt. Den andra sträcker sig från Gehäuse (tyska: inhängnad, här instängd religiositet) till Confessio. Confessio (latin: bekännelse, här: förbehållslöst omfattande) kännetecknas av en öppenhet och frihet gentemot dogmat, en friktionsfri tilläggnan av tro och rit. Sundén menar att schemat är tillämpligt även på andra religioner än kristendomen.

Djuppsykologin

Psykoanalysen

Sigmund Freud utvecklade sin psykoanalytiska teori i början av 1900-talet. Kännetecknande för hans synsätt är extrem determinism, en genetisk infallsvinkel, en biosocial instinktlära, en teori om omedvetna processer samt en målinriktad motivationell dynamik.

Under senare delen av 1800-talet utvecklades medicinen starkt. Det farmakologiska greppet på sjukdomarna slog alltmer igenom, kirurgin och läran om bakterierna gick starkt framåt. Vidare slog evolutionismen igenom inom biologin framför allt tack vare Charles Darwins insatser. Mycket av det naturvetenskapliga synsättet övertog

Freud och försökte också tillämpa det på förhållandena rörande människans psykiska mekanismer. Inget beteende uppfattades av honom som beroende av tillfälligheter utan allt skulle ledas tillbaka till faktorer antingen i hela mänsklighetens utveckling (*fylogenes*) eller i individens tidiga barndom (*ontogenes*). Barnets tidiga upplevelser har därför fått stor betydelse i Freuds psykoanalytiska teori.

Freud postulerade en drift hos människan. Denna kallade han **libido** eller **livsdriften**. Den innefattar sexualiteten men är mer än så. Det nya var att Freud höll före att även barnet från tidigaste ålder hade libido och att den kunde tillfredsställas genom retning av vissa erogena zoner. Vi har redan kort tagit del av de stadier barnet genomgår enligt Freud. En överstimulering eller understimulering i något av stadierna påverkar personligheten för hela livet. Därför kan man enligt Freud tala om en **oral** personlighet vars kännetecken är "jag får", dvs. jag får tillfredsställa mig via intagande av dryck, mat osv. Detta går tillbaka till spädbarnets sätt att via munnen finna njutning och mättnad.

Den **anala** personligheten kännetecknas av "jag kontrollerar", dvs. jag önskar kontrollera mig själv och omgivningen för att sedan när spänningen släpper njuta därav. Detta härleds till 2-3-årsåldern då barnet via defekationsprocessen (avföringen) lär sig kontrollera sig själv och därmed också sin närmaste omgivning.

Den **falliska** personligheten kännetecknas av att man upplever sig som man respektive kvinna. Dragen har sin grund i 4-5-årsåldern då ett viktigt komplex utvecklas. Det är för pojkarnas del **oidipuskomplexet** och för flickornas del **elektrakomplexet**. Dessa tar sig uttryck i att man känner rivalitet till föräldern av samma kön i familjen och dras till det motsatta. Pojken kämpar alltså med fadern om moderns gunst, flickan med modern om faderns. Utvecklingen under den falliska perioden i barnets liv är viktig. En fixering leder till att personen under hela sitt liv präglas av rivalitet med representanter för det egna könet. Viktigt är att en identifikation med föräldern av det egna könet så småningom sker för att inte en vacklande könsidentitet skall uppkomma.

Freud räknade alltså med libido hos människan. Senare, efter första världskrigets fasor, kom Freud att postulera ytterligare en drift hos människan, dödsdriften eller *Thanatos*. Det skulle vara den drift som leder till aggressivitet och destruktiva handlingar hos människan. Det är tendensen hos allt levande att slutligen vända tillbaka till stoft igen.

Mest kännetecknande för Freuds system är dock hans betonande av de **omedvetna processerna**. Före honom hade man visserligen också talat om det omedvetna men man hade inte systematiskt utnyttjat begreppet i psykologin eller psykiatrin. Freud gjorde begreppet till ett av de centralaste i sin teori.

Freud såg det omedvetna som en process där libidon verkar. Det är ett kraftcentrum, där drifterna kan ges utlopp men där de också kan bindas. Det finns manifesta psykiska processer som människan kan uppfatta och vara medveten om. Men det finns också latent sådana, som behålls av det omedvetna utan att släppas ut till medvetet plan. Uttryck för omedvetna processer finner vi enligt Freud i neurotiska störningar, i drömmar, i felsägningar och i psykopatologiska störningar överhuvudtaget. Att tolka "meningen" med sådana latent, omedvetna processer blev för Freud den viktigaste uppgiften för terapin. Kommer man bindningarna av libidon i det omedvetna på spåren löses också de störningar upp som de givit upphov till.

Freuds syn på det mänskliga psyket brukar indelas i olika system eller strukturer. Enligt den **topografiska** synen består människans psyke av det *omedvetna*, *det förmedvetna* och *det medvetna*. Det omedvetna är sådant som vi vanligen inte kan få kännedom om. Det förmedvetna är sådant som vi kan bli medvetna om såvida vi blir uppmärksamgjorda därpå. Det medvetna slutligen, är processer som vi har klar kännedom om.

Något senare utvecklade Freud ett annat sätt att se på psyket, det som brukar kallas den **strukturella** synen eller modellen. De centrala begreppen är *detet (id)*, *jaget (ego)* och *överjaget (superego)*. Detet representerar det biologiska hos människan, innefattar libidon, sexualiteten, aggressiviteten etc. Det verkar enligt lustprincipen, vilket innebär

att den söker omedelbar tillfredsställelse. Detet kan sägas vara krävande, impulsivt, blint, irrationellt, asocialt och själviskt.

Överjaget är den moraliska instansen hos människan. Det är framför allt inlärt genom uppfostran. Det söker bemästra detets blinda krav på tillfredsställelse. Det säger vad som är rätt och fel, utdömer en del impulser och beteenden samt uppmuntrar andra. Den tredje delen, jaget, söker förverkligande "inklämt" mellan de två tidigare nämnda. Jaget är realitetsorienterat. Beroende på kraven från överjaget och impulserna från detet får jaget antingen lätt eller svårt att finna uttryck. Är överjaget starkt fördömande kan jaget få svårigheter, vilket ibland tar sig uttryck i psykiska störningar.

För att förstå psykoanalysen måste ännu **försvarsmekanismerna** behandlas. Jagets kamp mellan överjaget och detet resulterar i upprättandet av försvarsmekanismer för att förhindra ångest att bryta fram. Omedvetet kommer därför vägar till att åtminstone i viss mån förändra "verkligheten" att banas. Den mest grundläggande av försvarsmekanismerna är *bortträngning*. Det innebär att de intrapsykiska konflikterna förblir omedvetna. Så kan t.ex. känslor av hat och fiendskap mot nära anhöriga undertryckas och bindas till det omedvetna. Dessa känslor är dock inte för den skull helt borta från individens psyke utan verkar där och kan ändå ta sig uttryck i drömmar, i vanföreställningar och neuroser. Andra försvarsmekanismer är t.ex. *föremakande*, *isolering* (känsloladdningen trängs bort från den omedelbara konflikten), *reaktionbildning* (utveckling av drag som är motsatta dem man ej kan acceptera), *rationalisering* (uppfinna ett motiv i stället för det egentliga), *projektion* (förlägga egna impulser och motiv till andra människor i omgivningen) och *regression* (inta en infantil attityd för att undgå ansvar).

Gemensamt för försvarsmekanismerna är att verkligheten kommer att "friseras" något så att jagets behov av ångestreducering uppnås. Mycket i försvarsmekanismerna kan tas som normala sätt att nalkas problem och kallas lämpligen anpassningsmekanismer. Endast då de uppträder i större skala ingår de som led i neurotiska konfliktlösningar.

Sådana är *depressioner, irrationell ångest, fobier, tvångstankar och tvångshandlingar* samt *hysterier* (olika motoriska, sensoriska eller sensibla störningar som inte motsvaras av störningar i det centrala nervsystemet). Neurotiska personer använder mycket av sin energi på att "kanalisera om" oacceptabla impulser. De har därför litet energi över för konstruktiva handlingar och för positiva kontakter med andra människor.

Vanföreställningar av förföljelsekaraktär tolkas ofta enligt psykoanalysen som olycklig förträngning av homosexuella tendenser. Är en person förälskad i en annan av samma kön, förnekas detta ofta och förvandlas då i stället till fiendskap, som projiceras på den andra personen. Denne upplevs då som den förföljande. Regression till det anala stadiet får uttryck i *obsessiv-kompulsiv neuros* (tvångsneuros på tankemässigt och handlingsmässigt plan). En sådan person kan bli överdrivet noggrann och samvetsgrann. Regression till det falliska stadiet ger upphov till *hysterier* och *fobier*. Det är ångesten i samband med oedipuskomplexet (respektive elektrakomplexet) som då måste bemästras.

Tar sig konflikterna i psyket uttryck i sjukliga fenomen finns enligt psykoanalysen behandlingsmetoder att tillgå. Freud använde själv tidigt hypnos men övergick senare till *fria associationer*. Det innebär att han lät patienten ligga på en soffa och fritt ge uttryck för sina associationer i anslutning till vissa retningsord. En annan metod för att nå en persons psyke är *drömydning*. Genom analys av drömmar får terapeuten kännedom om patientens problem och behov på det omedvetna planet. Ur Freuds analytiska teori har utvecklats en samtalsteknik som i sträng bemärkelse bör kallas **psykoterapi**. Idag talar man om *stödjande terapi* och *insiktsterapi*. Den senare söker ge patienten full kännedom om de omedvetna psykiska konflikterna. Den förra snarare hjälper och stöder individen med en realistisk konfliktlösning i den aktuella situationen.

Psykoanalysen är egentligen en mycket omfattande teori. Själv utvecklade och förändrade Freud i viss mån sina teorier under hela sitt

liv. Andra har efter honom tagit fasta på vissa delar av det omfattande systemet och utvecklat det på sitt eget sätt. Den djuppsykologiska skolbildningen är därför idag mycket omfattande och låter sig därför svårigen sammanfattas på några sidor. Det ovanstående måste därför tas som ytterst kortfattad introduktion till de presentationer av forskning som senare ges. Men innan det skall vi ännu tillägga några ord om Freuds egen syn på religion.

Freud har skrivit flera arbeten där han kommer in på religion. Då han utvecklade sina teorier var det inte ovanligt att han tillämpade dem på religiösa fallstudier eller på religionen som fenomen i allmänhet. Freud var jude till sin börd, hade en katolsk barnflicka något år men praktiserade egentligen inte alls religion som vuxen. Han såg religionen som motsatsen till vetenskap. Den skulle försvinna då upplysning och psykoterapi slagit igenom.

I sitt arbete *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907, "Tvångshandlingar och religionsutövning") behandlar Freud religion som ett fenomen parallellt med tvångsneuros. Den tvångs-neurotiske personen utför vissa "riter" för att hålla ångesten borta. På samma sätt utför den religiöse sina rituella handlingar menar Freud. I sitt arbete *Totem und Tabu* (1913) griper Freud in i diskussionen om totemismen som religionens grundläggande fenomen. Han postulerar ett slags urhord där fadern har stor makt. Sönerna gör emellertid uppror – oedipuskomplexet – och dödar fadern. Härigenom får sönerna tillgång till kvinnor. Efter dådet ångrar de emellertid sitt tilltag och vill försona sig. Då apostroferas, upphöjs fadern och riter för att dyrka honom utvecklas. Han blir med andra ord gud. Ångern leder alltså fram till riter och dyrkan.

Från år 1927 föreligger arbetet *Die Zukunft einer Illusion* ("En illusion och dess framtid") Nu betraktar Freud religionen som en vanföreställning. Den är en kompensation för den förlorade "allsmäktige" fadern och får en funktion liknande drömmens eller dagdrömmens. Den är en kollektiv, infantil flyktreaktion. I sitt arbete *Das Unbehagen in der*

Kultur ("Vi vantrivs i kulturen") från år 1930 analyserar Freud framför allt skuld känslan. Nu räknar han med dödsdriften. Han ser religionen som ett medel att hålla dödsdriften, aggressiviteten, i styr. Freuds sista arbete blev *Der Mann Moses und der Urmonotheismus* ("Moses och urmonoteismen") som kom ut kort före hans död 1939. Han hade då flyttat till England undan de judeförföljelser som hitlertiden innebar på kontinenten. I sitt arbete om Moses försöker Freud visa att denne egentligen var egyptier och att han lärt sig sin monoteism i Egypten. Som historiskt arbete har studien knappast någon betydelse idag men som psykologiskt dokument har den dock sitt värde.

Tillämpningar av psykoanalysen

Oidipuskomplexet

Under 1900-talet har ett flertal forskare använt sig av psykoanalytiska betraktelsesätt vid studiet av religiositeten hos individer. Internationellt sett finns en omfattande litteratur att tillgå. Här kan det inte bli fråga om att söka referera den utan några insatser på nordiskt håll beaktas särskilt. Det bör dock nämnas att Erik Homburger Eriksons studie *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (1959) om reformatorn Martin Luther spelat en stor roll för tolkningen av omvändelseprocessen ur psykologisk synvinkel. Erikson utgår ifrån att det var Luthers olösta konflikter med fadern som låg bakom hans skuld känsla och ångestimpulser. Först då Luther lyckades artikulera sin aggression och rikta den mot den katolska kyrkans missförhållanden frigjordes den psykiska energin hos honom och han kunde bli reformator i kyrkan. Tidigare hade aggressiviteten mot fadern bundits i psyket och kommit att ge Luther ett överkänsligt samvete.

Sundén har använt oidipuskomplexet som tolkningsmodell vid forståelsen av Lars Lewi Laestadius, upphovsmannen till väckelserörelsen laestadianismen på nordkalotten. Sundén bygger på Laestadius' själv-

biografiska anteckningar och drar slutsatsen att denne utvecklade ett typiskt oedipuskomplex. Modern hade varit självupppoffrande medan fadern varit hård och burdus. Modern kommer att i den unge Laestadius' medvetande representera den självutgivande kärleken, den uppoffrande och alltigenom godhjärtade människan. Den incestuösa bindningen till modern bortträngs och sublimeras för en tid. Senare i samband med en svår sjukdom tränger komplexet fram i medvetandet. Han riktar då sin aggressivitet mot fadern men känner samtidigt skuld. Först då Laestadius lyckas rikta aggressiviteten utåt mot skenkristendomen och syndalivet i nybyggarmiljön i norra Sverige, sker en frigörelse av krafterna hos honom. Han upplever ett slags omvändelse vid mötet med lappflickan Maria som i synnerlig grad synes ha väckt bilden av den självupppoffrande modern till liv hos honom. Kristus får nu drag av denna självupppoffrande moder. Lappflickan kan sägas ha förmedlat den omedvetna modersbilden över på Kristus, som nu blir föremål för Laestadius' synnerliga kärlek. Han blir nu den stora väckelseledaren i norr. Han predikar mot synden och dryckenskapen. Han kan uppväcka den rätta känslan för synden hos åhörarna men också förmedla förlåtelsen i Kristus.

Sundén påpekar att Kristus fått något moderliga epitet i Laestadius' produktion. Laestadius talar gärna om det himmelska föräldrahjärtat. Vidare säger han att människan bör "dra försoningsblodet" från Kristi bröst. Andra uttryck av liknande slag finns också, t.ex. "tron är ett lutande till Jesu bröst". Sundén menar att protestantismen som saknar Maria-kult, måhända därför projicerat moderliga egenskaper på Kristus i stället. Det är nämligen påtagligt att en hel del 1800-talspietism omtalar Jesus som den "ljuva", den "söta" och alltid tröstande gestalten. Beträffande katolicismen förmodar Sundén att i samma mån som katolikerna lyckas ge uttryck åt sin aggressivitet genom kritik av missförhållanden i samhället i samma mån avtar också Maria-dyrkan.

Oedipuskomplexets betydelse för omvändelseprocessen har undersökts av flera. Här hänvisas kort till framställningar av Joel Allison och

K. Bragan. Standardtankegången kan i korthet sammanfattas på följande sätt. Sonens erfarenheter av fadern är huvudsakligen negativa. Modern upplevs däremot som varm och förstående. Hon är självuppoffrande och beskyddande gentemot sin son. Denne blir beroende av moderns kärlek och lär sig att spela ut den mot sin far. Sonen får därför en svag mansförebild och en bristande manlig identitet. Tillfälligt kan detta överbyggas under adolescensen och den tidiga vuxenåldern.

I övre tonåren sker en frigörelseprocess som blir ett slags protestaktion mot familjestrukturen. Sonen kastar sig då in i ett ivrigt umgänge där kvinnor, alkohol, aggressivitet och självhävdelse står i förgrunden. Den unge mannen söker dock en kvinnlig identifikationsfigur, som på något sätt skall representera modern. Här kan nu kyrkan med intensiv gemenskap komma in eller en kvinna som är religiöst orienterad. En omvändelse äger nu rum. Den vårdande moderns roll övertas nu av älskarinnan och i vidare sammanhang av intim religiös gruppering. Där finns emotionell värme och förståelse. I detta skede kan gudsbilden förstärkas särskilt vad fadersepiteten beträffar. Gud kan bli något av ett faderssubstitut. Sett ur ett sådant perspektiv kan alltså omvändelseprocessen få en helande funktion för individen. Alltid går det dock inte så lyckligt. I vissa fall blir omvändelsen enbart en tillfällig flykt in i en vårdande församlingsgemenskap utan att ett helande på det psykiska planet äger rum.

Sundéns kliniskt orienterade inriktning har i synnerhet övertagits av Owe Wikström i Uppsala. I ett arbete benämnt *Stöd eller börda?* ger han en omfattande genomgång av litteraturen rörande förhållandet mellan religion och psykisk sjukdom. Härvidlag behandlar han icke minst djuppsykologins bidrag. Något entydigt samband kan självfallet inte fastställas utan religionen får i vissa fall en stödjande effekt, en helande funktion. I andra fall igen åstadkommer den psykisk ohälsa, något som kunde kallas ecklesiogena neuroser.

Wikström har nyttjat psykoanalytisk teoribildning vid behandlingen av en ecklesiogen vindfobi. En gosse hade växt upp i en intensiv andlig

miljö, där särskilt predikningar om de yttersta tingen var vanliga. Under ett möte, där Israels krig i Mellanöstern sattes i samband med Jesu andra tillkommelse, upplevde pojken – c. sex år – en stark rädsla för att förlora föräldrarna. De skulle ju enligt teologin ryckas upp Jesus till mötes. Det oidipala beroendet av modern måste nu stärkas för att ångestimpulserna skulle hållas borta.

I vuxen ålder försökte gossen frigöra sig från föräldrahemmets kvävande religiositet. Han mötte en kvinna som han förälskade sig i och som han också gifte sig med. Då krigsriskerna i Mellanöstern åter aktualiserades och omtalades i nyhetsrapporterna, utvecklades för mannen en fobi för vind och blåst. Sjukdomen gjorde mannen arbetsförmögen och han måste flytta hem igen så att han var i omedelbar kontakt med modern. Under analysen som Wikström utförde med mannen visade det sig att denne kopplat ihop "Andens vind som blåser vart den vill" rent konkret med blåsten. Varje gång stormen röt gjorde sig alltså ångesten för att bli lämnad ensam kvar starkt påmind. Det kognitiva religiösa systemet med talet om andens vind, om Israel och Jesu återkomst knöts alltså samman med det oidipala beroendet av modern och fobin utvecklades. Den unga mannens hustru kom också att fungera som utlösare av ångestsymptomet.

I ett arbete benämnt *Joels Gud* (1987) analyserar Holm den åländska folkförfattaren Joel Petterssons religiositet ur religionspsykologisk synvinkel. Joel Pettersson var en konstnärssjäl som nästan självlärd målade fina tavlor på 1910- och 20-talen. Han skrev också mycket varav dock ytterst litet publicerades under hans livstid. Senare har delar av hans produktion getts ut i bokform. Väldigt mycket av det han skrivit behandlar religion och kyrka. Under barndomen synes han ha utvecklat ett typiskt oidipuskomplex. Relationen till fadern var svår och huvudsakligen negativ. Modern uppskattade han däremot mycket. Hon tycks ha daltat med honom. I tonåren då han genomgår konfirmandundervisningen "förälskar" han sig i prästens händer. Han blir nu from och går ofta i kyrkan. Fromheten varar dock icke länge. I 20-årsåldern

reser han till Åbo ritskola där han går knappt två år. Han avbryter plötsligt skolgången och reser hem till sina åldriga föräldrar som han sedan hjälper med jordbruksarbetet på gården. Under skoltiden i Åbo och strax därefter bejakar han i viss mån sin homosexuella läggning och tar då starkt avstånd från allt vad religion, Gud och kyrka heter. Han engagerar sig starkt i ungdomsarbetet och söker ständigt kontakt med "den ljuva ynglingen". Någon varaktig relation till kamraterna upprättas dock ej och efter att ha förälskat sig i en kvinna, som emellertid lämnar honom, blir han alltmer ensam och utanförstående. Nu växer dock fromheten igen fram hos honom. Han knyter an till den kvinnligt omfamnande fromheten från tonåren och önskar sig en madonnalik Gud. Kristus, försonaren som bär offerblodet inför Fadern till människans försoning, har han ingen förståelse för. Sedan fadern och modern dött och han under hårt kroppsligt arbete misskött hälsan bryter han samman i psykos. Endast några månader senare dör han på mentalsjukhus 44 år gammal.

I Joels fall ser man tydligt hur fromheten i tonåren blir en tillflykt undan gryende sexualitet och svårigheten att identifiera sig som man. Den könlösa andligheten förkroppsligad i prästens änglalika händer blir då en lösning. Emellertid håller inte modellen, då sexualiteten ändå måste få sitt utlopp. Då överges allting vad religiositet heter och Gud får tilldra sig de negativaste projektioner. Gud blir sämre än vad far är. Men något mognande kommer inte till stånd utan ett slags regression tillbaka till moderlig fromhet inträder. På det sättet "löser" han ångestimpulserna som härrör från tidiga svårigheter att växa in i mansrollen.

Narcissismen

Under senare år har man i den psykologiska analysen av religion alltmer börjat utgå från begreppet narcissism, vilket även Freud införde. Narcissismen kommer från den grekiska sagan om hjälten Narcissos,

som förälskade sig i sin spegelbild så till den grad att han inte kunde göra annat än ständigt beundra sig själv. Slutligen tynade han bort och dog. Narcissismen betecknar grovt taget kärleken till det egna jaget. I psykologiska sammanhang betecknar den en personlighetstyp med drag av "grandiositet", självcentrering och brist på intresse för andra. I senare psykoanalytisk teoribildning har begreppet utvecklats av en mängd forskare, bl.a. Heinz Kohut, H. Hartmann och Otto Kernberg.

Narcissismen har alltså att göra med individens självbild. Denna tänks vara beroende av den tidigaste kontakten med modern och av hur lösgörandet från henne skett. Modern representerar under de första månaderna för barnet helheten, allt, den som tillfredsställer behoven. Lösgörandet från henne medför därför en viss smärta. Barnet kan nu utveckla en glupande aptit efter att söka bespeglingsmotiv för sig själv, allt för att upprätta en grandios självbild, bli stor och känna sig tillfredsställd. Hos den narcissistiska personligheten kommer hela livet att präglas av denna infantila önskan att bli stor. Detta leder ofta till en extrem självcentrering kombinerad med brist på intresse och empati för andra. Genom att idealisera andra människor söker narcissisten efter beundran. Samtidigt finns en oförmåga att vara beroende av andra och visa känslor av sorg och nedstämdhet. I stället träder då aggressivitet fram. För att själv bli stor drar sig inte narcissisten från att "manipulera" verkligheten. Detta kan ta sig uttryck i konstnärlig verksamhet (kreativitet), humor och ett allmänt sätt att vara människor till lags. Narcissisten är ytligt sätt en trevlig människa. Gud kommer för en narcissist att bli det objekt, i vilket han söker stöd för att uppnå framgång, glans, storhet men kanske också tröst. Börjar narcissismen gränsa till sjuklighet är det möjligt att personen identifierar sig med Kristus eller rent av med Gud.

Narcissismen hör hemma i utvecklandet av jag-begreppet inom den senare psykoanalysen. Vi har tidigare konstaterat att Freud räknade med jaget – överjaget – detet. Jaget är individens psykiska instans som söker realiteten mellan överjagets krav och detets aggressivitet. Senare

psykoanalytiker har sett sig tvungna att tillägga begreppet "självet" för att beteckna hela personen, innefattande både de fysiska och de psykiska attributen. Självvetet kan sägas vara en överordnad instans som aktiverar detet, jaget och överjaget. Narcissismen är regleringen av självkänslan hos den enskilda individen. Det är fråga om självfantasier och mer varaktiga självpresentationer både i egna och andras ögon. Det är självvetet som laddas med narcissistisk energi. Uttryck för narcissism kan exhibitionism, grandiositet men också skamkänsla vara. Det är viktigt att framhålla att det finns en naturlig narcissism som är nödvändig för att personen skall känna sig tillfreds och för att ett gott samliv skall existera med andra.

Heinz Müller-Pozzi analyserar i boken *Psychologie des Glaubens* (1975, "Trons psykologi") tron ur narcissistiskt perspektiv. Han visar hur symbolen gud kan bli en viktig del av personens liv. Han urskiljer tre steg i denna process:

- 1) *Barnet löser sig från symbiosen med modern*, vilken barnet upplever som allsmäktig. Då barnet identifierar sig med föräldrarna kan det förneka sin egen hjälplöshet. Föräldrarnas makt och styrka förstoras.
- 2) Vid sidan av föräldraidealiseringsen utbildas hos barnet ett *fantiserat idealobjekt*. Då verkligheten om föräldrarna blir alltmer klar skjuts föräldraidealiseringsen över på det fantiserade objektet.
- 3) Då gudsföreställningen erbjuds barnet i denna utvecklingsfas tar barnet till sig denna och *överför föräldraidealiseringsen på gudsföreställningen* i stället. Både barnet och föräldrarna upplevs beroende av Gud – den stora föräldern.

Med hjälp av denna gudsföreställning kan barnet nu i fortsättningen bearbeta sin hjälplöshet och sitt behov av allmakt. I religiositeten av sunt slag är denna förankrad i såväl den individuella utvecklingen som i ett socialt traderat religiöst symbolsystem. Man kan säga att det

intradynamiska skeendet samverkar med det kognitiva stoffet som religionen tillhandahåller. Ett neurotiskt förhållningssätt innebär att individen försöker hålla svårartade ångestattacker i styr medels religionen. Denna lösning blir alltid privat och centreras kring individen själv. Problemen "bolstras in" i religiös jargong, som för den okritiske kan förefalla nog så äkta. Med tiden brukar dock det neurotiska förhållningssättet avslöjas.

Av Carl-Erik Brattemo, Uppsala, finns en studie om den svenske författaren och pingstledaren Sven Lidman. I studien görs samtidigt en jämförelse med Peer Gynt, en litterär figur skapad av Henrik Ibsen. Brattemo finner att Lidmans nyckelfantasi var ett liv i storhet och publik berömmelse parad med iskallt iakttagande och personlig oberördhet. Detta är ett uttryck för överdrivet behov av bespegling och idealisering. Lidman skulle alltså söka spegelreaktioner med sina medmänniskor för att finna tröst och livsmod. Vidare har han ett behov av en moder. Den biologiska gick förlorad för honom i tidig ålder. Hans livslånga narcissistiska sökande efter modern leder aldrig till något mål. I stället får han ett behov av att visa upp sig, att bli beundrad och glamorös. Han utvecklar först sitt författarskap, blir i unga år berömd poet i Sverige, kommer in i kriser, genomgår en omvändelse och blir så småningom aktiv inom pingströrelsen. Där verkar han som stortalare, redaktör och själasörjare för att slutligen bryta med Lewi Pethrus och pingströrelsen. Pethrus var den skandinaviska pingströrelsens obestridda karismatiska ledare. Efter brytningen skrev Lidman sin självbiografi, nu utgående från nya bespeglingar och identifikationer. Att bli kränkt och fråntagen sina uppgifter var ett centralt konflikttema i Lidmans personlighet. Det var det temat som svårigheterna inom pingströrelsen, i synnerhet med Pethrus utmanade. Av Thorbjörn Lengborn finns också ett par studier av Lidman, men delvis ur annan djuppsykologisk synvinkel.

I en senare studie (1987) sammanställer Brattemo Lidmans kreativitet med iakttagelserna om att han vid sina största diktarögonblick

var i depression. Detta kan ur psykologisk synvinkel tolkas som det "mellanområde" i psyket där lek och övergångsobjekt knyter samman närhet till den fantiserade modern och den yttre hårda verkligheten. Depressionen kan tolkas som längtan tillbaka till den dyadiska mor–barn–kontakten som abrupt brutits i tidiga år. Paralleller till tolkningen finner Brattemo i Esaias Tegnér, en av Sveriges största 1800-talsdiktare.

Utgående från jag-psykologin behandlar Ana-Maria Rizzuto guds-begreppet. Hon menar att man måste skilja mellan en individs guds-begrepp och hennes gudsrepresentation. Guds-begreppet är av kognitiv art och tillhandahålls av den rådande religiösa kulturen. Guds-representationen däremot är en mer emotionellt färgad bild av Gud, vilken fått drag av individens tidiga känslomässiga utveckling. De två begreppen har självfallet med varandra att göra men bör hållas i sär av analytiska skäl. Det är alltså gudsrepresentationen som är psykologiskt intressant. Det är individens upplevda gud.

Rizzuto inför begreppet **övergångsobjekt** som utvecklats av bl.a. D.W. Winnicott. Varje individ upprättar under sin uppväxt relationer till yttre föremål. I barndomen är sådana föremål t.ex. en liten filt, en nallebjörn eller en docka. Barnet vill inte skiljas från dessa till vilket pris som helst. Dessa är övergångsobjekt därför att barnets affektioner knyts till dem. Barnet kan behärska dem, förkasta dem och ty sig till dem, allt efter behov. Så småningom överger barnet ändå objekten och söker sig fram till andra, kanske mer abstrakta symboler.

Rizzuto ser gudsrepresentationen som ett sådant övergångsobjekt. Personen kan investera känslor i gudsrepresentationen, kan finna tröst i den, kan få kritik och dom av den. Gudsrepresentationen kan tillfälligt läggas åt sidan för att tas upp igen då en krissituation inträder eller då något har lyckats. Till skillnad från övergångsobjekten i barndomen anser Rizzuto att gudsrepresentationen ökar sin betydelse hos människan med tilltagande ålder. Dess grund finns i det tidiga förhållandet mellan mor och barn, den tid då ögonkontakten var särskilt betydelsefull. När barnet separeras från modern måste den egna individualite-

ten utvecklas och stärkas. Vid denna separation får övergångsobjekten sin stora funktion. Gudsrepresentationen kan få en kompensatorisk funktion, ifall moderns roll inte fyllts väl. En viktig period för utvecklandet av gudsrepresentationen är början av puberteten, den tid då barnet gärna sysslar med fantasilekar. Det sunnda användandet av gudsrepresentationen utvecklas i samspelet mellan individens interna psykiska behov och den socialt givna religiositeten.

Intressanta böcker där religionen behandlas djuppsykologiskt är Göran Bergstrands bok *En illusion och dess utveckling* (1984) samt hans studie *GUD FADER i ett faderlöst samhälle* (1987). I böckerna får vi en bred genomgång av relationen mellan religiös utveckling och individuell mognad på det djuppsykologiska planet, framför allt i relationen till mor och far. Han konstaterar att faders- och modersrollerna förändrats i våra dagar och att det får vittgående följder för gudsbilden och gudsrelationen. Bl.a. ersätts idag den tidigare auktoritära fadersrollen med en mer diffus sådan som synes ge som resultat att man hela tiden önskar få något och bli omhändertagen. Gudsbilden kommer då att präglas av missunnsamhet. Kombineras detta med tidig modersfixering kommer Gud att få moderliga inslag. Den tidigare patriarkaliska guden ersätts nu med en moderlig, ofta av ganska omogen art. Bergstrands bearbetning av de teoretiska perspektiv som tidigare behandlats, för dem vidare och ger därmed uppslag till fortgående empirisk forskning. Slutligen bör Siv Illmans doktorsavhandling *Vere adest* (från latinet ungefär: "Han är sannerligen närvarande") från år 1992 nämnas. Hon analyserar där gestalter i Olof Hartmans romaner ur ett integrerat objektteoretiskt perspektiv.

Den analytiska psykologin

Jungs personlighetstypologi

C. G. Jung har utvecklat en personlighetstypologi där skillnaden mellan **introversion** och **extraversion** är central. Den extraverta individen är inriktad på den objektiva verkligheten, den värld av människor och ting som finns utanför honom. Den introverta är inriktad på det subjektiva, det som finns i psykets inre värld oåtkomligt för utomstående. Här är det alltså fråga om två grundläggande inriktningar i psykets energi eller livskraft.

Enligt Jung är de omtalade inriktningarna insatta i ett kompensatoriskt förhållande till varandra. Det innebär att den person som är extravert på det medvetna planet är introvert i sitt omedvetna. Också det motsatta förhållandet förekommer. Det är den medvetna inriktningen som oftast iakttas. Den visas upp inför medmänniskorna. Det omedvetna verkar också och bryter ibland fram till förvåning för både personen själv och för hans närmaste. Tillfälligt kan alltså den extraverte bli introvert. Vanligen syns dock den omedvetna inställningen i drömmar eller i symboliska framställningar bl.a. i konstverk.

Till personlighetstypologin hör ytterligare fyra olika funktioner: **tanke**, **känsla**, **sensation** (förmimelse) och **intuition**. Tanke är såsom termen utsäger det rationella övervägandet vilket styr handlingar och beteenden. Känslan är uttryck för de emotionella värderingar som man har och som man vill nå fram till. Den är värderande eftersom den förkastar eller accepterar något beroende på angenäma eller icke_angenäma upplevelser. Sensationen (varseblivningen) är den direkta förmimelsen av objekten. Det är erfarenheten som vi får genom våra sinnesorgan. Intuitionen slutligen är den direkta nåendet av kunskaper och erfarenheter, ofta av irrationellt slag. De två förstnämnda funktionerna kallar Jung *rationella*, därför att de bygger på en bedöm-

ning från individens sida. De två övriga kallar han *irrationella*, eftersom de på sätt och vis når individen utan dennes kritiska bedömning.

Mellan dessa fyra funktioner finns ett kompensatoriskt förhållande, i synnerhet mellan de rationella och de irrationella funktionerna parvis. Det innebär att om t.ex. den rationella funktionen tänkandet är medvetet, förblir känslan omedveten. Detta svarar vanligen mot att den omedvetna funktionen sensationen är medveten och intuitionen däremot omedveten. Ett slags balans uppkommer då i människans psyke. Dock kan förändringar inträffa i det system som bildats. De funktioner som varit omedvetna kan börja tränga sig fram och förskjuta de tidigare medvetna till de omedvetna. Detta byte av funktioner kallar Jung *enantiodromi*, vilket betyder motsatsernas anlopp. En sådan omställning i människans psyke kan för en tid allvarligt störa henne. Den kan förlama hennes handlingskraft och föranleda neurotiska beteenden, ja någon gång också leda till psykos.

Sundén har använt sig av Jungs personlighetstypologi vid tolkningen av den svenske 1700-talsvetenskapsmannen och senare mystikern Emanuel Swedenborg. Denne var son till biskop Jesper Svedberg. Swedenborg skapade sig först en karriär som en av samtidens främsta naturvetenskapsmän. Senare slog han om och blev mystiker och drömmare. Kring honom har skapats en religiös rörelse som är livskraftig särskilt i den anglosaxiska världen.

Sundén finner att Swedenborgs förra del av livet dominerades av tanke-funktionen med starkt stöd av den irrationella funktionen intuition. Swedenborg visade nämligen prov på osedvanlig kreativ förmåga som vetenskapsman. Han var framsynt och samtidigt kritisk. Under denna tid var alltså de två övriga funktionerna "förpassade" till det omedvetna. Under Swedenborgs senare del av livet trängde dock de omedvetna funktionerna, känsla och sensation, fram på ett ovanligt tydligt sätt. Han blev nu visionär och skrev under tiden 1743-1744 sin märkliga bok *Drömdagboken*. I den kommer den värderande funktio-

nen – känslan – klart till synes. Samma är förhållandet med den direkta varseblivningen, sensationen. Swedenborg känner nämligen Kristus fatta om sina händer, ser hans blick, hör olika märkliga ljud osv. Enantiodynamin är alltså särskilt tydlig hos Swedenborg.

Individuationsprocessen

Jungs term för människans mognad är *individuation*. Han räknade likt Freud med ett individuellt omedvetet. Emellertid gav studiet av religionernas uttrycksformer och terapin med psykotiska personer Jung anledning att penetrera uttrycksformernas symboliska utseende. Han fann då vissa likheter från en religion till en annan, likaså från en kultur till en annan och från en individ till en annan. Detta gav honom anledning att postulera ett **kollektivt omedvetet område** hos människan. I det finns psykiska strukturer gemensamma för hela människosläktet lagrade. Sådana strukturer kallade Jung arketyper. Dessa är av kollektiv natur och förekommer över hela jorden såsom konstituenten i myter och samtidigt i individernas produkter.

I varje människas liv spelar religionen en stor roll enligt Jung, särskilt för dem som kommit upp i medelåldern. Arketyperna träder mer och mer tydligt fram oberoende om personen ifråga identifierar sig som religiös eller ej. Målet för människans andliga mognad är gudsarketypens integrering i människan. Detta mål kallar Jung även **Självet**. Det kan anses som människans sanna jag och väsen.

För att Självet skall träda fram i sin fulla styrka hos människan fordras en uppgörelse med olika arketyperiska strukturer eller hinder i psyket. Hit hör **personan** (teatermask). Med det begreppet avser Jung den bild som människan visar upp för andra och ibland även för sig själv. Detta gör hon för att vara andra till lags. Personan är en kompromiss mellan jaget och den yttre världen och som sådan ett nödvändigt skydd för jaget. Om man starkt identifierar sig med personan och idealiserar den kan jaget få problem. Det leder till kluvenhet, som förr eller senare gör att man börjar fråga vem man egentligen är och vad ens uppgift i

livet sist och slutligen bör vara. Man måste då göra upp med sin realistiska personabild, acceptera de bortträngda psykiska strukturerna och helas i sitt psyke.

En annan storhet som Jung räknar med är **skuggan**. Den utgörs av de förträngda sidorna i personligheten och kan följaktligen besitta både positiva och negativa möjligheter. Skuggan är någonting som ständigt följer oss och som vid obehagligt ögonblick styr oss. Det kan vara onda uppsåt, fördömande uttalanden, oöverlagda handlingar, konstfulla talanger, sexuella impulser osv. Oftast är det fråga om att man trots god vilja ändå inte förmår göra väl. Det onda följer oss i varje fall. Symbolen djävulen representerar denna skugga. På samma sätt som människan måste göra upp med personen måste hon erkänna och se sin skugga. Hon måste lära sig leva med den; se dess positiva potential.

Andra arketyper är **anima** och **animus**. Dessa begrepp (själ på latin) betecknar bilden av det motsatta könet. Anima (femininum) är den kvinnliga bilden i mannens psyke och animus (maskulinum) är den manliga bilden i kvinnans psyke. Dessa bilder färgas av uppfostran, tradition och individuella faktorer. De kan bli orealistiska i hög grad. En person med en starkt idealiserad bild av det motsatta könet kan projicera denna på en faktiskt levande individ och då förälska sig i denna. Egentligen sker förälskelsen då i den projicerade egna anima/animus-gestalten. Gör man inte upp med sin falska anima/animus-bild projicerar man den på nytt på en annan individ, som man blir häftigt förälskad i. Senare leder detta till besvikelse eftersom ingen egentligen motsvarar den idealiserade bilden av det motsatta könet.

Då utvecklingen hos en individ förlupit ända till slutet av medelåldern finns två ytterligare strukturer som utgör frestelser. För kvinnan är det **den stora modern** och för mannen **trollkarlen**. Den stora modern är beteckningen för den idealbild av kvinnan som träder fram för en moder då barnet börjar lämna hemmet. Hon vill då vara den som klarar av allt för barnens del, den som ordnar allt och tar emot alla bekymmer. Hon vill fortfarande vara den perfekta modern och kan

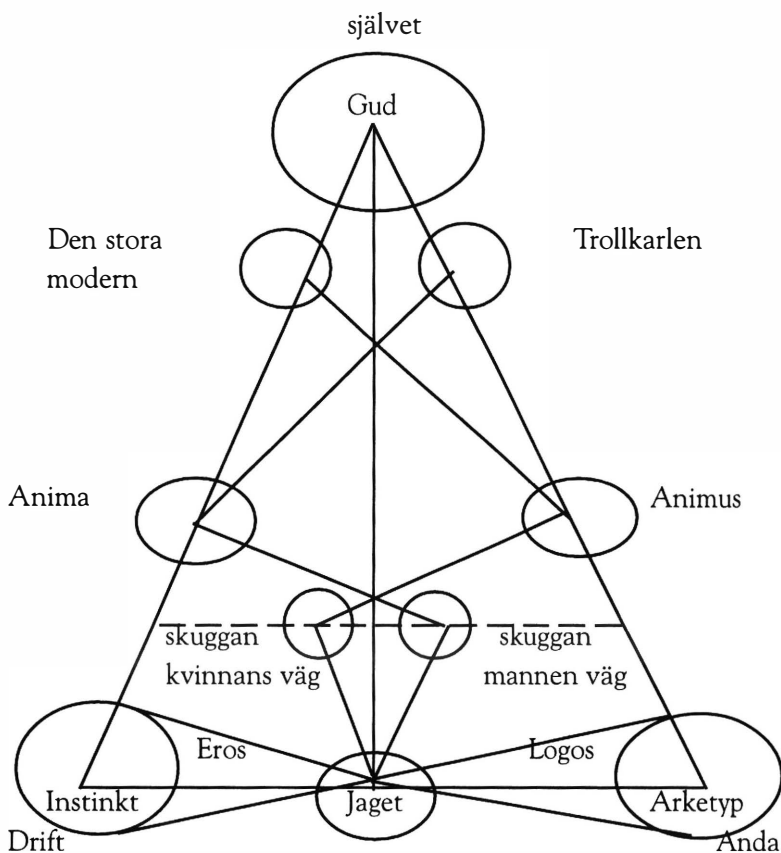
inte släppa barnen ifrån sig. Hon kan härigenom allvarligt hämma barnen i deras utveckling. Trollkarlen är motsvarigheten hos mannen. Han vill leva upp till bilden av den som "fixar" allt, både ekonomiskt och politiskt-samhälleligt.

Målet för individuationsprocessen är som sagt Självvet. Det inbegriper arketyperna gud. Uttryck för Självets fortgående framträdande i psyket är sinnebilder, något som Jung kallar **mandala**. De är symboliska bildframställningar ofta i kvadratisk form eller som cirklar. Också litterära och musikaliska former kan de få. De bygger över klyftan mellan det individuella och det kollektiva, det arketyperiska i människans liv. De försonar och utjämnar motsatserna inom psyket. Jung finner det slående att religiösa bildframställningar i olika religioner världen över har så likartade grundstrukturer.

Jung utvecklade sina psykologiska modeller under ett långt liv. Hans framställningskonst har skönlitterära kvaliteter och därför blir ibland tolkningsmöjligheterna många. Att kortfattat sammanfatta hans tankegångar är därför omöjligt. Framställningen ovan bygger ganska långt på den tolkning Ivar Alm givit i sin bok *Från Freud till Jung* (1973).

Sundén har tillämpat teorin om individuationsprocessen i flera av sina religionspsykologiska studier. Framför allt har han analyserat den heliga Birgittas revelationer (uppenbarelser) ur jungiansk synvinkel. I boken *Persona och anima* (1981) finns flera analyser av författarens mognadsväg.

I samband med Birgitta-jubileet år 1973 publicerade Sundén boken *Den heliga Birgitta. Ormungens moder som blev Kristi brud* (1973). I helgonets revelationer, som bjuder på många tolkningsproblem, menar sig Sundén finna ett mönster om man analyserar dem ur jungiansk synvinkel. I den rika symbolfloran kan han särskilja motiv som persona och animus. Sundén är mån om att framhålla att man också måste tolka Birgittas tankevärld mot bakgrund av den medeltida apokalyptiska traditionen företrädd icke minst av Joachim av Fiore.



Ivar Alm, Från Freud till Jung, s. 153.

I den nämnda boken *Persona och anima* diskuterar Sundén August Strindbergs verk *Till Damaskus I och II* samt arbetet *Jakob brottas*. Sundén finner att Strindberg rätt väl gjort upp med sin skugga och sin anima. Frestelsen "den stora trollkarlen", som hos Strindberg tog sig uttryck i storhetsdrömmar och alkemistiska experiment, kunde han även bearbeta. Hela Strindbergs infernokamp kan därför enligt Sundén be-

traktas som en tämligen lyckad uppgörelse med Självvet. Motsvarande analyser har Sundén ägnat bl.a. Erik Axel Karlfeldt, Albert Camus och Per Lagerkvist.

Av Owe Wikström har vi en tolkning av romangestalten Raskolnikow i Fjodor Dostojevskijs roman *Brott och straff*. Raskolnikow är en inåtvänd intellektuell person, vars energi huvudsakligen kanaliseras i tankemässiga banor. Han har så fascinerats av den intellektuella och logiska idén om att orättvisorna i världen måste bort, att ett mord på pantlånerskan blir möjligt. Hans egen motvilja mot mordet blir förträngd till det omedvetna. Han är därmed kluven, vilket hans namn antyder på ryska. Den undantryckta medkänslan slår i stället ut i drömmar och i oöverlagda goda handlingar. Efter mordet tränger emellertid det omedvetna innehållet alltmer i förgrunden och ett slags drömtillstånd och handlingsförflamning uppkommer. Raskolnikow projicerar nu sin ondska på Ljusin, en ung man som vill gifta sig med hans syster. Det kvinnliga elementet – anima – bryter alltmer fram i och med hans kontakt med skökan Sonja. Med sin ödmjukhet och sin självupppoffrande kärlek bereder hon vägen för att Självvet skall träda fram, dvs. för Kristus, försonaren. Raskolnikow kan slutligen se sig själv med Kristi ögon. Därmed förenas de olika elementen intellekt, känsla, manligt och kvinnligt, ont och gott. De bildar en ny helhet som är mer mogen. Som sinnebild – mandala – fungerar den kristna symbolen korset. Det förmedlar kontakten till Raskolnikows omedvetna och till det kollektiva omedvetna. Allt detta tar sig uttryck i en omvälvande mystisk upplevelse. Han är då beredd att ta sitt straff och sona brottet. Ett helande har skett i hans psyke. Individuationsprocessen har kunnat få sitt förlopp hos honom.

6. RELIGION OCH MENTALHYGIEN

Introduktion

Att diskutera förhållandet mellan religion och mental hälsa tillhör de svåraste områdena inom religionspsykologin. En uttömmande penetrering av förhållandet kan det inte heller här bli fråga om. Vi skall endast kort diskutera begreppet mental hälsa, se på förhållandet mellan religion och psykiska störningar samt ta upp några pastoralpsykologiska frågeställningar till diskussion.

Tidigare i historien var det så att religionen och dess utövare – präster, munkar, schamaner, medier osv. – tog hand om diagnosen av psykisk sjukdom samt också behandlingen därav. Särskilt de mentala störningarna uppfattades som förorsakade av onda andemakter. Därför utvecklades olika behandlingsmetoder för att förjaga dessa makter. Hit hör fördrivning av onda andemakter, exorcism. I mer "primitiva" kulturer är det inte ovanligt med offer, intagande av folkliga medikament, utförande av magiska riter, extatisk dans osv. för att råda bot på det onda. Behandlingsmetoder av detta slag har ingalunda försvunnit från dagens värld, icke heller från vår västerländska kultur. Exorcism, helbrägdagörelsemetoder och naturpreparat förekommer alltjämt.

I den kristna kulturen i Västerlandet har framför allt bön, bibelläsning och avlösning setts som behandlingsformer för personer i andlig nöd. Detta brukar med ett gemensamt ord betecknas själavård. Vissa

präster och pastorer utvecklade en särskild förmåga att utöva själavård. Sådana var t.ex. Henric Schartau i Sverige, Paavo Ruotsalainen och Fredrik Gabriel Hedberg i Finland, Gerhard Tersteegen i Tyskland osv. I deras verksamhet var det andliga mognandet – nådaordningen – det viktigaste men i samband härmed kom de oftast att utöva en allmän mentalhygienisk verksamhet.

Under senare årtionden har en avsevärd utveckling i själavården skett. Man har allmänt tagit i bruk kunskaper och behandlingsmetoder inom psykologin och psykiatrin. Därmed har man närmat sig en rent profan behandling av religiösa frågeställningar. Livsåskådningsfrågor har så att säga konverterats till psykiska problem. Detta har säkert inte alltid varit en lyckad utveckling. Kännetecknande för den psykiatriska behandlingen är ju att den mycket litet tar hänsyn till religiöst-kognitiva system och därför inte får blick för religionspsykologiska problem.

Allt detta har gjort att själavården idag kämpar med problem från flera håll. Ett är värderingarna. Skall man hämta sin människosyn från religionens område eller skall man ta den från psykologins? Är människan som andlig varelse oförmögen till goda handlingar eller har hon en inneboende god vilja samt därtill förmåga till goda gärningar? Ett annat problemområde är etiologin (den yttersta orsaksgrunden). Är det så att människans största problem består i gudsfrånvändheten eller är det felet i uppfostran, i samhällssystem etc. som skapat svårigheterna? Frågan blir på vilka områden man skall söka grundorsakerna till människans och hela mänsklighetens dilemma idag.

Här kan vi inte lösa dessa omfattande problem. De har ju subtila religionsfilosofiska och vetenskapsteoretiska implikationer. Vi vill endast framhålla att man bör differentiera mellan olika meningssammanhang. En separat fråga som följer är hur den gemensamma domänen ser ut för olika meningssammanhang. Religionspsykologin är ett område där en sådan diskussion med fördel kan föras, eftersom den bör ha kännedom om värderingar både inom religionens område och inom psykologins. Som vetenskapligt arbetande disciplin delar dock

religionspsykologin de vetenskapsteoretiska förutsättningarna med den allmänna psykologin. På den punkten kan det inte bli fråga om några eftergifter. Däremot aktualiseras kanske värderingsfrågorna oftare inom religionspsykologin än inom övrig psykologi. Människan sådan hon ter sig som psykisk varelse, då hon ställs inför livets grundfrågor i evighetsperspektiv, är det föremål religionspsykologin har.

Mental hälsa

Att definiera mental hälsa är besvärligt av flera orsaker. Det går inte att dra en skarp gräns mellan normalt och onormalt, inte heller mellan sjukt och friskt eller mellan hälsa och ohälsa. Det är en mängd olika faktorer som spelar in vid bedömningen. Hit hör inte minst de kulturella och de rent subjektiva. Bäst är därför att försöka väga in flera olika bedömningsgrunder. Hit hör en undersökning av rent **fysiologiska förändringar** (skador på hjärnan och i nervsystemet), den **individuella sjukdomskänslan** samt **förmågan att fungera i samliv och arbete**. Då det gäller personer engagerade i extrema religiösa grupperingar måste även hela gruppens värdesystem beaktas. På religionens område är det inte särskilt ovanligt med grupper som håller sig med extrema normsystem, vilket kan leda till för det övriga samhället oacceptabla beteenden och handlingar.

Då man uppställer kriterier för sjukdom finns olika möjligheter. Vi kan tänka oss en *statistisk norm* varvid man försöker komma fram till ett slags värdering av det avvikande utgående från normalkurvefördelning. En annan grund vore att enbart ta hänsyn till vad *ett visst samhälle uppställer för normer*. Ytterligare ett sätt vore att låta varje individ *subjektivt avgöra* om en funktionsrubbnings ägt rum eller ej. Slutligen kunde vi tänka oss en *idealnörm*, där det viktiga vore frånvaron av varje definerat sjukdomssymtom. Ingen av dessa kriterier torde låta sig renodlas utan en kombination av dem är att föredra. *Sammanfattande kunde man*

därför säga att mental hälsa är frånvaron av funktionsstörningar i individens psyke och i individens förhållande till sin närmaste omgivning.

Då man klassificerar de psykiska störningarna tar man ofta självinsikten om sjukdomen som en viktig variabel. Ju mer självinsikten är frånvarande desto svårare anses sjukdomen vara. Man kan därför grovt taget tala om tre olika typer av psykiska störningar. Först har vi de **psykogen reaktionerna**. I dem har man en klar insikt om att man har en psykisk störning och vet varför man är störd. Det är framför allt förhållanden i individens sociala miljö som då utgör skälen. Individen kan peka ut vad det är som förorsakat störningen. Hit hör sorgereaktioner och beteenden i samband med t.ex. skilsmässa. För det andra har vi de **neurotiska störningarna**. I dem är man medveten om problemet men har inte någon klar uppfattning om varför man är sjuk. Neuroserna är därför irrationella – svårförklarliga för individen själv. För det tredje har vi de **psykotiska sjukdomarna**, som kännetecknas av att individen saknar insikt i att han är störd. Därmed har denne heller ingen uppfattning om orsaken därtill. Hit hör de flesta schizofrena syndrom. På senare år har man även börjat tala om en fjärde form: **borderline**-personligheten. Det är en psykisk störning som varken är psykos eller neuros. De yttre symtomen är oftast neurosliknande men huvudproblematiken är präglad av svår ångest och depression.

Religion – mental hälsa

I boken *The Religious Experience* (1982) diskuterar C. Daniel Batson och W. Larry Ventis ingående förhållandet mellan religion och mental hälsa. De delar in forskningarna i tre olika grupper. Den första upptar sådana som försöker bestämma psykisk hälsa som frånvaron av sjukdomssymtom. Undersökningarna ger då vid handen att religiöst orienterade individer skulle vara mindre psykiskt störda än andra. Den andra gruppen består av forskning koncentrerade på djupare

personlighetsstrukturer. Det man då studerar är t.ex. graden av själv-accepterande, öppenhet och flexibilitet. Man fann ett negativt samband. Det innebär att religiöst orienterade människor skulle vara mindre flexibla, mer slutna och mer självkritiska än de övriga. Den tredje gruppen studier tog upp graden av oro och skuldkänsla hos individen. Resultaten var då helt motsägelsefulla. Detta beror enligt Batson och Ventis på att forskarna utgått från olika kriterier för vad religiositet är. Som vi sett tidigare måste vi differentiera mellan olika slags religiösa orienteringar eller personlighetsvariabler. Svårigheterna att fastställa samband mellan religiositet och hälsa beror således inte enbart på problemen i samband med begreppet mental hälsa utan lika mycket på att det finns olika former för religiositet.

En annan studie av sambandet mellan religion och hälsa redovisar Allen E. Bergin (1983). Studien är lik Batsons och Ventis' en meta-studie. De har alltså sett hur sambandet framställs i rapporter av andra forskare. Bergin ställde höga krav på de artiklar och rapporter han valde ut och fick fram 24 studier som uppfyllde dessa. Analysen visade att 23% av dessa noterade ett negativt samband mellan religiositet och mental hälsa. 47% noterade ett positivt samband, 30% inget samband alls. Att dra snabba och förenklade slutsatser rörande religionens inverkan på mental hälsa är alltså förkastligt. Man måste arbeta med en differentierad modell.

Ur något nyare psykoterapeutisk synvinkel (L. R. Wolberg) uppfattas religionen få en stödjande funktion för personligheten. En individ med ångestsymtom kan finna lättnad i utvecklandet av en religiös livshållning. Många smärtsamma erfarenheter kan också omhändertas inom en religiös trosstruktur. Gud kan upplevas som den förlåtande, den som ordnar allt till det bästa. Genom meditativa övningar och kultriter kan också ångest hållas i styr. Regelbundna övningar ger ett slags fasthet åt individen. På samma sätt kan en religiös omvändelse komma att fungera stödjande för en individ i kris. Den nya orienteringen skapar nya värden, nya vänner, ny livsrytm vilket gör att t.ex. alkoholister och

andra i kris finner befrielse och tröst. Också i svår sjukdom och inför döden kan religionen fungera positivt. Dock måste framhållas att en religiös orientering som sådan inte utgör något botemedel mot svårare neurotiska störningar. Tillfälligtvis kan förbättringar ske, men på längre sikt brukar ändå störningarna dyka upp om de inte behandlas på adekvat sätt.

Ett särskilt område utgör de psykiska störningar som direkt går tillbaka på religiösa faktorer, dvs. de ecklesiogena störningarna. Beträffande dessa måste en behandling på rent kognitiv-religiös nivå oftast äga rum. Åtminstone måste terapeuten – självvårdaren – ha ett öppet sinne för detta. Vi har redan i samband med diskussionen av oedipuskomplexets betydelse i religiösa sammanhang tagit del av ett exempel på ecklesiogen vindfobi som Wikström presenterat. Vid sidan av de rent djuppsykologiska tolkningarna måste man ha insikt i det emotionella och det kognitiva religiösa systemet som individen växt upp med. Först då uppfattar man sjukdomsbilden rätt. Frågan är om man inte också måste behandla ett sådant fall med religiös terminologi, dvs. låta patienten nås av ett budskap på rent religiöst plan. Religiösa specialister kan således komma att få en uppgift.

Ett annat exempel belyser vad det här är fråga om. En flicka som växt upp i en religiös miljö står inför valet av livsuppgift. Hon har lärt sig att Gud har en plan för hennes liv och att man måste lära känna den. Hon står inför valet att bli grundskollärare eller sjuksköterska. Ansökan till sjuksköterskeutbildningen avslogs emellertid. Kamrater och andra hade rekommenderat lärarutbildning, eftersom den ger långa semestrar. Flickan inleder också lärarutbildningen och blir klar med den. Arbetet i skolan börjar. Efter att ha ingått äktenskap och fått egna barn, börjar svårigheterna göra sig gällande i skolan. Hon har disciplinsvårigheter, för mycket arbete hemma och hinner inte med sig själv. I detta läge kommer det religiösa systemet hon lärt sig in i bilden och hon frågar sig om hon ändå inte valde fel yrke. Gud hade tänkt att hon

skulle bli sjuksköterska. Kanske det bara var en prövning hon utsattes för då hon inte kom in på utbildningen. Hon borde ha försökt igen. Nu har hon valt fel och känner sig misslyckad, förkastad av Gud och dömd av honom. Det är enbart Gud som den krävande och dömande som nu träder fram för henne. Överallt finner hon enbart kritik, dom och förföljelse. Hon blir sjukskriven och får psykiatrisk behandling.

I detta fall ser vi att den religiösa trosstrukturen aktualiseras i en uppkommen svår situation. Det intressanta är att det inte är Guds förlåtande och förbarmande egenskaper som nu träder fram för henne utan enbart hans dömande och förkastande sidor. Allt detta förvärrar kvinnans problem. Hon har nu ett neurotiskt behov av att söka fram de negativa sidorna i gudsbilden och med dessa slå sig själv. Skulle utvecklingen ha fortsatt är det inte osannolikt att hon till och med kunnat identifiera sig som besatt av onda andar. Att behandla ett fall som detta enbart ur psykodynamisk synvinkel är inte helt tillfredsställande. Särskilt ur kvinnans egen synvinkel är det inte det. Här blir behandlingen mer framgångsrik om också de religiöst-kognitiva sidorna beaktas. Det som alltså bör göras är att kvinnan bör få syn på Guds förlåtande attityd. På den punkten kan alltså själavården som teologisk disciplin gripa in och få en roll. I övrigt måste psykologisk och psykiatrisk sakkunskap tillhandahållas.

Owe Wikström har i en studie *De ofrånkomliga orden* (1982), där materialet utgörs av svenska romaner, visat vad det mystiskt-religiösa språket kan få för betydelse. Han talar om tre olika möjligheter. Först har vi det fallet där avsaknaden av religiöst språk avstänger individen från en viktig dimension i livet. Det illustreras genom P. C. Jersilds bok *Barnens ö* och av Sven Delblancs roman *Grottmannen*. Hos individer utan meningsskapande kognitiva strukturer för livets grundproblem uppkommer ett slags primärångest. Livets skickelser kommer att framstå som tillfälligheternas spel utan mening och sammanhang. Psykiskt utvecklas hos individen då en megaloman ("storhetsvansinne") själv-

bild: "jag är allt". Något motsvarande detta har Viktor Frankl talat om i sina böcker där han beskriver *noogen* neuros eller ångest, en ångest som har att göra med hur man uppfattar meningen i livet.

Det andra fallet Wikström talar om är då det religiösa språkbruket kommer att öppna möjligheterna för nya och omgestaltande erfarenheter. Det ger individen en ny djupare dimension på livet. Detta illustreras med Karin Thelanders bok *Spegelvändning* och Eva Alexanderssons *Fyrtio dagar i öknen*. Det tredje fallet föreligger då orden stänger för vidare vyer och upplevelser. En viss grupps speciella språk blir monopoliserat och förhindrar en andlig utveckling. Gudsbarnebarnsproblematiken handlar väldigt långt just om detta. I följande avsnitt skall vi närmare bekanta oss härmed. Denna tredje möjlighet illustrerar Wikström med Lennart Fricks roman *I denna natt*, som handlar om pingstpredikanten Oliver Larssons tragiska liv. Också Lars Ahlins bok *Tåbb med manifestet* kan sägas illustrera samma sak även om den skildrar marxisten Tobias och hans avståndstagande från den marxistiska verklighetstolkningen. Principiellt föreligger inga skillnader mellan ett strikt marxistiskt och ett strängt religiöst språkbruks förmåga att stänga inne, sluta ögonen för en annan verklighet.

Gudsbarnebarnsproblematiken

Med gudsbarnebarn menar man en person som vuxit upp i en sträng religiös miljö och som mer eller mindre tvingats till en viss form av religiositet. Denna ger ofta personen svårigheter, om inte förr så i vuxen ålder. Personen har inte haft möjlighet att frigöra sig från föräldrarna, inte haft möjlighet att skapa sig en egen identitet och inte kunnat självständigt ta ställning i livsfrågorna. Begreppet gudsbarnebarn i denna mer tekniska betydelse infördes i Sverige av Harry Lindström då han år 1957 gav ut boken *Guds barnbarn – problembarn*. Han behandlar framför allt litterärt material och visar fram konfliktsituationen sådan som personer med rigid religiös fostran hamnar i. Av Nils G. Holmberth

finns en doktorsavhandling *Innanför eller utanför* (1980) där samma problem analyseras utgående från kliniskt material. Problemet kan sättas i samband med begreppet uppfostringssystemet som Sundén använt. Han har visat hur detta kan ersätta kärleken i hem med rigida mönster. Föräldrarna som kan beskrivas som alltför säkra i sin traditionsförmedling, har så starka krav på sig själv att lyckas i barnuppfostran att de ställer sig själva mellan Gud och barnen och fordrar fullständig lydnad i religionens namn. Barnen får en uppfattning om att om de inte gör som far och mor sagt syndar de inte enbart mot föräldrarna utan också mot Gud. De drar därmed hela Guds vredesdom på sig och äventyrar sin eviga salighet. Detta system används ofta också gällande mindre förseelser i hemmet. Det skapar en ångestfylld attityd hos barnen gentemot religionen, talet om Gud och Jesus osv. Skönlitterärt har författaren Sam Lidman i Sverige behandlat denna problematik. Han är son till den redan tidigare omtalade författaren och pingstledaren Sven Lidman. Sam Lidmans arbeten har analyserats av N. G. Holmberth och Siv Illman.

Några av de viktigaste dragen i gudsbarnbarnsproblematiken kan följande sägas vara. Först har vi **synen på sexualiteten** som i fromhetstyper av omtalat slag ofta ses mycket negativt. Köttets begärelse är något som man alltid måste undertrycka och motarbeta. Masturbering (onani) och lek med könsorganen blir därför någonting farligt som fördöms. Här lever en sexualsyn kvar som tidigare var rätt vanlig i vidare kretsar. Att avlas i synd, dvs. vara resultatet av sexuellt umgänge, upplevs som skamligt.

Vidare har vi **föräldrarnas religiositet**. Den måste enligt föräldrarna själva vara så vacker och putsad som möjligt. Inåt kan den vara problematisk men utåt får inget visas för då äventyras inte bara föräldrarnas anseende utan också hela församlingens och kristenhetens. Att medverka till något sådant vore otänkbart för föräldrarna. Därför ser man gärna bort ifrån tvivel och anfäktelser, skyler över problem och svårigheter. Naturliga problem med tonåringar i pubertetsåldern förstoras

men skyls över genom flitigare gudstjänstdeltagande, bedjande och offrande. Att fly in i en alltmer vidlyftig religiös jargong blir ofta föräldrarnas lösning.

Ytterligare en sak som kan nyttjas felaktigt är talet om den yttersta domen och Jesu andra **återkomst** (parusin). Till det teologiska systemet hör ofta att man väntar Jesu återkomst när som helst. Då skall de sant troende ryckas upp i skyarna Honom till mötes och de övriga lämnas kvar i stor vedermöda. För ett barn som finner sig vakna ensamt i ett hus kan denna tankegång aktualiseras och åstadkomma svår fruktan och bävan över att ha blivit lämnad ensam kvar i vedermödan sedan föräldrarna ryckts upp Jesus till mötes. Hela detta system kan bli ett aktivt medel för föräldrarna att tvinga sig på barnen och bryta deras vilja. Varje motstånd mot föräldrarna uppfattas som synd och varje syndare är icke redo för Jesu återkomst. En sådan blir lämnad i vedermödan och har sitt mål i helvetet.

Upprätthålls i hemmet en känsla av att något dramatiskt (på det andliga planet, i relationerna till föräldrarna osv.) hela tiden kan inträffa är det lätt för barnen att känna sig pressade härav. Naturliga konflikter i hemmet sätts in i detta mönster och förstoras härigenom. Religionen och Gud framställs så att de finns bara på föräldrarnas sida gentemot barnen och deras behov och önskningsar. Paras detta med stränga regler för hur man bör uppträda, för vad man bör säga och hur man bör kläda sig, uppkommer en **marginalitetskänsla** hos barnen. Dessa känner sig inte accepterade varken i hemmet, i den religiösa gruppen eller i världen utanför. Marginalitetskänslan – att inte höra hemma någonstans – kan bli hämmande senare i livet då man måste finna en arbetsuppgift och ta ansvar i samhället. Så här skriver ett gudsbarnbarn i en tidningsinsändare:

Jag har fasansfulla minnen som ibland kommer fram då jag träffar mina dåtida antagonister. Dessa minnen är starkare än då jag t.ex. sköt första räven, låg med första kvinnan, tog studenten. – – – Det fanns ingen i hela världen tyckte jag, som förstod mej, ingen kom och tröstade och sade att

jag inte skulle gråta. Jag visste ju att dessa troende människor ville alla bara väl, for och hälsade på fattiga och svaga, en osviklig vilja att hjälpa. Jesus var på deras läppar hela tiden. Vad jag inte kunde förstå var, varför man skulle håna mig för allt detta. Då det skulle vara möte i vårt hem sattes handtextade skyltar upp på byvägskälets elstolpe eller på kioskväggen. Jag var formligen livrädd för detta, och i synnerhet då lappen hängde där i veckotal. Även jag ville vara ute på kvällen med min cykel, då hörde jag ur kvällsmörkret de råa skratten och hallelujaropen mot mej och jag fick gråtande fara hem. --- Varför var barn och äldre hatiska på mej när jag var liten, vad hade jag gjort dem för illa, vad gjorde mor dem? Hon som lappade och lagade åt dom som ingen brydde sej om, hon som var en solstråle hela sitt liv. --- Går gudshatet i arv, är det en rest från Adam? Svara den som vet.

Käre morfar förlåt dem deras synder.

Ditt i dag tysta bambarn

Har man haft en sådan sträng och ångestfylld uppväxtmiljö finns grovt taget tre olika reaktionssätt. 1) Man kan bli "ateist". Man börjar hålla sig med en slags bakvänd tro. Denna är ofta hätsk och sällan välgenomtänkt. Man önskar helt enkelt förneka allt det som lärts ut då man var barn. 2) Man går in i en **skuldyngd fromhet**. Man försöker leva med den tro man fått men känner sig aldrig riktigt accepterad. Man uppfyller de religiösa plikterna av hänsyn till andra men ger samtidigt kontinuerligt näring åt sin låga självkänsla och sin ångest. Detta slags fromhet får ofta ett masochistiskt (självplågende) drag. Man vacklar mellan att vara mycket from och att ta avstånd från fromheten. 3) Man **identifierar** sig starkt med det mönster man vuxit upp med. För att komma ifrån sin vanmakt och sin oro söker man sig i stället närmare ursprunget till systemet och blir därmed ännu rigidare verkstälare av det system man blivit lärd. Man har en latent aggressiv attityd mot alltsammans men skyler över denna med "hypertro" och ofta misstänksamhet mot andra troende. Man känner sig aldrig tillfreds. Det är vanligt att denna attityd inte håller livet ut utan att den faller sönder på olika sätt. Icke sällan blir personer med detta syndrom präster och predikanter. Den "stora" framgången uteblir dock oftast för dem, varefter de blir djupt besvikna personligheter.

I *Barn-förälder-religion-undersökningen* har Björkqvist och Holm också sökt ta ut en undergrupp bland studenterna med religiös uppväxtmiljö och studerat dem. Det huvudsakliga kriteriet var att de studerande brutit med den religiösa traditionen. Det visade sig att ungdomar av detta slag upplevde sina föräldrar dömande och stränga. De hade inte lyckats förmedla sin livssyn till barnen. Intressant nog visade det sig att en dålig relation till modern influerat sönerna mer och en dålig relation till fadern döttrarna. Detta kan sammanställas med djuppsykologisk teoribildning. Icke oväntat visade det sig också att denna grupp hade en svag könsrollsidentitet. Beträffande gudsbarnbarnsproblematiken är tvärkulturella undersökningar i högsta grad att efterlysa.

Från Norge har vi en studie om religiös passivisering av Pål Repstad *Fra ilden til asken* (1984). Han har grundligt intervjuat 21 personer med religiös bakgrund som alla fjärrat sig från kristen tradition. Han finner att livsstilskonflikter är långt mer utslagsgivande för religiös passivisering än vad rena troskonflikter är det. Han finner ett "utvecklings-schema" för dem som får problem med religionen enligt följande: 1) Man börjar med bot och bekännelser, 2) man stämplar sig själv negativt samtidigt som man fortsätter ett "dubbelliv", 3) man omtolkar kraven så att ens egen livsstil blir kristen, 4) omtolkningen går så långt att man helt kan fungera tillfredsställande utanför den kristna gruppen.

Pastoralpsykologi

Pastoralpsykologin är den del av religionspsykologin som sysslar med gränsområdet mellan den kristna själavården och den kliniska psykologin. Den knyter således samman religionspsykologiska insikter med teologisk reflexion. Den behandlar sällan svårare psykiska störningar. Sådana tas omhand av utbildade terapeuter och psykiatrar. Framför allt sysslar den däremot med psykogena reaktioner (sorg, depression) och livsåskådningsfrågor i allmänhet.

I sin studie *Människosyner och vårdmodeller* (1980) behandlar Fride Hedman olika teologiska och psykologiska vårdinriktningar. Han visar att den vård som olika skolbildningar försöker ge människan är beroende av heltäckande åskådningar om människans väsen. Han finner två grundläggande inställningar. Den ena söker ställa människan och hennes inre upplevelser i centrum medan den andra utgår från hennes yttre beteende och sätten att påverka detta. Han finner paralleller mellan traditionell kristen själavård och moderna psykologiska skolbildningar. Sålunda har pietismen med sin betoning av inre upplevelser grundläggande likheter med djuppsykologisk, i synnerhet klientcentrerad (Carl Rogers) terapi. Det gemensamma är att de lägger tonvikten på människans personlighet och de inre processerna i det psykiska livet. Man räknar med ett tillfrisknandets potential i människans inre. Den börjar verka då förutsättningar härtill ges. Här kan terapeuten – själavårdaren – ha en avgörande betydelse. Terapeuter som framför allt utvecklats denna syn är Carl Rogers och Sevard Hiltner i USA, Eric Haglund i Sverige samt Irja Kilpeläinen i Finland.

Den andra grundinställningen finner Hedman i den lutherska ortodoxin och i den neo-ortodoxa själavården framför allt representerad av teologer som Karl Barth och Eduard Thurneysen. Här är det fråga om en själavård där Gud ställs i första rummet. Människan anses förfallen och hjälpen kommer genom det uttalade gudsordet i en avlösningssituation. Själavården bestäms därför huvudsakligen utgående från vårdarens uppfattningar. Likheter med detta teologiska synsätt finns enligt Hedman i den moderna beteendeterapin. Den utgår ifrån det behavioristiska axiomet att människans beteende är inlärd reaktionsmönster och att det därför vid psykiska störningar gäller att inducera, uppöva nya, mer adekvata reaktioner. Genom förstärknings- och utsläckningsmekanismer som handhas av terapeuten modifieras beteendet.

I sitt sammanfattande avsnitt söker Hedman förena de två olika grundinställningarna. Han påpekar att man måste ha en helhetsmässig

syn på människan och att den ena eller den andra inriktningen inte ensam kan anses vara tillfyllest. Han skriver: "människans existens vilar i omgivningen, upplevs i jag-funktionerna och självbilden och uttrycker sig i beteendet och handlandet. Alla dessa tre dimensioner har sitt eget berättigande så att ingen av dem kan prioriteras eller ensidigt förklaras genom en annan. I den mån de förklarar varandra gör de det ömsesidigt." (s. 232).

Då det gäller frågan om trosinställningar har Göran Bergstrand sökt framställa kriterier för neurotisk tro. Han framhåller att det mest typiska för en sådan är *säkerheten*. Man vill inte kännas vid tvivel och anfäktelser. Man försöker uppställa ett så vattentätt teologiskt resonemang som möjligt. I praktiken blir man då hänsynslös och fördömande. Man saknar inlevelseförmåga i andras situation. Till vilket pris som helst måste man själv vara säker i sin tro.

Ett annat typiskt drag för den neurotiska tron är *aggressiviteten*. Den tar sig uttryck i en önskan att diskutera och argumentera i tid och otid. Man formligen njuter då diskussionens vågor går höga. Detta slags aggressivitet kanaliseras ofta in i omvändelseförsök och ivrig evangeliseringsverksamhet. Framför allt vinner man personer med liknande personlighetsdrag som en själv. Man upprätthåller en intolerant syn på personer med avvikande trosstruktur. Som vi ser framställs den neurotiska tron i stort sett som en motsats till den mogna tron som Allport beskrivit.

Också själavårdsrollerna kan vara olika. Ralph Ditlef-Kolnaes har tecknat två extremtyper av präster. Den ena kallar han den *superpastoral* och den andra den *superhumane*. Den förre kännetecknas av en stark ämbetsteologi och finner sin trygghet i den. Han upplever sig som ett redskap för Gud och tyr sig framför allt till bibelord och dylikt i sin själavårdargärning. Ämbetet blir ett medel för honom att upprätthålla distans till människorna. Alla pastoralpsykologiska problem ses enbart som svårigheter i tron. Och dessa avhjälpas med bibelläsning, bön och avlösning. En präst av denna typ klär sig ofta så att han direkt

igenkänns på sin ämbetsdräkt. Personer med en svag och labil karaktär dras gärna till den superpastoral typen, därför att han ger svaren, vet hur kristendomen skall levas och hur etiken bör praktiseras.

Den superhumane är motsatsen härtill. Han vill vara en präst men på egna villkor. Han ser inte tron som något man absolut måste hålla fast vid. Han hör gärna på människors problem och vill låta dem växa i den takt de själva önskar. Han är oftast teologiskt svag, sätter problemen helst i samband med sociala och psykiska faktorer. Han kan vara kritisk mot sin kyrka och sin trostradition. Han har en benägenhet att utplåna skillnaden mellan präst och församlingsbo. Den teologiska reflexionen ersätts med ett ivrigt experimenterande med former för budskapets mottagande. Språkbruket kommer så nära vardagsspråket som möjligt. Den superhumane har en extrem önskan att bli accepterad av församlingsborna.

De två beskrivna typerna är som sagt ytterlighetsformer. Ingen av dem är väl helt funktionell i dagens värld.

LITTERATUR

AHLBERG, Nora

- 1982 Some psycho-physiological aspects of ecstasy in recent research. Religious Ecstasy (Ed. Nils G. Holm). Scripta Instituti Donneriani Aboensis XI. Stockholm.

AINSWORTH, A.

- 1985 Attachments across the life span. Bulletin of the New York Academy of Medicine 61.

ALLARDT, E. & LITTUNEN, Y.

- 1978 Sociologi. Stockholm.

ALLEN, R. O. & SPILKA, B.

- 1967 Committed and consensual religion: A specification of religion-prejudice relationships. Journal for the scientific study of religion 6.

ALLISON, J.

- 1967 Adaptive regression and intense religious experiences. Journal of nervous & mental disease 145.

ALLPORT, G. W.

- 1961 Pattern and growth in personality. New York.
1968 The individual and his religion. New York.

ALM, I.

- 1973 Från Freud till Jung. Uppsala.

ANDRAE, T.

- 1926 Mystikens psykologi. Uppsala.

ARBMAN, E.

- 1970 Ecstasy and religious trance. Uppsala.

ARGYLE, M. & BEIT-HALLAHMI, R.

- 1975 The social psychology of religion. London & Boston.

- BANG, J. P.
1926 De stora väckelserörelserna. Stockholm.
- BATSON, C. D. & VENTIS, W. L.
1982 The religious experience. New York & Oxford.
- BECH, Birgitte
1989 Religionspsykologi - et grænseland. Herning.
- BECKFORD, J. A.
1975 Religious organization. Current Sociology XXI. Haag.
1975a The trumpet of prophecy. Oxford.
- BERGER, L. & LUCKMANN, T.
1973 The social konstruktion of reality. London.
- BERGIN, A. E.
1983 Religiosity and mental health: a critical reevaluation and meta-analysis. Professional psychology: Research and practice Vol. 14 no 2.
- BERGLING, K.
1974 The development of hypothetico-deductive thinking in children. A cross-cultural study of the validity of Pia get's model of the development of logical thinking. Stockholm.
1981 Moral development, the validity of Kohlberg's theory. Stockholm.
1982 Moralutveckling. Stockholm.
- BERGSTRAND, G.
1970 Prästpsykologi. Vår kyrka 27.
1977 Livsåskådningsfrågor i människovården. (Unpubl.)
1984 En illusion och dess utveckling. Älvsjö.
1987 Gud Fader i ett faderlöst samhälle. Älvsjö.
1988 Tro och misstro. Stockholm.
- BJÖRKQVIST, K.
1976 Vetenskapliga undersökningar av yoga och meditation. Pro gradu-avhandling i religionshistoria. Åbo Akademi. (Unpubl.)
1982 Ecstasy from a physiological point of view. Religious ecstasy. (Ed. Nils G. Holm). Scripta Instituti Donneriani Aboensis XI. Stockholm.
- BJÖRKQVIST, K. & HOLM, N. G.
1986 Parental influence of religiosity. (Unpubl.)
1986 God's grandchildren. (Unpubl.)
- BJÖRKSTRAND, G.
1976 Åkerblom-rörelsen. Åbo.

- BOWLBY, J.
1969 Attachment and Loss: Attachment. Harmondworth.
- BRAGAN, K.
1977 The psychological gains and losses of religious conversion. British journal of medical psychology 50.
- BRATTEMO, C.-E.
1983 Sven Lidmans livsuppgörelse mot bakgrund av Ibsens Peer Gynt. Stockholm.
1986 "Ögats dom och hjärtats längtan". Några kommentarer till frågan om narcissistiska och oidipala inslag i Sven Lidmans självbiografiska författarskap. Sven Lidman mellan psykologi och teologi. (Eds. C.-E. Brattemo & O. Wikström). Religionspsykologiska skrifter 1. Uppsala.
1987 "Förunderliga makt som konstnären äger!" Några notiser om depression och det skapande ögonblicket hos Sven Lidman och Esaias Tegner. Religionspsykologi nu. (Ed. O. Wikström). Religionspsykologiska skrifter 2. Uppsala.
- BRIEM, E.
1924 Den moderna pingströrelsen. Stockholm.
- BROWN, L. B.
1987 The Psychology of Religious Belief. London.
1988 The Psychology of Religion. An introduction. London.
- BUCKE, R. M.
1968 Cosmic consciousness. A study in the evolution of the human mind. New York.
- CAPPS, D.
1982 Sundén's role-taking theory: the case of John Henry Newman and his mentors. Journal for the scientific study of religion Vol 21 no 1.
1982 The psychology of petitionary prayer. Theology today XXXIV no 2.
- CLARK, W. H.
1968 The psychology of religion. New York.
1969 Chemical ecstasy. New York.
- CRAFOORD, C.
1986 En bok om borderline. Stockholm.
- CULLBERG, J.
1976 Kris och utveckling. Stockholm.
1984 Dynamisk psykiatri i teori och praktik. Stockholm.

- DAHLEN, Ruth
1976 Visionär i tjugonde århundradet. Borås.
- DAHLGREN, C.
1982 Maranata. En sociologisk studie av en sektörelses uppkomst och utveckling. Vänersborg.
- DECONCHY, J. P.
1967 Structur génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques Français. Bruxelles.
- DEIKMAN, A.-L.
1966 De-automatization and the mystic experience. *Psychiatry* 29.
1973 Bimodal consciousness. The nature of human consciousness. San Francisco.
- EDSMAN, C.-M.
1968 Mystiker i Vällingby - och andra skildringar av religiös erfarenhet i vår tid. Stockholm.
1970 Mysticism. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 5. Stockholm.
- EKLUND, S.
1987 Högstadielärares attityd till kristen tro. *Acta universitatis upsaliensis, Psychologia et sociologia religionum* 1. Uppsala.
- ENQVIST, A.
1970 Beteendeterapi. Inlärningspsykologiska behandlingsmetoder. Uddevalla.
- ERIKSON, E. H.
1950 *Childhood and society*. New York.
1966 *Kulturkris och religion*. Stockholm.
1967 *Identity and the life cycle. Selected papers*. New York.
1970 *Insikt och ansvar*. Stockholm.
1981 *Ungdomens identitetskriser*. Stockholm.
- ESKOLA, A.
1981 *Socialpsykologi*. Stockholm.
- EWALDS, E.
1979 *Resan till mitt inre jag*. Helsingfors.
1985 *Min syn på sjukdom och hälsa*. Stockholm.
- EVENSHAUG, O. & HALLEN, D.
1984 *Barnet og religionen*. Oslo.

- FABER, H.
1973 Religionspsychologie. Gütersloh.
- FESTINGER, L.
1957 A theory of cognitive dissonance. New York.
- FOWLER, J. W.
1981 Stages of faith. Cambridge etc.
- FRANKL, V.
1963 Man's search for meaning. New York.
1969 The will to meaning. New York.
1975 The unconscious God. New York.
- FREUD, S.
1899 Die Traumdeutung.
1907 Zwangshandlungen und Religionsübungen.
1913 Totem und Tabu
1927 Die Zukunft einer Illusion.
1930 Das Unbehagen in der Kultur.
1939 Der Mann Moses und der Urmonotheismus.
- FROMM, E.
1950 Psychoanalysis and religion. New Haven.
- GEELS, A.
1980 Mystikern Hjalmar Ekström 1885-1962. Malmö.
1982 Mystical experience and the emergence of creativity. Religious ecstasy. (Ed. Nils G. Holm). Scripta Instituti Donneriani Aboensis XI. Stockholm.
1989 Skapande mystik. Löberöd.
1991 Att möta Gud i kaos. Religiösa visioner i dagens Sverige. Stockholm.
- GEELS, A. & WIKSTRÖM, O.
1999 Den religiösa människan. Natur och Kultur.
- GERLACH, L. P. & HINE, V. H.
1970 People, power, change. Indianapolis & New York.
- GEYER, K.
1989 Att dana människor. (Unpubl.). Uppsala Universitet. Uppsala.
- GIBBS, J. C.
1979 Kohlberg's moral stage theory. A Piagetian revision. Human development 22.

- GIRGENSOHN, K.
 1921 Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig.
- GLOCK, C. Y. & STARK, R.
 1965 Religion and society in tension. Chicago etc.
- GODIN, A.
 1985 The psychological dynamics of religious experience. Birmingham.
- GOLDMAN, R.
 1964 Religious thinking from childhood to adolescence. London.
 1965 Readiness for religion. London.
- GOTHONI, Raili
 1987 Pitkäaikaisairaavan vanhuksen maailma ja uskonnollisuus. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 149. Helsinki.
- GRANQVIST, Pehr
 2002 Attachment and religion: an developmental framework. Uppsala.
- GROF, S.
 1978 The human encounter with death. London.
- GRÜHN, W.
 1960 Die Frömmigkeit der Gegenwart. Münster.
- GRØNBÆK, V.
 1935 Om beskrivelsen af religiøse Oplevelser. København.
 1937 Konfirmander og konfirmation. København.
 1954 Det religiøse i alderdommen. København.
 1958 Religionspsykologi. Forskere og forskning. København.
- GÄSTRIN, J.
 1936 De växandes religiösa liv. Tammerfors.
- HAGLUND, E.
 1970 Möte och dialog. Stockholm.
- HANNAH, Barbara
 1991 C G Jung liv och gärning. Solna.
- HARBO, S.
 1987 Barndomserfaringer og voksentro. (Unpubl. diss.) Oslo.
- HARMS, E.
 1944 The development of religious experience in children. American journal of Sociology 50.
- HARTMANN, H.
 1958 Ego psychology and the problem of adaptation. New York.

- HAY, D.
1982 Exploring inner space. Harmondsworth.
- HAY, D. & MORISY, Ann
1978 Reports of extatic, paranormal, or religious experience in Great Britain and the United States - a comparison of trends. Journal for the scientific study of religion 17.
- HEDMAN, F.
1980 Människosyner och vårdmodeller. Åbo.
- HEILER, F.
1918 Das Gebet. München.
- HEINO, H.
1982 TM-liikkeen uskonnolliset ulottuvuudet. Kirkon tutkimuslaitos sarja A n:o 40.
1984 Mihin Suomi uskaa. Porvoo etc.
- HELANDER, Eila
1986 To change and to preserve. Annals of the Finnish society for missiology and ecumenics 50.
- HELVE, Helena
1987 Nuorten maailmankuva. Uskontotieteen jaoston toimitteita 4. Helsinki.
- HILLERDAL, G.
1982 I drömmen om natten. Stockholm.
- HILLERDAL, G. & GUSTAFSSON, B.
1973 De såg och hörde Jesus. Stockholm.
- HILTNER, S.
1962 Frigörande samtal. Stockholm.
- HOGNESTAD, O. & WINSNES, O. G. (Eds.)
1983 Kunnskap og forståelse. Trondheim.
- HOLM, N. G.
1976 Tungotal och andedop. Diss. Acta universitatis upsaliensis, Psychologia religionum 5, Uppsala.
1978 Pingströrelsen. Publications of the research institute of the Åbo Akademi foundation no 31. Åbo.
1979 Finlandssvensk skolungdom om religion och samlevnad. Publications of the research institute of the Åbo Akademi foundation no 49. Åbo.
1979a Mystik och intensiva upplevelser. Publications of the research institute of the Åbo Akademi foundation no 51. Åbo.

- 1982 Mysticism and intense experiences. *Journal for the scientific study of religion* Vol 21 no 3.
- 1982 Ecstasy research in the 20th century - An introduction. *Religious ecstasy*. Scripta instituti donneriani aboensis XI. Stockholm.
- 1985 Religionspsykologins grunder. *Religionsvetenskapliga skrifter* no 13. Åbo.
- 1987 Sundén's role theory and glossolalia. *Journal for the scientific study of religion* Vol 26 no 3.
- 1987a Joels Gud. En religionspsykologisk studie av Joel Pettersson.
- 1987b Recent research into revivalist movements in Finland. *Scandinavian Journal of History* 11 no 4.
- 1991 Pentecostalism: Conversion and Charismata. *The International Journal for the Psychology of Religion*. Vol 1 no 3.
- 1991a Tradition, Upbringing, Experience: A Research Program for the Psychology of Religion. *Psychology of Religion* (Malony, H. N. ed.). Michigan.
- 1992 Uskonnollinen kokemus. *Uskonnot maailmassa* (toim. Pentikäinen, P. & Katja). Porvoo-Helsinki-Juva.
- 1995 Role theory and Religious Experience. *Handbook of Religious Experience*. Ed. Ralph W. Hood Jr. Religious Education Press Birmingham, Alabama.
- 1997 An Integrated Role theory for the Psychology of Religion: Concepts and Perspectives. *The Psychology of Religion. Theoretical Approaches*. Eds. Bernard Spilka och Daniel N. McIntosh. WestviewPress.
- HOLMBERTH, N. G.
- 1980 Innanför eller utanför. *Acta universitatis upsaliensis, Psychologia religionum* 9. Uppsala.
- HOLM, N. G. & SUOLINNA, Kirsti & AHLBÄCK, T.
- 1981 Aktuella religiösa rörelser i Finland. *Publications of the research institute of the Åbo Akademi foundation* no 65. Åbo.
- HONKO, L.
- 1971 Memorat och folktroforskning. *Folkdikt och folktro*. Lund.
- 1972 Uskontotieteen näkökulmia. Porvoo & Helsinki.
- HOOD, R. W.
- 1970 Religious orientation and the report of religious experience. *Journal for the scientific study of religion* 9.
- 1975 The construction and preliminary validation of measure of reported mystical experience. *Journal for the scientific study of religion* 14.

- 1978 Anticipatory set and setting: stress incongruities as elicitors of mystical experience in solitary nature situation. *Journal for the scientific study of religion* 17.
- HOOD, R. W. Jr, B. SPILKA, B. HUNSBERGER & R. GORSUCH
1996 *The Psychology of Religion. An Empirical Approach.* The Guilford Press, New York & London.
- HOPCKE, R. H.
1991 *Jungs psykologi. En resa genom C. G. Jungs samlade verk.* Stockholm.
- HVIID, J.
1971 *Psykologi og religion.* Copenhagen.
- HØFFDING, H.
1918 *Oplevelse og tydning.* København.
- ILLMAN, Siv
1984 *Sam Lidman och gudsbarnbarnsproblematiken. Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen* (ed. Nils G. Holm) *Religionsvetenskapliga skrifter* nr 5. Åbo.
1992 *Vere adest. Religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olov Hartmans romaner.* Åbo.
2002 *Vad tystnaden sade. Mirjam Tuominens bok Gud är närvarande i religionspsykologisk belysning.* Åbo.
- ISOMAA, Ulla
1980 *Upplevelser av mystisk natur. Pro gradu-avhandling i psykologi.* Opubl. Åbo Akademi, Åbo.
- JAMES, W.
1958 *The varieties of religious experience.* (1902) New York.
- JOHNSON, P. E.
1959 *Psychology of religion.* New York.
- JUNG, C. G.
1941 *Psykologiska typer.* Stockholm.
1965 *Det omedvetna.* Stockholm.
1975 *Den analytiska psykologins grunder.* Stockholm.
- JÄRVINEN, P.
1985 *Droger och mystik. Religionsvetenskapliga skrifter* no 12. Åbo.
1991 *Psykos och religion.* Åbo.
- KEILBACH, W.
1973 *Religiöses Erleben.* München.

- KERNBERG, O.
 1983 Borderlinetillstånd och patologisk narcissism. Stockholm.
- KILPELÄINEN, Irja
 1971 Att lyssna och hjälpa. Stockholm.
 1982 Till samma port. Vasa.
- KIRKPATRICK, L
 1986 An attachment-theoretical Approach to the Psychology of Religion.
 Unpubl. Diss. Department of Psychology, University of Denver.
- KLINGBERG, G.
 1953 Studier i barnets religiösa liv. Stockholm.
 1966 Grundskoleårens psykologi. Stockholm.
- KOHLBERG, L.
 1969 Stage and sequence: the cognitive-developmental approach to
 socialization. D. A. Goslin (ed.), *Handbook of socialization theory
 and research*. Chicago.
- KOHUT, H.
 1976 The analysis of the Self. A systematic approach to the psychoanalytic
 treatment of narcissistic personality disorder. New York.
- KOLNAES, R. D.
 1978 Openbaring og oplevelse. Oslo.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth
 1982 Living with death and dying. London.
- KÄLLSTAD, Th.
 1974 John Wesley and the Bible. Stockholm.
 1987 Levande mystik. En psykologisk undersökning av Ruth Dahléns
 religiösa upplevelser. Delsbo.
- LANS, van der, J.
 1978 Religieuze ervaring en meaditatie. Nijmegen.
- LENGBORN, T.
 1991 Fosterlandet, kärleken och Gud. Svenska Humanistiska Förbundet
 1990 Skriftseriens nr 102.
 1991 Sven Lidmans omvändelse. Acta universitatis upsaliensis, Psychologia
 et Sociologia Religionum 6. Uppsala.
- LEPP, I.
 1966 Ateismens psykologi. Stockholm.

- LEUBA, J. H.
 1912 A psychological study of religion. New York.
 1925 The psychology of religious mysticism. London.
- LINDGREN, T.
 2001 Bön som akt och erfarenhet. En religionspsykologisk studie av börens uttryck, förutsättningar och funktioner i en muslimsk och kristen kontext. Diss. Uppsala Universitet.
- LINDQUIST, S.
 1932 Die Methoden des Yoga. Lund.
 1935 Mystikens väg och mål.
- LINDSTRÖM, H.
 1957 Guds barnbarn - problembarn. Stockholm.
- LUCKMANN, T.
 1967 The invisible religion. New York & London.
- LUNDGREN, Eva
 1984 Demoner og karismatikk. Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen (red. Nils G. Holm). Religionsvetenskapliga skrifter nr 5. Åbo.
- LUOMA, M.
 1965 Uskonnonpsykologia eilen ja tänään. Tampere.
- LÖNNEBO, M.
 1975 Religionens fem språk. Stockholm.
- MALONY, H. N. (Ed.)
 1991 Psychology of Religion. Michigan.
- MALONY, H. N. & LOVEKIN, A. A.
 1985 Glossolalia. New York & Oxford.
- MASLOW, A.
 1954 Motivation and personality. New York.
 1964 Religions, values, and peak-experiences.
- MAY, R.
 1974 Makt och oskuld. Stockholm.
 1975 Kärlek och vilja. Stockholm.
 1976 Modet att skapa. Borås.
 1983 Ödet och friheten. Stockholm.

- McGUIRE, Meredith B.
1981 Religion: The social context. Belmont.
- MEADOW, M. J. & KAHOE, R. D.
1984 Psychology of Religion. New York & London.
- MUNKSGAARD, K.
1980 Børns religiøse opfattelse. Copenhagen.
- MÜLLER-POZZI, H.
1975 Psychologie des Glaubens. Kaiser-Grünewald.
- NEWCOMBE, T. M.
1952 Social psychology. London.
- ORNSTEIN, R. E.
1971 The techniques of meditation and their implications for modern psychology. On the psychology of consciousness. San Francisco.
- OSER, F.
1980 Stages of religious judgement. Toward moral and religious maturity (Convenor Christiane Brusselmanns). Morristown.
- OTTO, R.
1917 Das Heilige. Breslau.
- PALOUTZIAN, R. F.
Invitation to the psychology of religion. Glenview.
- PARGAMENT, Kenneth I.
Religious Methods of Coping: Resources for the Conservation and Transformation of Significance. Religion and the Clinical Practice of Psychology. Ed. Edward P. Shafranske. American Psychological Association. Washington DC.
1997 The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice. The Guilford Press. New York & London.
- PENTIKÄINEN, J.
1978 Oral repertoire and world view. Helsinki.
- PERVIN, L. A.
1970 Personality: theory, assessment, and research. New York.
- PETTERSSON, T.
1975 The retention of religious experience. Uppsala.
1978 Församlingsmedlemmarna om Billy Graham-kampanjen i Göteborg. Billy Graham i Göteborg. Stockholm.

- PIAGET, J.
 1932 The moral judgement of the child. New York.
 1972 The child and reality. New York.
- PRATT, J. B.
 1923 The religious consciousness. New York.
- PRUYSER, P.
 1974 Between belief and unbelief. New York.
- PÖLL, W.
 1974 Religionspsychologie. München.
 1974a Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen. München.
- REPSTAD, P.
 1984 Fra ilden til asken. Oslo
- RIZZUTO, Ana-Maria
 1979 The birth of the living God. New York.
- ROGERS, C. R.
 1951 Client-centered therapy. Cambridge.
- RUIN, H.
 1935 Poesins mystik. Helsingfors.
- RÖNNBERG, S.
 1969 En introduktion till beteendemodifikation och beteendeterapi. Stockholm.
- SCHARFENBERG, J.
 1968 Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen.
- SCHJELDERUP, H. & SCHJELDERUP, K.
 1932 Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage. Berlin.
- SCHJELDERUP, K.
 1928 Die Askese. Berlin.
- SARGANT, W.
 1961 Battle for the mind. Baltimore.
- SEGERSTEDT, T. T.
 1966 The nature of social reality. Lund.
 Ordens makt. Uppsala.

- SHAFRANSKE, Edward P. (Ed.)
 Religion and the Clinical Practice of Psychology. American Psychological Association, Washington DC.
- SIKALA, Anna-Leena
 1978 The rite technique of the siberian shaman. Helsinki.
- SIIRALA, A.
 1981 The voice of illness. A study in therapy and prophecy. New York & Toronto.
- SJÖBERG, A.
 1974 Gruppsykologi. Stockholm.
- SLOK, J.
 1965 Den religiösa instinkten.
- SILKA, B. & HOOD, R. W. & GORSUCH, R.
 1985 The psychology of religion. An empirical approach. London etc.
- STACE, W. T.
 1960 Mysticism and philosophy. Philadelphia & New York.
- STARBUCK, E. D.
 1914 The psychology of religion. London.
- STARK, R. & BAINBRIDGE, W. S.
 1985 The future of religion. Secularization, revival and cult formation. Berkeley etc.
- STEWART, C. W.
 1967 Adolescent religion.
- STIBE, S.
 1974 Poul Bjerres människouppfattning och hans syn på religionen. Acta universitatis upsaliensis, Psychologia religionum 2, Uppsala.
- STROMMEN, M. P. (Ed.)
 1971 Research on religious development. New York.
- STRUNK, O.
 1962 Religion. A psychological interpretation. New York.
 1965 Mature religion. New York.
- STRÖM, Å. V.
 1973 Psykologi och religion. Stockholm.
- STÅHLBERG, G.
 1987 Religiositet och psykiska störningar. Religionspsykologi nu. Religionspsykologiska skrifter 2. Uppsala.

SUNDBACK, Susan

1979 Religion och självmord. Om Guyana-sekten. Finsk tidskrift 4-5.

SUNDÉN, Hj.

1959 Religionen och rollerna. Stockholm.

1964 Människan och religionen. Stockholm.

1965 Om ålderdomen. Stockholm.

1966 Die Religion und die Rollen. Eine Psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. Berlin.

1967 Zen. Stockholm.

1969 Älgskyttar, helgon och exegeter. Stockholm.

1973 Den heliga Birgitta. Stockholm.

1974 Barn och religion.

1974a Religionspsykologi. Stockholm.

1981 Persona och anima. Stockholm.

1983 Konungen och riket. Stockholm.

1985 "Glöm inte bort vad du har". Stockholm.

1987 Saint Augustine and the Psalter in the Light of Role-Psychology. Journal for the scientific study of religion. Vol 26, No. 3.

SUNDSTRÖM, E.

1976 Omvändelsen som religiöst beteende. Falköping.

SUOJANEN, Päivikki

1978 Saarna, saarnaja, tilanne. Helsinki.

SÖDERBLOM, N.

1932 Den levande Guden. Stockholm.

1963 Uppenbarelsereligion. Stockholm.

1975 Till mystikens belysning. Lund.

TAMMINEN, K.

1981 Lasten ja nuorten uskonnollinen kehitys. Uskonnonpedagogiikan julkaisuja B 5. Helsinki.

1981a Lasten ja nuorten uskonnolliset kokemukset. Uskonnonpedagogiikan julkaisuja B 6. Helsinki.

1983 Uskonollinen ajattelu ja uskonnolliset käsitteet kouluikässä I: ajattelu ja käsitys Raamatusta. Uskonnonpedagogiikan julkaisuja B 9. Helsinki.

1985 Mihin koululaiset ja heidän vanhempansa uskovat. Uskonnonpedagogiikan julkaisuja B 14. Helsinki.

- 1991 Religious development in childhood and youth: an empirical study. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*. Helsinki.
- TART, C. T. (Ed.)
- 1969 *Altered states of consciousness*. New York.
- 1975 *Transpersonal psychologies*. London.
- THORSEN, H.
- 1983 *Peak-experience, religion and knowledge*. Stockholm.
- THOMAS, K.
- 1973 *Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung*. Stuttgart.
- THUN, T.
- 1963 *Die religiöse Entscheidung der Jugend*.
- 1964 *Die Religion des Kindes*. Stuttgart.
- 1969 *Das religiöse Schicksal des alten Menschen*. Stuttgart.
- TILLICH, P.
- 1952 *The courage to be*. New Haven.
- UNGER, J.
- 1976 *On religious experience*. Uppsala.
- 1982 *Människokunskap och människosyn*. Stockholm.
- 1984 *Gudsupplevelse*. Stockholm.
- VERGOTE, A.
- 1970 *Religionspsychologie*. Breisgau.
- 1981 *The parental figures and the representation of God: a psychological and cross-cultural study*. The Hague.
- WERMLUND, S.
- 1949 *Samvetets uppkomst*. Stockholm.
- 1955 *Det religiösa språket*. Stockholm.
- 1968 *Människan som samhällsvarelse*. Lund.
- WIEDEL, B.
- 1984 *Bön och tradition*. Stockholm.
- WIKSTRÖM, O.
- 1975 *Guds ledning*. Uppsala.
- 1980 *Stöd eller börda?* Uppsala.
- 1982 *Raskolnikov. Avesta*.
- 1982a *De ofrånkomliga orden*. Stockholm.

- 1983 Mytens psykologiska funktion. Åbo.
- 1984 Hypnos, symboldrama och religion. Religionsvetenskapliga skrifter nr 4. Åbo.
- 1991 Den outgrundliga människan. Stockholm.
- WINSNES, O. G. (Ed.)
- 1985 Religionskunnskap og allmenndannelse. Trondheim.
- VOGEL, P.
- 1936 Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes. Archiv für die gesamte Psychologie 96.
- VOIPIO, A.
- 1928 Folkpredikanter och falska profeter. Helsingfors.
- 1951 Sleeping preachers. Annales Academiae Scientiarum Fennicae B, 75 no 1. Helsinki.
- WOLBERG, L. R.
- 1967 The technique of psychotherapy. New York.
- WULFF, D. M.
- 1983 Contemporary approaches to the study of religion. The social sciences II.
- 1997 Psychology of Religion. Classic and Contemporary.
- YINGER, J. M.
- 1970 The scientific study of religion. London.
- YLI-LUOMA, V. J.
- 1990 Predictors of Moral Reasoning. International Association for the Evaluation of Educational Achievement. IEA Monograph Studies No 14. Uppsala.
- ÅKERBERG, H.
- 1975 Omvändelse och kamp. Lund.
- 1981 Tolkning och förståelse. Lund.
- 1983 Kamp och kris. Lund.
- 1985 Tillvaron och religionen. Lund.
- 1987 Livet som utmaning. Lund.

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*. Religions-psykologiska 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 tuhkahautaus?* Tutkimus hautaustavoista Suomessa. Åbo 1985.
9. RENÉ GOTHÓNI: *Pâtimokkha i strukturanalytisk belysning*. En religionshistorisk studie av de buddhistiska klosterreglerna i Sutta-vibhanga. 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.

26. NILS G. HOLM (Ed.): *Teaching islam in Finland*. Åbo 1993.
27. NILS G. HOLM & J. A. BELSEN (Eds.): *Sundén's Role Theory – the 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 uskon-nollisista, 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.
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 LUNGGREN: *Religiös och sekulär judendom i modern tid*. Åbo 2000, ny upplaga 2002.
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.
55. LENA MARANDER-ÉKLUND 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.

Religionsvetenskapliga skrifter utges av Åbo Akademi,
Religionsvetenskap, Biskopsgatan 10 B, FIN-20500 Åbo.

Red. Nils G. Holm, e-mail: nholm@abo.fi

tel +358-2-2154838,

fax + 358-2-2154902

ISBN 978-952-12-4171-0 (online)

Första upplagan 1985

Andra reviderade upplagan 1988

Tredje reviderade upplagan 1993

Fjärde reviderade upplagan 2002

ISSN 0780-1270

ISBN 952-12-1078-8

Åbo Akademis tryckeri

Åbo 2002