



Owe Wikström

HYPNOS, SYMBOLDRAMA OCH RELIGION

Religionspsykologiska studier kring "spontan religiositet",
besatthet-exorcism och "inre helande"

Religionsvetenskapliga skrifter nr 4
1984

HYPNOS, SYMBOLDRAMA OCH RELIGION

HYPNOS, SYMBOLDRAMA OCH RELIGION

Religionspsykologiska studier kring "spontan
religiositet", besatthet-exorcism och "inre helande"

Owe Wikström

ÅBO 1984
ÅBO AKADEMI

ISBN 978-952-12-4170-3 (online)

ISSN 0780-1270

ISBN 951-648-995-8

Åbo Akademis kopieringscentral 1984

"Cognitive introspective psychology can no longer be ignored or written off as a science of epiphenomena, nor either as something that must in principle reduce everything to neurophysiology. Mental phenomena are explanatory causal constructs on their own right, interacting on their own level with their own laws and dynamics"

Roger W Sperry

Nobeltalet 1981, återgiven i Le Prix Nobel, A/W Sthlm 1982

"Eine neue Dichtung beginnt für mich in dem Augenblick zu entstehen, wo eine Figur für mich sichtbar wird, welche für eine Weile Symbol und Träger meines Erlebens, meiner Gedanken, meiner Probleme werden kann. Die Erscheinung dieser mytischen Person ist der schöpferische Augenblick, aus dem alles entsteht"

Herman Hesse 1928

Gesammelte Werke 11. Schriften zur Literatur, Edition Suhrkamp 1982, 80

Till Eva

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

INTRODUKTION	13
TEORETISK DEL	
I Hypnos som förklaring i religionsvetenskaplig forskning	21
James-Pratt	21
Bang-Andrae	25
Sundén-Argyle	27
Sammanfattning	30
II Vad är hypnos?	31
Förutsättningar	32
Hypnos som Altered State of Consciousness (ASC)	34
Hypnos och psykoterapi	36
Religionspsykologiska konsekvenser	38
III Vad är Mental Imagery?	40
Den tidigaste forskningen	42
Djuppsykologin om föreställningar	44
Mental Imagery och psykoterapi	46
”Styrd dagdröm” enligt Desoille	46
”Symboldrama” enligt Leuner	47
Teoretiska antaganden	47
Symboldrama som terapeutisk metod	50
Teoretisk precisering	53
Mental Imagery och kognition	54
Religiös dissociation och multipel personlighet	56
Religionspsykologiska konsekvenser	58

EMPIRISK DEL

Metodiska anmärkningar	61
Experimentella studier	
IV Besatthetsupplevelse – posthypnotiskt utlöst ångesttolkning	62
Bakgrund	62
Observationer	65
Teori	66
Procedur	67
Resultat	69
Diskussion	70
V Religiösa upplevelser under symboldrama?	71
Inledning	71
Tidigare studier	72
Bestigningen av berget	73
Upplevelsen av centrum	75
Kritik	76
Experiment kring ”Berget”	78
Frågeställningar	78
Metod och material	79
RESULTAT	84
Två försöksprotokoll	85
Preliminär analys av Fp A och Fp U	93
Psykologmaterialet	97
Explicit Religiösa upplevelser	97
Existentiella upplevelser	99
Mystiska upplevelser	101
Sammanfattning	104
Teologmaterialet	107
Explicit religiösa upplevelser	107
Existentiella upplevelser	109
Mystiska upplevelser	110
Suggestivt givna ”religiösa motiv”	113

	Den vise mannen/visa kvinnan	113
	Kapellet	114
	Närvaron	116
	Sammanfattning	119
Textanalyser		
	Teologi som populärpsykiatri	123
VI	Exorcism som suggestivt ”täckande” terapi (Basham)	125
	Framväxten av djävulstron	125
	Exorcismen	131
	Exorcismförmågan befastes	135
	Demonologi som psykologiskt diagnossystem	141
	Exorcism som psykoterapi	144
	Sammanfattning	149
VII	Prayer counselling som symboldrama (Carter-Stapleton)	150
	Grundläggande psykologiska antaganden	152
	Att vandra genom minnet	157
	Att möta det ”inre barnet”	161
	Sammanfattning	171
VIII	Sammanfattande diskussion	172
	Noter	176
	Bibliografi	189
	Appendix	200

INTRODUKTION

Föreliggande religionspsykologiska studier kan te sig "originella" i några olika avseenden, vilket fordrar en viss förklaring.

För det *första* arbetar jag med teoretiska ramar som hittills inte varit särskilt framträdande i det religionsvetenskapliga studiet, nämligen med teorier från *Hypnos* och *Mental Imagery*-forskningen (MI). Jag menar att det är viktigt att särskilt religionspsykologin försöker närma sig, men samtidigt utifrån sina speciella utgångspunkter kritiskt granska de forskningshorisonter som för närvarande uppmärksammas i det allmänna psykologiska vetenskaps-samhället. Dit hör just nu en förnyad kunskap om hypnosens och "föreställningarnas" psykiska funktion.

För det *andra* använder jag mig delvis av ett material som jag *experimenterat* har samlat. I den internationella religionspsykologiska diskussionen, särskilt inom Journal for the Scientific Study of Religion (JSSR), har det förts en viss diskussion om experimentets plats i religionspsykologin. Experimentet ger enligt mitt förmenande ett unikt primärmaterial med vars hjälp man kan studera grundläggande psykologiska förutsättningar för en religiös upplevelse.

För det *tredje* har jag valt att analysera ett par *populärteologiska* texter, vilka beskriver religiösa helbräddagörelsemetoder som har mycket starka likheter med hypnos- och symboldramatiska psykoterapier. Pop-teologier såsom de presenteras i masslådande pocketböcker är inte särskilt framträdande i den akademiska och religionsvetenskapliga forskningen. Jag menar dock, särskilt när de betonar att de genom sina metoder kan erbjuda psykisk hälsa och ständigt framhåller de *psykologiska* följderna av en religiös tro, att dessa texter utgör ett viktigt material just för religionspsykologin, väl värda att analysera.

För det *fjärde* vill jag beträffande teorianvändning och materialtyp framhäva nödvändigheten av "multiplicity of approaches". I vissa delar av min

studie vill jag arbeta förklarande, i andra beskrivande och åter i andra tolkande. Den *ensidigt* hermeneutiska eller ensidigt positivistiska vetenskapsteoretiska traditionen vill jag med andra ord ifrågasätta. På så sätt hoppas jag att mina studier kan bidra till den ständigt aktuella metodologiska och vetenskapsteoretiska diskussionen.

*

Tre exempel

Under djup avslappning, i den symboldramatiska sessionen berättar en person utan religiös bakgrund eller religiöst intresse:

Jag ser en gloria över mig, precis som en ängel . . . Det känns som mitt eget sökande efter en motbild, en spegel, en spegling i mig själv. Det känns som att jag vill finna det som religionen kallar Gud i mig själv. . . Det är som att alla blåklockor lyssnar andäktigt. De sträcker på sig och lyssnar. Jag tänker att jag måste känna efter ordentligt, vad allt runt omkring mig vill säga mig (nedan s. 100).

Vi läser om exorcismen:

Ett skärande hånfullt skratt bröt fram ur hennes strupe. Jag tittade på hennes ansikte. Hon stirrade på mig med hatfulla ögon, som smalnade till springor med slutna läppar, som uttryckte ett spefullt hånleende. . . Bakom den svalvelosande blicken förnam jag en slug intelligens. Läpparna skilde sig åt . . . ”Du hatets ande! I Jesu Kristi namn bjuder jag dig att lämna denna kvinna”.

Till min förvåning slängdes bägge hennes armar rakt upp i luften, fingrarna på båda händerna böjdes såsom klor och ett ljud som liknade ett galet djurs rytande kom från hennes mun. Precis lika plötsligt blev hon avspänd igen (nedan s. 137f).

I Prayer Counselling version:

Slut ögonen nu, Mary Anne och tag fantasin till din hjälp. Du söker dig tillbaka till det gamla vardagsrummet den där kvällen som du beskrevit. . . försök föreställa dig hela rummet som det var.

– Ja, jag är där.

– Ser du din pappa sitta i stolen och läsa en tidning. .

. . Innan du gör någonting, titta mot dörren i vestibulen.

Se den öppnas. Se när Jesus kommer in.

– Låt honom komma fram till dig och tala om för dig hur förtjusande du är.

- Han säger att jag är vacker. Jesus skulle vilja ta mig ut på en restaurang. Tårarna flödade från Mary Annes ögon. .
- Låt nu Jesus gå fram till din pappa.. etc (nedan s. 166).

*

Under utbildning i, praktisk erfarenhet av och forskning om det psyko-terapeutiska arbetet med personer där religionen varit en viktig del i en psykisk störnings uppkomst eller uttrycksform, har jag gjort en del preliminära iakttagelser av religionspsykologisk karaktär.¹ Särskilt har det gällt de psyko-terapeutiska metoder där man systematiskt har använt sig av ASC, Altered States of Consciousness, dvs alternativa medvetandetillstånd, framför allt hypnos eller symboldrama. Det är där alls inte ovanligt att terapeuter i handledningsgrupper under sin psyko-terapiutbildning återberättar att patienter under symboldramatiska övningar eller regressiv hypnos har starkt ”religiösa” eller ”existentiella” upplevelser. Individer som på ett medvetet plan inte alls är religiöst intresserade eller engagerade säger sig alltså under ASC erfara djupt omvälvande religiösa eller mystiska upplevelser.

Även om man går in i den vetenskapliga psyko-terapeutiska litteraturen kan man se hur där på ett visserligen okritiskt och oprecist sätt ändå talas om ”existentiella”, ”holistiska”, ”transcendentia” eller ”arkaiska” upplevelser under ASC-terapi.

Om detta gäller ”profana” psyko-terapeutiska sammanhang, så gjorde jag en annan iakttagelse bland uttalat kristna, religiösa människor som sökt själavårdande eller psykiatrisk hjälp. Dessa hänvisade ibland till att de varit i kontakt med ett par olika ”själavårdstekniker” eller religiösa ”terapirörelser” vilka medvetet använt sig av styrd dagdröms material eller starka suggestioner i syfte att åstadkomma psykisk hälsa. På så sätt har jag indirekt, men även direkt, fått en viss inblick i Prayer Counselling-rörelsens healing-metod (P.C.) och även exorcismen såsom den utövas av ett antal personer.

Redan vid en mycket preliminär psykologisk reflexion över skeendet kring PC, exorcism eller analys av ett par texter ur dessa populärteologers berättelser, var det slående hur man där använde sig av ett tekniskt-praktiskt tillvägagångssätt som kommer mycket nära det som i klinisk psykologi är vanligt; exempelvis hypnotiskt framsuggererad dissociation, spontan eller inducerad regression eller styrd dagdröm. *Skillnaden* tycktes mig emellertid vara den etiska eller ”religiösa kvalificering” eller de transcenderande (alternativt diaboliska) kvaliteter som tillskrevs fenomen som sedan länge är väl kända inom hypnos- och suggestionsforskningen.

En annan iakttagelse, av mer praktisk, psykiatrisk och psykoterapeutisk art, var de svårigheter som de övertygade kristna människorna kom in i, när de trots PC eller exorcism ändå inte upplevde sig "befriade", eller "helade". Den konflikt de erfor, när de befriats från en ångestkänsla genom att Jesus "klippt av" den men de samtidigt ändå hade den kvar, var djupt smärtsam. Antingen fanns då inte Jesus eller så var man ohjälpligt besatt.²

Tre fält utkristalliserades då som viktiga för ett fördjupat studium. Gemensamt för de preliminära iakttagelserna var de alternativa medvetandetillstånden. Just därför tedde sig hypnos och Mental Imagery-teorierna som nya och centrala utgångspunkter.

- Aktualiseras religiösa upplevelser "spontant" i det tillstånd som karaktäriserats som symboldrama och hur kan man i så fall systematiskt beskriva dem?
- Hur kan man förklara besatthetsupplevelsens psykologiska förutsättningar?
- Hur kan man förstå Prayer Counselling och exorcismen ur psykologisk synvinkel?

Naturligtvis måste varje delproblem preciseras. Jag gör detta här enbart för att jag redan från början vill fokusera mitt intresseområde.

Eftersom religionspsykologin är en gränsvetenskap mellan religions- och beteendevetenskaperna så måste jag först göra en *teoretisk* genomgång av sambandet hypnos-religion ur två skilda perspektiv.

Först vill jag försöka ge en introduktion till och översikt av hur man använt hypnos och MI som förklarande eller förstående teori inom *religionsvetenskapen*. Det gäller både vilka fenomen man belyst och tolkat som följer av hypnos, suggestion, MI etc, men även det sätt varpå man använt hypnosteorin såsom förklarande. Eftersom vi snart kommer att märka att man hittills har refererat till hypnos på ett tämligen ytligt sätt i de religionsvetenskapliga sammanhangen kommer därför den andra delen av vår teoretiska avdelning att bli betydligt större.

För det *andra* vill jag därför vända mig till *beteendevetenskapen* och bilda mig en uppfattning om vad man just nu menar med hypnos och MI.

Det material som står till mitt förfogande för att lösa dessa mer övergripande och teoretiska grundfrågor är särskilt de senaste årens handböcker och vetenskapliga artiklar ur respektive gren av forskningen.

Mot bakgrund av dessa teoretiska resonemang kommer jag till den *empiriska* delen av min studie.

Det *material* som där kommer att studeras är av två olika typer: experimentellt insamlat material och texter.

När det gäller *experimentella data* har jag genomfört två större försök. Det första innehåller beskrivning av bakgrund, tillvägagångssätt, design på experiment, instrument, validitets- och reliabilitetsfrågor och en statistisk bearbetning av resultat från en "besatthets-studie". Syftet är där att pröva en teori om besatthetsupplevelsens psykologiska förutsättningar ($F_p = 100$).

Det andra innehåller en analys av 23 försökspersoners "religiösa" upplevelser vid symboldramatisk session. Forskningsdesignen är här huvudsakligen övertagen av en forskare på Psykologiska institutionen i Uppsala. Syftet är här inte att pröva en teori utan snarare att rent fenomenologiskt söka klassificera och beskriva en mängd "religiösa upplevelser" som fpp spontant haft under symboldrama.

Textanalyserna behandlar två pocketböcker vilka kan anses representera "pop-terapi" med religiös kristen ram.

När det gäller besatthets- och exorcistfenomenet har jag i olika sammanhang varit i kontakt med enskilda och grupper från hela Norden, vilka varit föremål för eller själva bedrivit exorcistisk behandling.

Ingen av de 13 tidigare "besatta" individerna har emellertid velat framträda såsom intervjuobjekt. Däremot har 10 av dessa 13 personer läst och givit omdömet "instämmer helt" till påståendet "mycket initierad beskrivning av hur exorcism tillgår eller besatthet upplevs" när de fått ta del av boken "Fräls oss från Ondo" av *Don Basham*.³ Bashams bok utgör alltså den ena texten som jag analyserar utifrån hypnos och MI-teoretiska utgångspunkter.

Av etiska skäl har det även visat sig vara problematiskt att delta i, bandinspela eller TV-filma en Prayer Counselling-session. I stället har jag valt att analysera en populärt skriven bok om denna teknik och dess effekter: *Ruth Carter Stapleton*; "Psyisk hälsa och tro".⁴

Naturligtvis innebär det metodiska och teoretiska problem att göra en psykologisk analys av denna typ av berättande, "uppbyggande" texter. Enligt mitt förmenande är det emellertid ett försummat forskningsfält i det teologiska och religionsvetenskapliga studiet. *Billy Graham*⁵ är ett undantag liksom *Norman Vincent Peale*.⁶ Men inte minst genom att dessa "pop"-teologer påverkar en så stor mängd enskilda, församlingar, präster och pastorer

från skilda samfund måste det anses som en viktig uppgift att analysera deras teologi, men naturligtvis även den *psykologi* de företräder. Det sistnämnda måste särskilt gälla de teologier som menar sig ha som primärt mål att erbjuda psykisk hälsa, framgång, andlig eller mental styrka etc. Det är en tydlig huvuduppgift för dessa teologer att erbjuda *psykisk förändring* och beskriva de tekniska metoderna att nå denna både in inom exorcismen och delar av PC.

För den individ som läser dessa texter, eller som lyssnar till förkunnelse grundad på denna "teologiska psykologi", utgör "sprickor i personligheten genom vilket onda andar kan invadera en människa", eller att "det omedvetna är ett tillhåll för andliga, gudomliga krafter" eller "Jesus kan vandra genom vårt minnesmaterial för att befria 'det inre barnet'" en *psykologisk teori*.

Teologin eller det mytiska religiösa referenssystemet får då som primär uppgift att förmedla en teori om psykets funktion eller om läkningen av psykiska problem. Sociala, och framför allt etiska eller politiska konsekvenser av den religiösa tron tonas ned eller försvinner.

På detta sätt utgör denna typ av böcker för den icke psykologiskt initierade ett slags "handböcker i psykologi" eller psykoterapi.

De präster, förebedjare etc som där beskrivs fungerar alltså som modeller vilka en individ kan efterlikna och de får då en stor genomslagskraft. Men, man kan tillika nämna att beskrivningen av de "besatta" eller "av sitt inre bundna" också kann utgöra modeller för dem som känner en obegriplig ångest eller ett tvång. De kan då av dessa texter få ett psykologiskt-religiöst språk för sin oro och därmed tolka sin ångest.

Mina empiriska data utgörs av både *direkt*, experimentellt erhållna kvalitativa och kvantitativa data, och *indirekta* data i form av texter. Dessa data bearbetas nu på olika nivåer beroende på hur långt man hunnit i teoretisk precision inom respektive område.

När det gäller *besatthetens psykologi* har jag tidigare på basen av kliniska iakttagelser och i analyser av fallbeskrivningar kommit fram till en tentativ teori. I detta sammanhang vill jag pröva denna teori. På så sätt kan man kalla den delen av min studie för *förklarande*.

Frågan om *religiösa upplevelser under imaginativa tillstånd* har hittills undersökts eller observerats mest såsom "bi-fenomen" vid kliniska och experimentella hypnostillstånd. Man har ännu inte kunnat arbeta sig fram till någon mer uttalad teoribildning. Jag måste därför arbeta förberedande och

explorativt och därför vill jag formulera min begränsade ambition såsom systematiserande och *beskrivande*.

Beskrivningen ges då utifrån vissa stipulativt givna bestämmningar av begreppet "religiös upplevelse" och i anslutning till ett antal frågor som fungerar som styrinstrument i det mångdimensionella, mjuka materialet. När det till sist gäller de texter som behandlar *exorcism och Prayer Counselling*, är de delvis en ny typ av data för psykologiskt studium. Men jag arbetar här i anslutning till den amerikanske religionspsykologen *Malony*⁷ vilken genomfört liknande analyser.

Den övergripande teoretiska ansatsen med vars hjälp jag försöker, i hermeneutisk mening, tolka de psykologiska förutsättningarna, formerna och följderna för respektive upplevelse, är hämtad från hypnos och MI. Men då vi rör oss i gränstrakten mot psykiatri kompletteras detta tolkningsinstrument med allmän djuppsykologisk teori. Om de tidigare studierna varit förklarande, beskrivande, kan man kalla denna sista typ för *förstående*.

Min linje är alltså att förklarande, beskrivande och förstående studier inte får eller kan blandas samman på ett okritiskt eller oreflekterat sätt. Däremot menar jag att olika sätt att nyttja en teori i förhållande till ett empiriskt material ger en fullständigare bild och en mer komplett kunskap om ett problem eller fenomen i religionens värld än om man *ensidigt* ansluter sig till ett enda vetenskapsteoretiskt ideal. (Se vetenskapsteoretisk exkurs⁸).

Nu till uppläggningsen av min studie. Jag börjar med en *teoretisk del*: Först kommer jag att göra en kort genomgång av några klassiska religionspsykologiska arbeten för att få en viss kunskap om vilka *områden* av religiöst liv och på vilket *sätt* man använt Hypnos eller MI i syfte att förklara eller förstå religiösa fenomen (I). Därefter gör jag en översikt av Hypnos- och MI-forskningen, men med en särskild betoning på de fält som närmast tangerar våra huvudproblem (II, III).

Den *empiriska* delen innefattar två *experimentella studier*: först besattheten som posthypnotiskt fenomen (IV) och sedan frågan om religiösa upplevelser under symboldrama (V). Omfångsmässigt är symboldramastudien den största i mitt arbete, tidsmässigt var besatthetsförsöken väl så krävande trots att omfången är betydligt mindre.

I den empiriska delen finns även våra två *textanalyser* (VI, VII).

Den avslutande *sammanfattningen* (VIII) innehåller diskussion, där metod, material och forskningsetiska frågor relateras till övergripande vetenskaps-

teoretiska överväganden, men här finns även en del psykiatriska och själavårdsmässiga reflektioner.

Låt oss alltså nu ge några exempel på hur man hittills har betraktat hypnos, suggestion etc inom religionsvetenskapen!

TEORETISK DEL

I. Hypnos som förklaring i religionsvetenskaplig forskning

Om den tidigaste religionspsykologin kan allmänt sägas att hypnosen relativt ofta kom till användning som förklarande faktor.¹ Men i regel var det på ett ytligt refererande sätt eller genom ett allmän associerande till hypnos- och suggestionsteorier. Viktigare är att man just när det gällde hypnos kan märka hur religionspsykologin successivt "avmytologiserar" sina förklaringsmodeller. Därför kan vi i detta avsnitt göra mycket enkla vetenskapshistoriska iakttagelser när vi frågar oss vilka *fenomen* hypnosen har fått förklara och på vilket sätt hypnosteorin har använts.²

Naturligtvis går dessa problem genom hela religionspsykologins historia. Därför väljer jag att referera några huvuddrag i ett par böcker från den tidigaste amerikanska religionspsykologin (W. James och J.B. Pratt), två nordiska studier från 1920-talet (Bang och Andrae) och två moderna studier (Sundén och Argyle-Beit Hallahmi).³

James-Pratt

I *William James* klassiska *The Varieties of Religious Experience* återkommer ofta orden "hypnoid, autohypnoid suggestion eller autosuggestion" etc för att förklara olika religiösa fenomen. James är emellertid klar över den risk som det innebär att så fort ett mer komplicerat fenomen tillstöter ta till "suggestion" som förklaring. Det kan i själva verket "verka avkylande på forskningsivern",⁴ men framför allt är begränsningen med hypnosteorin att man inte beaktar individens skiftande *mottaglighet* för suggestiv påverkan. Använder man därför "suggestion" okritiskt kan det bara bli ett tomt ljudande banér, menar James.

Inte desto mindre nyttjar James flitigt suggestionsteorin. När han beskriver Mind-Cure-rörelsens krampaktiga försök att förneka lidandet eller ignorera smärtan, kallar han det för ett suggestivt fenomen.⁵ Vissa omvändelseupplevelser kan drabba en individ starkt, men är *egentligen* att likna vid en tom suggestion.⁶

Den *posthypnotiska* suggestionen förs hos James in som förklarande term till vissa religiösa automatismer.⁷ En del snabba, oväntade, plötsliga omvändelser har sin orsak i subjektets undermedvetna liv. I hypnosen är det vi själva som framkallar orsaker meddelst suggestioner⁸ och eftersom James har en grundläggande metodisk regel som säger att man bör tolka det okända utifrån det kända, så är omvändelsen en följd av en "undermedveten aktivitet".⁹ James stödde sig här på en annan klassiker beträffande hypnos-religion nämligen *G.A. Coe* som i sin studie *The Spiritual Life* (1900) hade visat att de som upplevt sin omvändelse som plötslig hade en större självsuggestiv förmåga än en kontrollgrupp.¹⁰

I samma källa, det undermedvetna, finns alltså enligt James, kärnan till de hypnotiska eller hypnoida tillstånden. Men det är viktigt att här påminna sig om att i precis samma undermedvetna postulerar nu James en "over-belief", dvs han antar ett subliminalt medvetande, ett *supermedvetande*, från vilket psykiska innehåll kan bana sig fram till det normala medvetandet på ett sådant sätt att individen erfar dem som ett inbrytande i jaget eller självet av en transcendent verklighet. Vad menas med detta?

James inför en slags "teologisering" av en psykologisk process eller entitet. Allt för att kunna förklara mystikern enligt honom, omedelbara erfarenhet av det gudomliga.

Man kan alltså lägga märke till att för James är termerna suggestion, hypnos etc mer eller mindre vagt preciserade, men att han trots det använder dem för att förklara upplevelser som omvändelse, mystik, men även stigmatisationer¹¹ och visionära tillstånd.

Samtidigt är han i pragmatisk anda noga med att betona att bara för att man förklarat en företeelses psykologiska betingelser har man inte uttalat sig om dess värde för individen.

Kommer man från James till *J.B. Pratt* slås man genast av den större systematiska och vetenskapsteoretiska reda som finns i boken "The Religious Consciousness", 1920. Den avspeglar sig både i hans metoddiskussion och i användandet av hypnos som förklarande teori.

Pratt arbetar med en modell där man går från det partikulära mot de generella slutsatserna. Därför driver han tesen att kausala förklaringar inte är något skilt från beskrivningar eller generaliseringar utan "an application of its results". Snarare måste man fatta kausala lagar som deskriptiva generaliseringar. Därför är han häpnadsväckande modern när han pläderar för ett slags "förståelsens psykologi", som bygger på samma hypotetiskt-deduktiva modell som de mer explanativa teorierna. "We understand the strange or the wonderful by learning that it is not exceptional, that it belongs to a group whose members always act in the same fashion".¹² Men framför allt anar man skillnaden gentemot James i att han så strikt driver en kritik mot alla spiritualiserande förklaringsmodeller. Om man förklarar det okända utifrån det kända, då kan man inte föra in hypoteser som man i sig inte kan eller ens eftersträvar att kunna verifiera eller falsifiera, typ Supermedvetande. Om det sker så blir ens psykologi mer metafysik än vetenskap.

Överhuvud bör man inte som forskare diskutera de grundläggande ontologiska frågorna.

Hence when a scientist proposes any such unverified entity as a gapfiller, he is simply inventing aids to the imagination and the memory, or else he is writing metaphysics – not science. Here is the true line between the two subjects. – the line dividing verifiable human experience, on the one hand, from the hypothetical reality back of it. It may be perfectly good metaphysics, but it is metaphysics, not science.¹³

När han kritiserar metafysiska hypoteser inom religionspsykologin slår han åt *två* håll: både en förenklad materialism eller spiritualism. Men lösningar eller ens ställandet av frågor av den arten hör inte hemma inom psykologin, ja kanske inte ens inom vetenskapen.

Probably the one or the other of these hypothesis is true. If so then the *ultimate* explanation of the phenomen world – the explanation of our experience as a whole would be found in this ultimate reality. But this ultimate kind of explanation is a matter for philosophy, not for science. Her task is much more modest than that. [I stället vill psykologin] describe in a sence of putting its observations into communicable terms, generalizing them into empirical laws, and explaining the particular by the general. In explanation it will make use of any known scientific generalization that it needs.¹⁴

Och en sådan vetenskaplig generalisering är *hypnosen*. I stället för att nyttja teorin om supramedvetande, menar Pratt, att man klarar sig långt med hypnosen när det gäller mystikernas erfarenheter. Han anför då en senare studie av Coe från 1908 i vilken denne framhåller att "The typically mystical process which culminates in trance is, formally considered, nothing else than particular or complete hypnosis... therefore the most direct method of examining the formal conditions that now interests us is to make the experiment of selfhypnosis".¹⁵

Det är just detta experiment som Pratt anför och han ansluter sig därmed till just en sådan teori som eftersträvar experimentell provbarhet när han förklarar mystik. Coe fann nämligen religiösa element hos sådana fp som inte alls hade några "religious ideas in their minds". Vad händer med dessa under hypnos? Jo, menar Coe och Pratt, mystiska erfarenheter skapas så att säga spontant, framkommer av sig själva i detta tillstånd:

First, the bodily sensations were modified. A sense of strangeness come on, and it increased until the mind seemed to be *there* rather than here... Second, the self feeling underwent an equally marked change. It seemed as if the self melted into its object, or as if two fluids were poured together. The result was like a generalization without particulars, or a sort of pure being. Consciousness was absorbed, as it were, in the bright object at which the eyes gazed, and this one object seemed somehow to become a One-All, at once Subject and Object, and yet neither one, Here is a counterpart of the absorption into Deity of which mystical saints speak... The mystic brings his theological beliefs to the mystical experience; he does not derive them from it.¹⁶

Samtidigt menar Pratt att man måste akta sig för att mena att teorin om suggestion eller autosuggestion skulle vara en slutgiltig förklaring. Kanske är den *nödvändig* men den är inte en *tillräcklig* förklaring av den mystiska erfarenheten. "For a fully and complete explanation we must go deeper than this".¹⁷

Men inte bara mystiken utan även *väckelsemötets* teknik måste enligt Pratt liknas vid suggestioner i hypnotisk mening. När mötesledaren gång på gång säger: "Är du redo att komma?" och möteskören i bakgrunden sjunger "Jag kommer, jag kommer" i en rytmisk fast takt så måste det betraktas som ett suggestionsfrämjande förlopp. Detta i sin tur förstärker de ideomotoriska responserna.¹⁸

Också *bönen* och meditationens tekniska sida värderas såsom en suggestiv process.

The value of the positive method may be expressed by another common psychological term: autosuggestion. They are the means which the mystic uses to get his attention under the control of the proper ideas and emotions, so that these may dominate his whole mind and his whole activity.

Ja i själva verket är meditationsmetoden "a long continued course of suggestion to one self by direct and indirect means that God is present".¹⁹

Bang-Andrae

Under 1920 talets senare hälft gavs det ut flera religionspsykologiska böcker i Norden. Som exemplifiering av hur den grundläggande vetenskapsteoretiska inställningen till transcendenta storheter såsom en *del* av en psykologisk förklaring fortfarande till en viss del hängde kvar inom religionspsykologin, särskilt beträffande hypnos och suggestion, kan vi här nämna *Bang*.

I sin bok *De stora väckelserörelserna från 1926* använder han just hypnos som förklaring till den möteteknik som finns i den kultiska sidan av viss väckelsekristendom.

Negerprästen använder starka bilder som kom i varandra i ett osammanhängande men ofta rytmiskt tal. Den religiösa metoden är starkt rytmisk och hypnotiserande. Ljudet av religiös musik, predikantens personlighet och kraftiga tro verkar som fnöske på den svarte mannens natur. Han är i högsta grad tillgänglig för suggestion.

.. Det är klart att man på en sådan befolkning kan studera hypnotismens och suggestionens användning i nästan ren kultur.²⁰

Han menar alltså att hypnosen har ett särskilt värde såsom förklarande modell. Men det intressanta är att *samtidigt* som han beskriver suggestionen för han in en *annan* förklarande storhet, men denna gång av "andlig", transcendent kvalitet.

Han framhåller att "studiet av dessa rörelser ger en god inblick därför att de fullständigt avskiljer det hypnotiska elementet från 'alla *de verkligt andliga*

krafter som de annars står i samband med och visar suggestionen i hela dess nakenhet””.²¹ Det är uppenbart att Bang här inför en slags transempirisk påverkande faktor mitt inne i hypnosteorin. På detta sätt är han lik James och gör därmed ett cirkelresonemang; han utgår från det han skall förklara redan i sin förklaring.

Han frågar sig om inte ”när allt kommer omkring, allt som betecknas som religiösa erfarenheter uteslutande beror på suggestion?” Han svarar själv genom att på ett märkligt sätt blanda samman det förklarande och det förklarade, explanans och explanandum, genom följande kryptiska resonemang.

Den omständigheten att det utövas ett suggestivt inflytande ”behöver inte medföra att den andliga värld, från vilket detta inflytande utgår själv skulle vara utan verklighet, ty suggestionen är helt enkelt en *andlig naturkraft* (min kursivering), och liksom yttervärldens naturkrafter kunna undersökas och lagarna för dess verksamhet utrönas, utan att det för den skull icke skulle finnas något annat än dessa naturkrafter, så är förhållandet detsamma med de andliga naturkrafterna. . .”²²

Ser vi till *Tor Andraes* klassiska bok *Mystikens psykologi*, så är det redan från början klart att han metodiskt och teoretiskt ligger mycket närmare Pratt än James och Bang. Han skriver redan i inledningen: ”det existerar ingen religiös känsla i en absolut väsensskild upplevelse, ett slags psykologiskt grundämne”. I stället är det så att ”de emotionella element av vilka de religiösa stämningarna är sammansatta, ha ju motsvarighet också inom andra psykiska komplex, med vilka även den profana människan är förtrogen.”²³

Om Bang särskilt sysslade med väckelserörelser och massmötenas psykologi, har Andraes särskilda intresse koncentrerats på besattheten och det är främst här begrepp som hypnos och suggestion kommer till användning. Men redan som programförklaring anför han mottot att ”giva en förklaring i den mening som den empiriska psykologin överhuvud taget förmår giva den; alltså ett inordnande inom det för oss kända sammanhanget av psykiska företeelser””.²⁴

I detta sammanhang ger Andrae en översikt över sin tids hypnos och hysteriforskning. Han kritiserar en förenklad bild av besatthet som personlighetsklyvning och är negativ till uppfattningen av hysterin som en förklaring av hypnotiska tillstånd. Framför allt är det ”sekundär-personligheter” eller ”dissociativa tillstånd” som tillhandahåller viktiga delar för förståelse av besatthetsfenomenet: ”Sekundärpersonligheter är icke att betrakta såsom nya

personligheter, differentierade subjekt, utan som funktionsformer av *samma* psykiska subjekt. All sannolikhet talar därför för att de sekundära personligheterna ur funktionell synpunkt endast är egendomliga, av minnesförlust eller psykiska skymningstillstånd betingade yttringar av ett och samma jag.”²⁵

Det är alltså framför allt besatthetens psykologiska källor som Andrae försöker tolka utifrån den dåvarande psykologin. När det gäller själva suggestionen framhåller han precis som James att den teorin är så allmän att den i stort sett har fått fungera som en modeterm utan egentligt förklarande värde.²⁶ Självt sammanfattar han: ”Suggestionen är ett godtagande av andra än på sakliga grunder av en föreställning eller en tendens, och detta godtagande är en karaktäristisk upplevelse som för subjektets egen känsla skiljer suggestionen från andra psykiska upplevelser.” Men denna definition kritiserar Andrae själv. Framför allt därför att den i stort sett bara gäller posthypnotiskt erfarna suggestioner men däremot inte de suggestioner som ges i heterohypnotisk behandling. Man skall alltså inte alltför mycket betona det *främmande* elementet i suggestionen. I stället *aktualiserar* hypnotisören bara latenta åsikter och tendenser som redan finns inom vederbörande individ: ”Förefaller dem icke fastmera suggestionen, ju starkare den är, dess mera som ett uttryck för deras egen innersta uppfattning och värdesättning?”²⁷ Suggestionensbegreppet kan alltså göras begripligt enbart om det församman med individens *förhandsinställning*, menar Andrae.

En intressant iakttagelse slutligen är att den senare så kände *G.W. Allport* förekommer i Andraes litteraturhänvisningar och just med en artikel om Mental Imagery.^{27b}

Sundén-Argyle

Andraes kritik av suggestionsbegreppet återkommer även hos *Sundén* 1966. Men först måste vi, när det gäller den övergripande vetenskapsteoretiska frågan, fastslå, att Sundén visat på den återvändsgränd, som James hamnat i när han för att förklara mystiken antar ett Supramedvetande. Detta vetenskapliga cirkelresonemang, där man utgår från det man skall förklara, har allt sedan Flournoy varit övergivet. I stället måste religionspsykologin ”principiellt sett utesluta antaganden av en transcendent verklighet såsom en förklaring till en religiös upplevelse eller ett beteende”.²⁸

Sundén själv återkommer till hypnos och suggestionen såsom en inom den allmänna psykologin vanlig term, vilken får fungera förklarande. Inte minst menar han att hypnos har varit viktig för att *experimentellt* kunna visa att det ligger något i talet om "omedvetet".²⁹

Däremot kritiserar Sundén *Björkhems* bok "De hypnotiska hallucinationerna" för att begreppet suggestion har blivit så vitt att det i sin vaghet blir helt missvisande.³⁰ Boudoins svenska presentation av Janet-skolans hypnos- och suggestionsteori, utsätts för en stark kritik av Sundén. Där säger man enbart att "suggestion är förverkligandet av en idé genom förmedling av en undermedveten process".³¹

I stället måste man använda mer grundläggande kända psykologiska teorier för att förstå vad som sker vid en "suggestion". Förutsättningen för att en suggestion skall verka, menar Sundén, är i stället "att den som skall suggereras förfogar över det minnes- och kompletteringsmaterial som man vill aktualisera... Suggestionen består alltså av att man skapar en förbindelse mellan aktuella perifera nervprocesser och ett bestämt kompletteringsmaterial till dessa".³²

Därför är det viktigt menar Sundén, att när det exempelvis gäller tungotalets psykologi skilja mellan olika typer av tungotal. Tungotalet kan vara följderna av en helt ytlig suggestion, men även innebära tillägnelsen av en roll och ett rollgestaltande, där suggestionsmomentet utlöser dispositioner, som danats under årtionden och därigenom på ett sätt som överraskar den upplevande själv, ger honom den konkreta innehållsmättade upplevelsen, som han så länge har väntat på.³³

När Sundén använder hypnos eller suggestion så gör han det mest i samband med mystik, meditation, väckelsemöten och glossolali.

Men det speciella med hans sätt att utnyttja hypnos är att han påpekar dess fundamentala ensidighet i det att den inte beaktar den enskilde individens eget *språkliga referenssystem* och tolkningsbenägenhet. Detta kommer mycket nära Andraes suggestionskritik. Han tar alltså inte okritiskt över en hypnosteori och för samman den med religiösa fenomen, utan fördjupar teoribildningen och förnyar den just med hjälp av sina religionsvetenskapliga iakttagelser. Detta på ett mer principiellt sätt än vad den tidigare Andrae gjorde.

Men förutom med hypnos och suggestion har Sundén även fört samman religionspsykologiska problem med *Mental Imagery*-teorier. Framför allt

menar han i sina studier kring visionerna hos Den heliga Birgitta och Den heliga Teresa, att begrepp och teorier från *Desoilles* Rêve éveillé och de "Wach-Traumbilder" som man kunnat konstatera i traditionen kring den tyske *Schultz*, förmodligen ger viktiga tolkningsinstrument för visionernas psykologi hos de klassiska mystikerna.³⁴ Ett helt fält som ofta diskuteras i hypnosteoretiska termer är naturligtvis även meditationens psykologi, vilket Källstad visat (1976).

Vi lämnar emellertid Sundén med dessa mer övergripande resonemang och går i stället till *Argyle-Beit Hallahami*.

Om Sundén är en självständig forskare med en generell teori, till vilken han för sina allmänna iakttagelser, kan vi säga att *Argyle-Beit Hallahamis* bok "The Social Psychology of Religion" 1975, representerar en mer inklusiv och systematiserande framställning där han för samman en mycket stor mängd undersökningar av experimentell karaktär och med hård-data design. Men även dessa författare är inte främmande för att använda suggestion och hypnos som förklarande teori.³⁵

De ansluter sig till Eysencks klassiska studie om suggestibilitet i vilken framhålls att man måste skilja mellan *primär* (eller psykometrisk) *suggestibilitet* i vilket individer utför motoriska rörelser som en följd av en aktiv påverkan av en experimentledare, men utan medvetet deltagande av individen och *sekundär suggestibilitet* vilket gäller att individen vill komma ihåg eller erfar det som suggererats, och en *tertiär* form i vilken en individ ändrar sin åsikt när en prestigeladdad ledare ändrar sin, dvs en "prestige suggestion".

Här finns en viss korrelation till de undersökningar som genomförts av Coe 1928 och som visar att konservativt religiöst kristna var extremt mer suggestibla i den primära meningen än liberalt religiösa. Särskilt tycks denna suggestibilitet vara stark i väckelserörelser. Ja, Coe har ju visat att de som omvänts snabbt i en väckelsekampanj producerat betydligt fler "motoriska automatismer" än andra grupper. Eftersom hypnotiserbarhet och suggestionsmöjlighet har kopplats till hysterihypotesen har man även applicerat MMPI-testet på en grupp teologistudenter och funnit att särskilt "extrema" protestanter skattades högt på hysteritestet.³⁶

Men framför allt är det den *sociala* *tertiära* suggestibiliteten, menar Argyle i sin sammanfattning, som har större betydelse för religiösa människor än för andra. Framför allt har det visat sig att konservativa har en benägenhet att följa auktoriteter i betydligt högre grad än de mer liberala. Vad som ligger

bakom detta har studerats av Graff och Ladd vilka ansåg att religiösa personer var mer beroende av andra, mindre "innerdirected" och hade mindre självförtroende.³⁷

Till slut frågar sig Argyle *varför* det är så att religiösa individer är *mer* suggestibla än andra. Hans spekulationer är att kyrkorna lär ödmjukhet, lydnad och respekt för auktoriteter, och om primär suggestibilitet skulle visa sig vara kopplad till en mer biologisk bas, skulle detta kunna innehålla en förklaring till varför vissa individer dras till vissa samfund.³⁸

Argyle är alltså bunden vid experimentella studier. Han diskuterar aldrig de mer metateoretiska frågorna. På så sätt kan man säga att han representerar en amerikansk forskningstradition av mer hård-data-karaktär.

Sammanfattning

Om vi drar samman något av vad vi sett i denna översikt av några representanter för religionspsykologin, märker vi att det framför allt är inom fyra *fält* man har nyttjat hypnosrelaterade begrepp som förklaring.

- Bön, meditation och mystik
- Besatthetsupplevelser
- Väckelsemötets teknik och omvändelsens förlopp
- Helbräddagörelse och stigmatisationer

När det vidare gäller frågan *hur* man använt hypnosrelaterade teorier som förklaringsystem, så har det uppenbarligen skett en glidning beroende på den växande vetenskapsteoretiska och metodologiska medvetenheten. Termen hypnos innehöll i de tidigaste studierna i sig själv "transcenderande" tendenser och tillskrevs gudomliga kvaliteter medan man de sista åren alltmer utvecklade ett strikt vetenskapligt tänkande.

Detta är att notera eftersom vi i vår empiriska del under rubriken textanalyser kommer att märka att man i många pop-teologier och även i de positiva tänkarnas ideologi just menar att det finns metafysiska kvaliteter i det "undermedvetna" eller i de suggestiva förloppen.

Sundén och Argyle får anses representera en modernare syn på hypnos som förklaring och på vetenskapligt arbete överhuvud när de rekommenderar

att teorier naturligtvis måste operationaliseras och testas i syfte att kunna stärka teorins hållfasthet.³⁹ Från Sundén och Andrae måste vi vidare ha i minnet att man inom religionspsykologin måste vara ytterst kritisk mot ett suggestionsbegrepp där man inte beaktat de *föreställningar* (som ju en religion är fylld utav) som finns hos en individ *innan* han/hon utsätts för en suggestion. En upplevelse måste naturligtvis struktureras och ges en språklig bearbetning och denna förutsättning kan i hög grad vara inplanterad i en persons föreställningsvärld tidsmässigt *före* en faktisk suggestion kommer tillstånd. På så sätt måste särskilt religionspsykologen som går in i hypnosforskningen ständigt vara medveten om det kulturellt och gruppologiskt präglade *språk* som omger en individ och erbjuder denne för att tolka de tillstånd som i en viss mening kan sägas vara suggestiva.

Dessa är ju frågor som mycket har diskuterats inom mystik-, meditations- och extasforskningen och i en del andra sammanhang särskilt de sista åren. Under de senaste fem åren har det skett en expansion på det vetenskapliga området i synnerhet beträffande hypnos och det som sedan 1977 kallas "Mental Imagery Research". Så långt vi känner till har ingen religionspsykolog sökt föra upp den teoretiska diskussionen kring dessa fält till allra senaste datum och sedan sammanföra dem med religiösa fenomen i syfte att utifrån dem beskriva och i viss mån förklara dessa. För att just kunna diskutera besatthet, prayer counselling och frågan om huruvida religiösa element så att säga "av-sig-själ" stiger fram i hypnosliknande tillstånd, blir det nu min uppgift att försöka ge en viss överblick av hypnosforskningen, naturligtvis präglad av våra begränsade frågor. Hur skall man precisera hypnosen ur vetenskaplig synvinkel?

II. Vad är hypnos?

Om man går in i de senaste årens hypnosvetenskapliga diskussion i syfte att få ett enkelt svar på hypnosens "väsen" får man förgäves se sig om efter några enkla förklaringsmodeller. Men, *att* hypnotiska tillstånd måste tas på allvar såsom en typ av ASC; dvs Altered State of Consciousness, torde nu stå utom allt tvivel.¹ Vi skall nu först diskutera *fenomenet* hypnos för att därefter nämna några teoretiska aspekter på försöken att *förklara*.²

Förutsättningar

Ett vanligt missförstånd beträffande hypnos är att den skulle utgöra ett slags "kraft" som hypnotisören härskar över. Den som låter sig hypnotiseras skulle då vara det hjälplösa offret i dennes hand, utlämnad åt krafter som ligger utanför den egna kontrollen. Denna uppfattning har kraftigt förändrats under forskningens framsteg. Mer och mer har man visat på de individuella differenser som finns mellan olika subjekt.

Redan när Franklin ledde en kunglig kommission i mitten av 1700-talet för att studera den legendariske Mesmers framfart med sitt magnetiserade ekkar, konstaterades att den hypnotiska "trancen" var helt beroende av den samarbetsvillighet eller motivation som de som utsattes för Mesmers behandling hade. Man har senare gjort stora studier på suggestibilitet och funnit den vara beroende av individuella faktorer.

Förenklat kan vi säga att förutsättningarna för uppnåendet av ett hypnotiskt tillstånd är fyra:

- En *stimulibegränsning*. Man begränsar då medvetet det sensoriska inputflödet till hjärnan alternativt bort alla distraherande yttre stimuli. I experimentell hypnos inducerar man m.a.o. ett lugnt, avslappnat tillstånd.
- Ett *avsmalnande av uppmärksamheten*. Koncentrationen sker på ett enda föremål eller objekt (en punkt, en pendel, ett ljusflöde etc).
- Presentation av ett verbalt eller auditivt stimuli i en *monoton*, metodiskt rytmisk hastighet.
- Suggestioner om koncentration på *inre bilder* eller föreställningar för att på så sätt ytterligare begränsa uppmärksamheten.

En annan vanföreställning om hypnosen är att den hypnotiserade skulle vara helt omedveten under det hypnotiska tillståndet. I stället är fp helt vaken och medveten om sin omgivning. Däremot ligger i hypnosupplevelsen en känsla av att man inte bryr sig om eller reflekterar över yttre stimuli.

Klart är alltså att hypnos *inte* är en kraft eller en styrka som en person besitter i syfte att kunna påverka en annan. I stället kan man säga att hypnosen innebär

- ett skifte i koncentrationen till ett tillstånd som kommer mycket nära det som man kan erfara just vid insomningsögonblicken. Detta är klart skilt från drömmen, men det är även skilt från ordinär sömn (se nedan under Mental Imagery, s. 000),
- en reducerad kritisk benägenhet och därmed en
- större svarsbenägenhet inför suggestiva stimuli.

Uppenbarligen används begreppet "suggestion" inom hypnosforskningen i två olika betydelser. Först används det som en beteckning för den *idé* som ges åt en fp i syfte att denne skall kunna acceptera den okritiskt. Uttryck som "dina ögonlock blir nu tyngre", "handen blir nu lättare", eller "om en stund när jag säger nu kommer du inte att minnas ditt namn", eller på religionens fält: "Du känner hur glädjeströmmarna flödar igenom dig", etc är exempel på sådana suggestioner. Men en suggestion betecknar även den *process* genom vilken en fl bringar en fp att acceptera och uppleva eller bete sig i enlighet med denna idé. En idé eller en föreställning kan ju accepteras genom ett logiskt resonemang, där man bedömer alternativa för- och nackdelar. Suggestionen betecknar den process där en idé okritiskt accepteras *utan reflexioner* över dess logiska meriter. Meares framhåller att suggestionen inte är en process där logiken och den kognitiva förmågan verkar "något mindre", utan att det i stället måste betraktas såsom en helt olikartad process.³

Man har diskuterat vad som utgör de avgörande faktorerna bakom att en suggestion kan verka. Bland de viktigare återkommer i litteraturen följande fyra:

- Den *affektiva* relationen, dvs de känslor av tillit, hopp, tro som den hypnotiserade hyser i förhållande till hypnotisören.
- *Prestigen* hos hypnotisören.
- "*Fasciliation*". Accepterande av *en* suggestion gör det alltid lättare för en individ att acceptera nästa.
- *Förväntan*. En förväntansfull inställning och stor motivation gör det lättare för en fp att erfara det som suggestionen framställer.⁴

En särskild typ av suggestioner är de s.k. *posthypnotiska suggestionerna*. Det är sådana suggestioner som ges åt en fp efter allmänna hypnosinducerande suggestioner och i vilka det framhålles att fp *efter* hypnosen kommer att utföra ett speciellt beteende såsom en respons på ett speciellt, preciserat stimuli. Traditionellt har den posthypnotiska suggestionen sagts karaktäriseras av att en fp hyser en tvångsmässig impuls att utföra ett speciellt beteende och att den hypnotiserade därvid *inte* har rationella skäl till sitt beteende.⁵

Hypnos som Altered State of Consciousness (ASC)

Ett sätt att fenomenologiskt bestämma hypnosupplevelsen är att karaktärisera den som en typ av ASC. Det är en bredare sammanfattande term som inkluderar både drömmar, drogade tillstånd, dagdröm, symboldrama etc.

I den forskning som förekommit kring ASC har man funnit i huvudsak två grundläggande betingelser för att ASC skall uppkomma. Det första är en inskränkning av det ordinarie vakentillståndet och det andra ett ”patterning of the ASC”. Detta avbrytande av det normala vakenmedvetandet kan ske genom farmakotekniska medel, en meditationsteknik eller en hypnotisk induktionsmetod.

En klassisk definition av ASC går tillbaka till *Ludwig* 1966:

For the purpose of discussion I shall regard ”altered state of consciousness” ASC, as any mental state(s), induced by various physiological, psychological or pharmacological manœuvres or agents which can be recognized subjectively by the individual himself (or by an objective observer of the individual) as representing a sufficient deviation in subjective experience of psychological functioning from certain general norms for that individual during alert, waking consciousness. This sufficient deviation may be represented by a greater preoccupation than usual with internal sensations or mental processes, changes in formal characteristics of thought, and impairment of reality testing to various degrees.⁶

Om man går närmare in i den hypnosteoretiska diskussionen skall man märka att det finns en ”trans-kontrovers”. Den har att göra med om man bedömer att hypnos är ett särskilt ”state” eller att det i stället är ett ”non-state”. Trans i detta fall korresponderar nära med tillståndet ASC.

En klassisk state-förespråkare är *Shor*. Han har infört termen GRO, dvs "Generalized Reality-Orientation" och bedömer hypnostillståndet utifrån detta. Hur resonerar Shor? "The usual state of consciousness is characterized by the mobilisation of a structured frame of reference in the background of attention which supports, interprets and gives meaning to all experiences".

Shor menar nu att när en fp är absorberad av ett mycket begränsat antal stimuli så kan GRO förblekna och förpassas till medvetandets skuggsida, "so that the ongoing experiences are isolated from their usual context"⁷. På detta sätt försvinner distinktionen mellan realitet och föreställning. Därmed utgör det hypnotiska tillståndet ett avgränsbart "state".

En annan forskare som går på samma linje är professorn i psykologi vid Stanford, *E. Hilgard*. Denne framhåller andra karaktäristika vid hypnos som inträffar inte bara under den tid som fp är under hypnos, utan kan observeras även posthypnotiskt. Han nämner en ökad föreställningsförmåga och åsidosättande av egen aktivitet (fp tycks förlora önskan att fullfölja egna planer och omedvetet överlämna planerandet åt hypnotisören) men viktigast är, menar Hilgard, att realitetstestandet reduceras.

Kritikerna mot State-förespråkarna, de s.k non-state-teoretikerna, hävdar att de gör sig skyldiga till ett cirkelresonemang. Om ett av kriterierna för att ett hypnotiskt tillstånd skulle inträtt är en större mottaglighet för suggestioner, då blir den oberoende variabeln "hypnotiskt tillstånd" påverkad av den beroende variabeln "respons på suggestioner". Resonemanget går runt.

Mot detta hävdar state-teoretiker att man även har andra index på hypnos än suggestibilitet, nämligen individers subjektiva rapporter. Framför allt är den posthypnotiska suggestionens *tvångsmässiga karaktär* svår att annars förklara.⁸

När man sedan försökt komma till mer generella förklaringar på hypnosens psykologi och fysiologi finns ingen konsensus. Jag kan bara beskriva några förklaringsförsök.

En i kliniska sammanhang använd teoretiker är *Meares*. Denne betraktar hypnosens som "a primitive phylogenetic respons". Hypnosens tillstånd är med andra ord en regression "to the primitive mode of mental functioning in which ideas are accepted uncritically by the primitive process of suggestion".⁹ Enligt honom är detta den viktigaste förklaringen till att hypnos inträder och fungerar i terapeutisk praxis.

Vid sidan av dessa finns termer som identifikation, regression, introjektion, betingning, dissociation, rollspel, hysteriska försvar, beteendekommunikation (detta snarare än verbalkommunikation) etc.

En ur religionspsykologisk synvinkel intressant teori finns hos *Hilgard* 1970. Denne framhåller att hypnotiserbarhet rimligen har att göra med förmågan att tillåta sig emotionellt involveras i en läst text, i ett drama eller ett annat sceneri. Förmågan att överta roller och hypnotiserbarhet har alltså starka korrelationer.¹⁰ *Barber* har visat att hypnotisanden kan liknas vid en individ som bevittnar en teaterpjäs. Är åskådaren disponerad för att känna igen de känslor som pjäsen aktualiserar, så väcker dessa roller hans eget "involvement" i denna teater, vilket gör att dramat kan ha en kathartisk och avspännande effekt.¹¹

Gill-Brenman har hävdat att fp i djuppsykologisk mening "lånar ut" ett subsystem av sitt ego till en temporär kontroll av hypnotisören, men det är hela tiden möjligt för fp att återta denna dissociation och gå tillbaka till det ursprungliga vakna tillståndet.¹² Till detta kommer vi att återvända när vi skall analysera besatthetsupplevelsen.

Hypnos och psykoterapi

Man kan urskilja en mängd tekniker med vars hjälp man menar sig åstadkomma psykoterapeutiska förändringar.¹³ Enbart det hypnotiska tillståndet i sig själv har man menat ha antineurotiserande och jag-stärkande effekt, vilket kommer nära de olika meditativa teknikernas psykoterapeutiska effekt. Vanligt är annars att man skiljer på en *symtomorienterad suggestionsterapi* och en *insiktsorienterad hypno-analytisk* behandling. I det förra fallet ges direkta suggestioner om "värme", "tyngd" etc, dvs ett koncentrat på fysiska symptom eller om "trygghet", "lugn", "frid" m.m. när det gäller mer *psykiska* symptom.

Men på samma sätt som man skiljer mellan stödjande terapi och insikts-terapi i vanlig samtalsbehandling, så har många hypnosorienterade psykologer arbetat in ett djuppsykologiskt betraktelsesätt i sitt praktiska arbete med ASC. På så sätt söker man utnyttja hypnosen som ett *medel* att nå bakom "sekundärprocessstänkande" och snabbare komma till den bakomliggande affektiva "primärprocessen".

Hypnosanalys är alltså en särskild psykoterapeutisk teknik i vilken hypnos-
 en används i ett större psykodynamiskt sammanhang när man tar hänsyn till
 övrig dynamik av typ överföring, motöverföring, motstånd etc. Spontan
 produceras här en mängd regressivt material, minnes- och fantasibilder. Men
 allt har som syfte att genom verbalisering och tolkning åstadkomma en för-
 ståelse, *insikt* i de psykodynamiska rötter som ligger bakom ett speciellt
 problem eller symtom.¹⁴

Eftersom spontan regression är vanlig under hypnotisk behandling är det
 ett medel som kräver åtskillig *försiktighet*. Under loppet av vakenterapi av
 insiktskaraktär arbetar man med att successivt dosera tolkningar i syfte att
 låta processen gå så långsamt att patienten hinner integrera nya erfarenheter.
 Patientens försvar håller ångesten på en viss distans. Under hypnos blir
 tillstånden mer forcerade och det kan leda till *traumatiska* insikter vilka en
 konfident inte förmår bära. Det är därför viktigt med en försiktighet, något
 som *inte* beaktas i PC.

En central del i den hypnoanalytiska behandlingsformen är införandet av
 en *dissociation*. När man ber en hypnotiserad att tala säger man inte "nu kan
 du tala" utan i stället "din röst talar".¹⁵

De viktigaste formerna av hypnoanalytisk behandling är regression och
abreaction. När det gäller age-regression kan man i induktionerna bygga in
 en regression så att en individ *ser* sig som barn, men utifrån sitt vuxna perspektiv.
 Man kan även i induktionen låta en individ uppleva sig och bete sig såsom
 ett barn. Det senare aktualiserar naturligtvis en större grad av katharsis, var-
 vid gråt och mycket starka känslor kan ageras ut.

Även här är terapeutens uppgift av avgörande betydelse. Det *svåraste* är,
 enligt Meares, hur man initierar, kontrollerar och avslutar en sådan emotio-
 nellt kathartisk upplevelse. Om inte detta sker med stor försiktighet kan en
 desintegrering av vederbörande ske. Under hypnos blir många patienter
 spontant medvetna om händelser som timat för lång tid sedan. Detta kan er-
 faras mycket dramatiskt och skrämmande "... and may lead to serious
 psychological consequences when a subject has been hypnotized in a non
 medical setting".¹⁶

Meares gör en del reflektioner kring varför vissa störda personer söker sig
 just till hypnotisk behandling. I *motivet* bakom detta ligger ofta en magisk
 önskan om den "slutgiltiga" och "enkla" lösningen. Inte minst viktigt menar
 Meares är att just "påverkansidéer" tycks vara större hos dem som söker

behandling. "Paranoid schizophrenics frequently seek hypnosis. They often rationalize their ideas of influence into the *belief* that they have been hypnotized."¹⁷ De kan känna att någon illvillig person har hypnotiserat dem så att de nu erfar saker som går emot deras egen vilja eller har planterat in icke-tolerabla saker i deras eget sinne.

Ännu svårare menar Meares det vara med prepsykotiska patienter. De har vagare föreställningar om påverkansidéer. Här kan själva hypnosen som sådan verka som en "trigger" och utlösa latent psykotiska drag, vilka annars skulle ha passerat subkliniskt. Ja, vi vissa fall kan man tvingas på en insikt som man inte orkar bära.¹⁸

Det är med andra ord långt ifrån ofarligt att syssla med hypnos eller hypnosliknande tillstånd och okritiskt framkalla regressiva upplevelser. Det kan till och med åstadkomma en fragmentering av personligheten och därmed vara mer till skada än hälsa. Dessa varningar skall vi återkomma till när vi går vidare och senare analyserar PC och exorcistfenomenet, där man uppenbarligen inte är medveten om de starka psykiska krafter man sätter i rörelse.

Religionspsykologiska konsekvenser

Om vi nu mot bakgrund av de teoretiska landvinningar som man gjort inom just hypnosteorier återknyter till vårt huvudproblem om exorcism, besattethet och PC fenomenet, kan vi göra följande preliminära iakttagelser.

- "Förväntan, prestige och tillit till hypnotisören ökar suggestibiliteten hos en fp." En exorcist liksom en PC-ledare föregås ofta av ett *positivt rykte* och därmed skapad förväntan. Tilliten är dessutom knuten till föreställningarna om de gudomliga krafter som ligger inbyggda i den teologi som omger och tolkar de fenomen som upplevs i "terapisituationen". Denna gudomliga sanktion och tolkning ökar i sin tur både förväntan på och tilliten till den utdrivande, eller till den förebedjandes kapacitet.
- "Posthypnotiskt givna suggestioner som utlöses av ett speciellt stimuli upplevs som helt tvångsmässiga och irrationella." För en "besatt" individ är just det irrationella draget och den anankastiska tvingande kraft med vilken man *måste* tänka eller föreställa sig olika onda ting ett av de mer

framträdande dragen. I religiös kontext är detta tvång teologiskt kvalificerat.

- "Hypnos kan beskrivas som ett sanktionerat sätt att dissociera." Man frågar sig om inte en PC-själasörjare eller exorcist genom sitt språk omedvetet *framkallar* en dissociation, varvid onda element projiceras in i det religiösa språkets form för eller gestalt för det *totalt onda*, en djävul. Denne upplevs såsom kommande inifrån, men kan betraktas som uppsjälkta delar av vederbörandes egen personlighet. Det *totalt goda* projiceras in i den religiösa föreställningsvärldens bild, gestalt, eller varför inte "roll" för det goda: "Jesus". I båda fallen ger det religiösa referenssystemet en tolkning av de dissocierade elementen.
- "Hypnotiserbarhet är positivt korrelerat till förmågan att leva sig in i dramatiska roller." Detta betraktelsesätt kommer nära Sundéns religionspsykologiska rollteori.

Tentativt skulle jag redan här vilja tolka *besatthetsupplevelsen* utifrån hypnoteoretiska perspektiv såsom en av en predikant framkallat dissocierat medvetandetilstånd i vilka emotionella element av ångestladdad karaktär ges en tolkning av den religiösa mytens språk och *exorcismen* som en auktoritativt uttalad stark suggestionsbehandling, varvid man medvetet utnyttjar individens eget religiösa symbolsystem. *PC-tekniken* kanske även kan ses såsom en slags hypnoanalytisk behandling med regressiva återupplevelser av förträngda minnesbilder.

Till dessa preliminära bestämmingar återkommer jag.

Samtidigt med denna analys kan vi konstatera att hypnosen som förklaring för våra religiösa fenomen är *ensidig* genom att den inte beaktar det religiösa referenssystemets egenart, ja överhuvudtaget mycket litet reflekterar över den tolkningsmodell som både hypnotiserad och hypnotisör förfogar över i "terapi"-tillfället.

Det religiösa språket är ju alls inte bara ett epi-fenomen "ovanför" eller vid sidan av mer emotionella eller sociala processer utan tvärtom i hög grad medagerande i en religiös upplevelses psykologiska uppbyggnad. Detta kommer *inte* fram i en hypnoteori. I tidigare studier har jag drivit tesen om samspelet eller den dynamiska process som försiggår mellan emotion och kognition, mellan affektiva och språkliga nivåer. Den kände personlighets-

psykologen *Lazarus* framträder i ett nummer av *American Psychologist* (sept 1982) med en artikel "Thoughts on the Relations Between Emotion and Cognition" i vilken han mycket kraftigt avvisar försöken att separera den med nödvändighet samspelande funktionen mellan kognition och emotion. Tvärtom talar han om "the normal fusion".¹⁹

III. Vad är Mental Imagery (MI)?

Som vi tidigare konstaterat hade redan klassiker som *Andrae* i sin mystikbok en viss diskussion av Imagery i anslutning till den sedermera välkände Gordon W. Allport. Även *Sundén* har i sina religionspsykologiska arbeten ibland hänvisat till "dagdröm", symboldrama och liknande.

Under denna rubrik vill jag framför allt söka få en uppfattning om hur man just nu beskriver det vetenskapliga studiet av "bilder, föreställningar och fantasiprodukter" i det mänskliga medvetandet. I den amerikanska fackpressen har man nu den samlande beteckningen *Mental Imagery* (MI) för detta forskningsområde.

Genom att på detta sätt försöka få ett samlat grepp om 1970- och 80-talets studier kring MI både i teori och i psykoterapeutiskt avseende menar jag att vi kan öka förståelsen för våra fenomen besatthet och Prayer Counselling, men vi kan tillika öka kunskapen gällande religionspsykologiska fenomen överhuvud. Under ett antal år har MI varit borta från den vetenskapliga scenen. I och med den berättigade kritiken av den tyska introspektiva skolan från framför allt Watson och kretsen av övriga behaviorister, ansåg man det länge inte mödan värt att noggrannare göra mer experimentellt hållna studier kring vad "föreställning" egentligen är.

Singer ger en intressant introduktion om MI:s undanträngning och återkomst inom psykologin.¹ Han menar att detta egentligen är en avspiegling av den amerikanska, på teknologi och snabbt mätbara resultat inriktade kulturen. Behaviorismen, en förenklad psykologi, kunde en kontinent kosta på sig just genom att den själv aldrig råkat ut för tragedier. I Europa däremot, kunde man inte lika effektivt förtränga subjektiva upplevelser helt enkelt på grund av den tragik och sociala misär som de båda krigen åstadkom. I kontrast till amerikansk behaviorism, S-R-tänkande, krav på mätbarhet och objektivitet har den europeiska psykologin förblivit mer subjektiv och fenomenologiskt orienterad. Vi återkommer till den europeiska scenen.

Framför allt är det inom den kliniska, tillämpade psykologin som man börjat mer systematiskt använda MI i syfte att åstadkomma läkning av psykiska skador. Först den sista tioårsperioden har man även på allvar börjat att mer experimentellt studera MI-fenomenet. Enbart tillkomsten av tidskriften *Journal of Mental Imagery*, vilken började ges ut 1977 och i vilken väl aktade forskare både från kliniska och experimentella horisonter publicerar sina rön, kan sägas vara ett tecken på att MI nu fått en ställning som ett eget forskningsobjekt inom den akademiska psykologin. Om "medvetandet" ännu inte har gjorts till föremål för experiment så har åtminstone bilden, föreställningen och symbolens betydelse fått hög aktualitet. Inte minst nobelpristagaren *Sperry* och andra som arbetat *utanför* mer strikt psykologiska sammanhang, dvs hjärnfysiologi har kunnat visa på bildens psykologiska betydelse. Ja, kanske är det framför allt utveckling vid sidan av psykologin som gjort att intresset för föreställningarna ökat. Studier av Sensory Deprivation, studier i biokemi och neurofysiologi, kring hallucinationer eller hjärnundersökningar sådan som Penfields, drog- och framför allt sömn- och drömforskning har gjort att MI "pressat sig på": "All revield imagery and held it up to the psychologist views as honorable subject matters coming from 'hard' science rather than metaphysics".² Forskningen gick utanför fackpsykologernas domäner: Radaroperatörer, långtradarhaufförer, jet-piloter återgav starka perceptionsliknande föreställningar. Ibland tycktes stimuli förändras av eller nästan 'skapas' av dessa inre bilder. Men framför allt: det visade sig vara högst "normala" människor som hade denna visionära eller imagoga, bildproducerande förmåga.

Den imaginativa förmågan har alltså kommit till baka såsom ett forskningsobjekt. MI kan tydligen integrera sensationer, affekter, tankar och minnesmaterial. Den senaste tiden kan man, enbart genom att se närmare på *Journal of Mental Imagery* se att det sker ett närmande mellan kliniskt och mer experimentellt inriktade forskare.

Ja, man har sagt att det går att betrakta utvecklingen av inställningen till MI som en dialektisk process. Ser man på Fechners bildminne, Binets bildlösa tänkande, Rubins studier kring figur och grund och Jaenschs eidetiska bildexperiment så kan ju det ses som ett typiskt fenomenologiskt betraktelsesätt. Om detta skulle vara *tesen* så skulle *antitesen* vara Watson och hans efterföljare, som menade att allt tal om medvetande, sinne, innehåll, vilja eller föreställningar skulle rensas ut ur psykologin. Den *syntes* som tycks växa

fram märks i att det nu mer och mer framläggs studier där man i själva titelns terminologi för samman två fält. Man talar om "cognitive-emotive" eller "cognitive-behavioral" eller "cognitive-affective studies".³

Den tidigaste forskningen

Det halvvakna tillståndets bilder har ju länge varit kända i den religiösa världen. Inte bara drömmar utan även särskilt inducerade tillstånd där man lärde en individ att observera de symboliska bilder som passerade framför vederbörandes "inre öga" har varit viktiga element i religionen. (När kroppen slappnar av och insomningsbilder framträder finns en sfär mellan dröm och vakenhet. Denna sfär har exempelvis i det antika Grekland betraktats som helig.⁴

Oberoende av om drömmarna ansågs komma från gudar, andar eller demoner så var det gemensamma draget att det drömlika tillståndet utgjorde en förbindelselänk till en "kraft" bortom drömmaren. Beskrivningen av denna kraft betingades naturligtvis av respektive individs eller kulturs teologiska system. I gränslandet dröm-vaka eller i detta ASC tänktes gudarna passera ned till vår värld eller människan gå in i den gudomliga världen. Samtidigt var det inte bara en "bro" mellan dessa världar utan snarare ett skikt inom människans psyke där hon var sam-existerande med de gudomliga krafterna. Genom denna värld kunde människan nå en insikt om både det gudomliga och sin egen plats i förhållande till det gudomliga.

Så kunde man exempelvis inom den tantriska buddhismen lära en initiand att observera sina drömmar under sömnen och därmed behålla en viss kontroll över annars okontrollerbara skeenden.⁵

Hoppar vi ända fram till den bleknande romantikens tidevarv försökte *Hervey de Saint-Denis* i sin bok *Les Rêves moyens des les diriger* (1867) beskriva just detta mellantillstånd och den process som han menade låg bakom. Hans bok var byggd på dagboksanteckningar. Men skillnaden mellan den tibetanske yogin och den sentide 1800-talsintrospektören var slående. Yogin ville inte medvetet inordna sitt drömmaterial under sin medvetna personlighet. I stället försökte han med drömmen och halvdrömmens hjälp urskilja Mayas värld. Det fanns inte ett purt psykologiskt intresse där "jaget" skulle kontrollera och dechiffrera detta symbolspråk.

När 1800-talsrationalismen tränger fram, börjar man intressera sig för att inte *underordna* sig bilderna utan att *konkurrera* och erövra dem. I den framväxande hypnosforskningen började man inte bara studera hypnosen som medvetandefenomen utan man observerade även förstållningsinnehåll.⁶ Så hävdade exempelvis *Meyers* att det man tidigt kallade "automatismer" inte var att betrakta som slumpartade processer utan bakom dem låg omedvetna tendenser, vilka kunde omformas till *bilder*. I detta "subliminala Self" som han postulerade menade han att man urskiljer tre funktioner: "The inferior", "the superior" och det som är av intresse för oss, the "mytho-poetic". Det sistnämnda, menar han, innebär att människan är utrustad med en *tendens* till att omedvetet väva samman fantasibilder, vilka på ett symboliskt plan uttrycker konflikter m.m.

Även gamle *T. Flournoy*, en lärjunge till *W. Wundt*, studerade denna bildförmåga. Men han gick ett steg vidare och underströk att denna bildproducerande förmåga eller tendens *inte* bara var en följd av undanträngda konflikter, utan inne i den fanns även en *kreativ* och därmed problemlösande, ja, skyddande funktion.

Pierre Janet underströk denna "myto-poetiska funktion" även om han kallade den för "la fonction fabulatrice", en term som f.ö. upptogs av *Bergson*.

Freuds tidigaste experiment och redovisning av fallet *Anna O* var i dessa personers terminologi ett användande av inre föreställningar. Även i hans s.k. fria associationer och framför allt i återgivandet av tidiga minnesbilder fann man inte sällan rena fantasier, drömmar och önskningar spontant återgivna, en förmåga som *Jung* senare skulle fördjupa genom sitt tal om kollektiva, arketypiska bilder. Men framför allt var det *Silberer* som genom en samsvetsgrann introspektion skulle utveckla talet om ett bildmedvetande som låg på gränsen mellan drömmen och det vakna medvetandet.⁷

Annars var det i Tyskland gruppen kring *Alfred Binets* metod "provocerad introspektion" som stimulerade *Würtzburggruppen* att studera föreställningarnas psykologi. *Binet* lät genom "dialog-metoden" sina fp tala till de visuella bilderna. *C. Happich* utvecklade senare *Binets* metod och införde begreppet "emergent images" som fp fick iakttaga under muskelavslappning och passiv långsam andning. *Happich* menade att mellan medvetandet och det omedvetna ligger en "meditativ zon" vilken man kunde se och iakttaga genom sitt "geistige auge". För att stimulera dessa inre bilder gav han lätta suggestioner till sina fp. De fick vandra genom landskap, över en prärie, se ett kapell, sitta

vid en fontän m.m. Från Happich går traditionen vidare till särskilt *Schultz*, vilken utvecklade en avslappningsmetod AT, autogen träning, vilken fortfarande är mycket använd i Tyskland. Inom den använder man särskilt inre bilder för tyngd och värme. Från honom går även en tradition över till fransmannen *Desoille* och tysken *Leuner*, vilka utvecklade helt egna psykologiska teorier och psykoterapeutiska system på dessa grundtankar. Men innan vi tittar närmare på de två, låt oss ta del av djuppsykologernas synpunkter.

Djuppsykologin om föreställningar

Det är inte alltför ofta uppmärksammat, men i vår religionspsykologiska studie är det väsentligt att framhålla, att C.G. Jung aktivt tagit del av den tantriska yogatraditionen. I denna beskrivs det medvetna, det personligt medvetna men även det kollektiva omedvetna, "kosas", som ligger inom personligheten.⁸ Även förhållandet mellan den enskilda människan och totaliteten liksom förhållandet mellan Atman och Brahman är ju något som aktivt har påverkat C.G. Jungs psykologi. Men framför allt har han ofta betonat bildens och föreställningens centrala psykologiska betydelse. Ja, egentligen har bilden den viktigaste funktionen i psyket:

"Psyket består huvudsakligen av bilder. Det är en serie av bilder i verkligaste mening, inte av tillfälligheter, utan en struktur som är meningsfull, den 'avbildar' en yttre eller inre verklighet." Och på samma sätt som kroppen har ett behov av psyke för att kunna ge sig in i livet, har psyket ett behov av kroppen för att "its images may live".⁹ Dessa bilder kan inte vetenskapligt verifieras eller falsifieras. I stället måste de respekteras såsom fenomenologiskt egna entiteter. Men, i dessa bilder är enligt Jung de religiösa, arkaiska elementen de viktigaste formerna.

Själv använde Jung "aktiv imagination" såsom en behandlingsform.¹⁰ Han menar att den kan växa fram ur en nattlig dröm, ur en hypnagog bild eller en ren dagdröm. Det är emellertid viktigt, menar Jung, att skilja mellan en "föreställning" och en "fantasi". En fantasi är mer eller mindre en egen uppfinning och förblir på ytan. Däremot är en aktiv imagination en bild som har ett eget liv, genom att de symboliska händelserna utvecklar sig i enlighet med sin egen logik. Om man koncentrerar sig på en inre bild så börjar den leva och får mer och mer detaljer. Den rör sig och utvecklas. Överhuvudtaget

menar Jung att den aktiva imaginationen är en överlägsen metod att avtäcka och avslöja omedvetet material och öka mognadstakten. Men för att kunna observera dessa inre bilder måste man betrakta dem på ett alldeles särskilt sätt.

Looking, psychologically, brings about the activation of the object; it is as if something is emanating from one's spiritual eye that evokes or activates the object of ones vision. The English verb, to look at, does not convey this meaning, but the german *betrachten* which is equivalent means also to make pregnant, but it is used only for animal ... so to look or to concentrate upon a thing, *betrachten*, gives the quality of being pregnant to the object. And if it is pregnant, then something is due to come out of it, it is alive, it produces, it multiplies. That is the case with any fantasy image; one concentrates upon it, and then finds that one has great difficulty keeping the thing quiet, it gets restless, it shifts, something is added, or it multiplies itself, one fills it with living power and it becomes pregnant.¹¹

Om sålunda Jung både utvecklat en teoretisk ram kring Imagery och inarbetat den i sin psykoterapeutiska teknik så är *Freud* betydligt mer skeptisk. Av intresse är att den tidige Freud, som fortfarande samarbetade med Breuer och använde hypnos, ändå nyttjade just föreställningar. Freud har nämligen brukat en teknik där han pressade lätt på patientens bakhuvud och samtidigt bad denne att berätta om de bilder som då spontant uppträdde. Han rapporterade att patienter på detta sätt snabbt "såg" olika bilder, som de menade hade direkt samband med sina inre konflikter. Ja, det var i själva verket i samband med denna teknik som han formulerade sin teori om "motståndet".¹²

När Freud senare övergått till fri association och drömtolkning kom han att betrakta imaginationen som en form av *motstånd* mot insikt. Dessa MI höll oacceptabla impulser stängna. Man kan därför påstå att intresset hos de tidigaste psykoanalytikerna mer kom att ligga på sekundärprocessnivå, det verbala innehållet och tolkningarna av patientens berättelser. Föreställningarna sågs som regressiva tendenser.

Detta stod naturligtvis i skarp kontrast till jungianska terapeuters åsikt, enligt vilka användandet av bilder och fantasiprodukter var viktiga och kreativa delar inom en persons totala psykiska ekonomi.

Ser man till sist på skillnaderna mellan Amerika och Europa så tycks europeerna vara mindre benägna att söka operationalisera och systematiskt studera dessa fenomen. Detta hade kanske i sin tur att göra med den fenomenologiska filosofiska tradition som varit framträdande i Europa.¹³

Innan vi försöker komma fram till en mer generell psykologisk modell utifrån de sista årens studier av bilder vill jag först presentera de psykoterapeutiska system som utvecklats som en följd av intresset för dessa MI. I USA finns naturligtvis en hel flora. Därför har jag tänkt begränsa mig till ett par system som har varit föremål för just religionspsykologernas intresse, nämligen Desoilles rêve éveillé och Leuners symboldrama.

Mental Imagery och psykoterapi

”Styrd dagdröm” enligt Desoille

Ett av de numren av franska *Etudes des psychotherapeutiques* 12, 1981, ägnas helt åt den psykoterapimetod som initierades och utvecklades av den franske ingenjören Robert Desoilles.¹⁴ Det är alltså en fortfarande ofta brukad metod.¹⁵

Grundtanken är att det råder en stark förbindelse mellan de känslor som finns inom en individ och de bilder som spontant produceras under ett avslappnat tillstånd.

Basen för denna teknik är mycket enkel. Den går ut på att hjälpa en person att bli engagerad i sina dagdrömsbilder medan denna sitter i en fåtölj, lätt avslappnad. Terapeuten ger en utgångsbild, exempelvis en sjöstrand invid ett djupt vatten. Därefter låter han patienten berätta utförligt vad han ser/föreställer sig och noggrant undersöka varje detalj i sin fantasibild. Under första sessionerna är det viktigt att påminna om att *allt* är möjligt under en dröm.

Desoille uppmuntrade sina patienter att låta bilderna uppträda spontant och undvika kritiska resonemang över sina bilder. Dessa spontant framträdande bilder är effektiva terapeutiska medel att komma förbi det som psykoanalytiker kallat ”motståndet”. Den förställda bilden utgör alltså en projektionsskärm på vilket bildlika framställningar av omedvetna konflikter kan projiceras.

En första del av behandlingen utgjordes av konfrontation med sex olika typ-bilder, vilka Desoille menade representerade olika personlighetstendenser. Sådana bilder var "Svärdet" eller "vessel" som motsvarade manlig eller kvinnlig identitet. Att "gå ned i en grotta" menade han motsvarade en direkt konfrontation med bortträngt stoff etc.

Den andra delen av terapin ägnades åt en undersökning av hur dessa inre bilder *förändrades*. Uppåtgående rörelser associerades ofta med positiva känslor av glädje, medan nedåtgående aktualiserar fruktan. Ett exempel som han meddelat är en patient som möter ett monster i en undervattensgrotta. Terapeuten, eller guiden som Desoille föredrar att kalla den hjälpande, ber då detta monster att gå runt med fp i grottan och sedan föra fp tillbaka till stranden. Samtidigt uppmanas patienten att stryka lite "magiskt fluidum" över monstret, för att se vad som då händer. Det är då vanligt, menar Desoille, att det visar sig att monstret är en verklig person, vilken förvandlats i denna dagdröm. I den tredje delen av terapin hjälps fp att konfrontera sina insikter om sina egna inter- och intrapersonella konflikter, vilka avslöjats under symbolövningarna, med de *verkliga* personer han har runt omkring sig.

"Symboldrama" enligt Leuner

Teoretiska antaganden

Hans-Carl Leuner är professor i psykiatri vid Göttingen och fortfarande verksam som forskningschef vid dess psykoterapeutiska avdelning. Alltsedan 1955 har han systematiskt arbetat med föreställningar i terapi men tillika försökt systematisera och teoretiskt reflektera över sina iakttagelser och sin metod.¹⁶

Av tre skäl vill jag här fördjupa presentationen av symboldramat. Dels menar man i *Journal for Mental Imagery* att hans system är det mest genomtänkta och utforskade av det otal Imagery Technique-Therapies som nu växer fram, dels har symboldramat tidigare fått ge teoretisk struktur åt ett par religionspsykologiska studier över visionernas psykologi och tillika har man rapporterat om just religiösa fenomen inom dessa symboldramaövningar, och sist men inte minst: Symboldrama kommer mycket nära det fält som vi senare skall försöka analysera, nämligen Prayer counselling. Det erbjuder med

andra ord en teoretisk förståelse både åt ett fält som vi sagt oss vilja noggrannare analysera och utgångspunkter för en mer experimentell kontroll av några mer grundläggande religionspsykologiska frågor vilka vi senare skall redovisa.

I sin senaste artikel över Symboldrama definieras "imagination":

The human capacity for visualizing mental contents which is spontaneous manifestations of the psyche's urge toward self-representation and communications about himself.¹⁷

Leuners egen grund kan betecknas som en modifierad psykoanalytisk syn. Han menar att de viktigaste kausala faktorena i det mänskliga psyket är de spänningar, känslor, störningar och de instinktiva behov som ligger bakom dem, likaväl som det komplexa nätverk av motiv som sekundärt har uppkommit ovanpå dessa. Den bästa väg att förstå dessa bakomliggande betingelser är den systematiska undersökningen.

Det som på Freuds tid var undersökningar av "slip of the tongues" eller drömanalys kan man komma mycket närmare om man utgår från att föreställningar, dvs visualiseringar av ett mentalt innehåll är nära förknippat med dessa underliggande ting.

Alltså, samma omedvetna krafter som ligger bakom felhandlingar, skämt, felsägningar m.m. ligger bakom och formar innehållet även i de imaginativa bilderna.

Men, och här skiljer sig Leuner från andra teoretiker, genom tusentals noggranna fallstudier har han kommit fram till att de imaginativa bilderna inte bara är *kausalt* orsakade av emotionella konflikter och därför innehåller "meddelandet" från det omedvetna. De är dessutom *finalt* präglade och ger symboliska "förslag" till lösningar. Leuner ger ofta exempel från skönlitteraturen hur just bilden kan förebåda eller förmedla en lösning, en "psykosyntetisk" väg.

När man nu iakttog detta, ställde man sig forskningsmässigt frågan om man under kontrollerade betingelser skulle kunna stimulera bildproduktion och studera innehållet och den psykologiska betydelse som detta hade för respektive individ. Utifrån Silberers berättelser och Happichs studier visade det sig preliminärt att den imaginativa processen inte bara var en mekanisk passiv process. I stället var den betingad av en önskan att vilja, men inte kunna lösa en konflikt (Silberers tal om autosymbolisk representation).

När en fp tilläts slappna av lade man märke till de slumberbilder som då framträdde. Från början utnyttjade man Schultz Autogena Träning, men eftersom den tog för lång tid och fordrade övning började man i stället enbart inducera lätt avslappning och fann att bilderna då framträdde klarare. Man fann även en slags cirkeleffekt; enbart koncentrationen på den inre bilden hade i sig en positiv effekt på avslappningstillståndet som sådant.

Leuner har senare preciserat sin tanke om imagery-produktionen. Den bygger på klassiska projektionsmekanismer. På samma sätt som diapositiv projiceras på en vägg projiceras omedvetna affekter m.m. på en "cognitive screen". Till skillnad från Rorschach, TAT eller andra projektionstest används mörkret bakom ögonlocken såsom projektionsduk. Den bild eller symbol som observeras i det föreställda materialet kan framför allt förstås som följer av en "kondenseringsprocess". Multipla erfarenhetselement, vilka ofta är motsatta och innehåller en mängd olika känslomässiga toner kondenseras i bildmedvetandet in i en symbolisk representation. Man förlägger på detta sätt en mängd emotionellt laddat stoff in i en bild. Bilden "suger upp" dessa affekter. Dessa bilder kallar Leuner för *kathathyma* av grekiskans kata – enligt och thymos – känsla.

Bilden har alltså en utjämnande och avlastande funktion. Genom bilden blir det latent och i bakgrunden liggande märkbart och iakttagbart. Objekt-karaktären i bilden höjer upp det blott anade, för- eller omedvetna till en annan nivå, det optiskt åskådliggjorda. De beledsagande känslorna kan fördjupa avlastningen i riktning mot en "mikro-katharsis". De affekter som då frigörs kan både iaktas men även fördras.

Med mer och mer övning i symboldrama, men även under en enda session, blir man alltmer "indragen" i bilden. Med tilltagande träning och inlevelse blir bilderna mera levande, mer färgstarka och patienten så närvarande i bildskeendet att bildupplevelsen kan upplevas som den nya verkligheten. Under detta tillstånd tycks det föreligga en identisk överensstämmelse mellan bilden och det som den representerar. Under sina experiment fann Leuner vidare det han kallar en *funktionell-dynamisk enhet* av föreställning och emotionell konflikt. Freuds gamla tanke projektionen är uttryck för enbart den *ena* sidan i det som Leuner i sina studier funnit vara en *tvåpolig* process. Han såg att patienter inte bara projicerar sig själv "utåt" på en bild, utan det var helt oväntat och intressant att det fanns en relation från bilden (även icke tolkad) *tillbaka* till individens emotionella status: "The patient himself or the therapist

can also in turn influence the contents of such images of their part, and *this influence then has immediate repercussions on their inner* emotional states represented *in the images*. This *two-way process* seems almost incredible and opens up infinite possibilities for direct intervention in a persons intrapsychic processes and resulting external behaviour.”¹⁸

Det är därför viktigt menar Leuner, inte minst utifrån mer psykoterapeutiska synpunkter, att veta att bilden inte bara är en projektion av individen. Tvärtom kan individen starkt påverkas av bilden.

Symboldrama som terapeutisk metod

Generellt sett betraktas Symboldrama som en korttidsterapeutisk metod. Man brukar skilja mellan tre olika stadier eller ”Stufen”.¹⁹

1. *Unterstufe* är ett första stadium av bildupplevande. Det rekommenderas för lättare psykiska störningar. Grundtanken är här att man aldrig tolkar bilder, utan enbart över sig att se dem, närmar sig dem och undersöker dem. Detta förfaringssätt har visat sig ha positiv effekt i sig själv. Man använder sig här av de fem standardmotiven, Ängen, Bäckan, Berget, Skogskanten, Huset.
2. *Mittelstufe* är betydligt svårare att handskas med och kräver långt större kunskap och erfarenhet av arbete med psykiskt störda individer. Man har alltså lagt märke till att denna form av psykoterapi är utomordentligt starkt verkande och att den kan förorsaka ångest i felaktiga händer. Här är terapeuten mer aktiv och för in föreställningar om faktiska personer, en mor, far etc. Man låter exempelvis personen se sig fritt omkring på ängen och suggererar: ”Nu kommer det en person emot dig på ängen! Vem är han? Hur ser han ut?” Man uppmanar dem att ta närmare kontakt, ta i hand, inleda samtal. Här kan dialoger uppkomma som aldrig kan genomföras på realitetsplanet.
3. *Oberstufe* är förbehållen psykoanalytiskt skolade terapeuter. Man arbetar ännu mer aktivt med bearbetningar av de bilder som framträder.

De fem grundbilderna fungerar som kristallisationskärnor för grundläggande psykologiska kvaliteter.

Ängen är alltid utgångspunkten för symboldramat. Den motsvarar enligt Leuner patienters aktuella sinnesstämning och kan därför variera från gång till gång beträffande färg, storlek, innehåll, blommor, blåst, tid på dagen m.m. Sinnesstämningen uttrycks ofta i det aktuella vädret, årstiden är mer ett uttryck för personlighetsdrag och en djupare grundstämning. Vår med spirande friska blad eller höst med utblommade växter och döda träd, talar sitt språk.

Bäcken menar Leuner symboliserar psykisk energi och livskraft – utan vatten är livet omöjligt. Det är därför av betydelse om patienten ser en stor älv med friskt skummande vatten, en uttorkad älvmyrning eller en stillastående bäck med smutsigt illaktande vatten. Vägen till bäckens källa sägs motsvara en positiv regression. Att gå i den riktning som bäcken rinner är en framåtblickande tendens.

Berget menar Leuner har med förväntningar inför livet att göra, med rivalitet, ja, i freudiansk anda menar han det vara en fallisk symbol. Den högra sidan brukar benämnas manlig eller förnuftig medan den vänstra mer står för det kvinnliga eller emotionella.

Skogskanten betraktas från 10-15 meter och man uppmanar fp att försöka se om det inte kommer ut något levande väsen ur skogen. Skogen är enligt Leuner en symbol för det omedvetna och målet för terapin är då att få ut dessa symboliska gestalter i solen, ut på ängen, dvs ”upp” på det medvetna planet. Symbolgestalterna uttrycker här ofta fp:s omedvetna handlingstendenser m.m.

Huset representerar enligt symboldramatikerna den egna personligheten. Det visualiserar hur fp uppfattar sig själv eller hur han önskar att han vore. En liten hydda – dåligt självförtroende. Ett slott-grandiosa tankar om sig själv etc.

Det som nu verkar terapeutiskt är ”operationer på symbolens plan”.

Om t.ex. en häst är en tydlig bild av fadern, nöjer man sig inte med att se denna häst, utan man hjälper fp att närma sig, och konfronteras med denna häst. Kanske genom att ge hö, fånga, rida in m.m. Detta har en effekt i förhållandet till den reelle fadern, även om de symboliska föreställningarna aldrig tolkas.

De viktigaste regimetoderna med vars hjälp terapeut och patient tillsammans undersöker den föreställda bildvärlden är:

1. *Närmande* innebär helt enkelt att man i fantasin eftersträvar att komma så nära som möjligt ett föreställt föremål eller en person. Men om det här finns ångestladdade, skrämmande detaljer, tillkommer två principer.
2. *Näringsprincipen*. Möter man ett farligt lejon så kastar man till detta lejon en köttbit tills det blir trött, lat och därmed ofarligt.
3. *Försoningsprincipen*. Här uppmanar och suggererar man fp att närma sig en fruktad person, tala med, beröra, göra sig till vän med den man är rädd för.

Men till dessa kommer:

4. *Dräpningsprincipen* i vilken man förföljer och dödar ett djur eller förstör det föremål som man är rädd för eller hotas av.

Den sistnämnda kräver en utomordentligt stor försiktighet. Om man i symboldrama dödar något som symboliserar aggressivitet, exempelvis ett farligt djur, och detta djur representerar delar av den egna personligheten, så innebär ju detta i själva verket en destruktionshandling som riktas mot det egna jaget, vilket i sin tur skulle kunna leda till ett suicidförsök i verkligheten.

Under symboldramat förs även ibland in föreställningen om en "*Inre vägvisare*": Fp uppmanas att anförtro sig åt en vänlig gestalt. Han kan få god mat av denna. Och denna följer fp i de inre konfliktfyllda fälten. Fp kan här få hjälp av en fe eller en godmodig moderlig skepnad. Sist kan vi även nämna de *magiska vätskornas princip*. Ibland kan en terapeut föra in en "vätska" som fungerar som ett sanningsserum eller "magiskt fluidum" som kan strykas på sår eller vara den trollstav som förvandlar en dold bild till en tydligare.

Men vi kan även påminna om att Leuner menar att det under symboldramat inte sällan *spontant* uppkommer *religiösa gestalter och stämningar*. Därför menar han att symboldramat kan reaktualisera religiösa sentiment och därför verkställa arkaiska behov.

Både Desoilles fantiserade föreställningar och Leuners symboldrama innehåller alltså klara strukturella likheter med PC's tydliga tal om hur Jesusgestalten utgör en "Inre vägvisare" m.m. Till detta återkommer vi i vårt avsnitt "religionspsykologiska konsekvenser".

Teoretisk precisering

Vi skall nu som sista del i vår forskningsöversikt redovisa några teoretiska ansatser som framkommit de allra sista åren och som har det gemensamt att de både söker överbrygga avståndet mellan hypnosforskningen och Mental Imageryforskningen men också erbjuder ett särskilt intresse för våra två teman Prayer Counseling och Besatthet-Exorcismtekniken.

Ett par forskare som gång på gång återkommer i debatten är *Paivio* och *Sperry*. Paivio har med en metodologi som skulle tillfredsställa den mest inbitne behaviorist kunnat visa att *Imagery* har en avgörande funktion när det gäller minnet. Den har en funktionell karaktär som skiljer den från *verbala* symboliska processer.²⁰ *Sperry* har ju sedan från sina mer neuropsykologiska utgångspunkter konstaterat att det tycks finna huvudsak i två avkodningssystem i hjärnan, dels ett verbal-sekventiellt och dels ett imageryspatialt och att dessa system så att säga fungerar parallellt i hjärnan. Båda behövs för en optimal funktion.²¹ Det finns vidare belagt att bildförmågan har en stark kapacitet att förorsaka ”starka affektiva och fysiologiska förändringar”, liksom att det är tydligt att minnesbilder kan reproduceras och de därigenom associerade affekterna kan återupplevas på ett starkare och därmed terapeutiskt mer genomgripande sätt än blott genom en verbal bearbetning.²² Men man vet att MI framträder *spontant* när hjärnan inte längre förmår uttrycka sig verbalt.²³

I ett av 1981 års nummer av *Journal of Mental Imagery* preciserar *Hilgard* sin ståndpunkt ytterligare gällande några grundläggande begrepp.²⁴ Han menar att man måste skilja mellan olika typer av MI: *After image* betecknar helt enkelt en retinär och neurofysiologiskt betingad bild. *The memory image* beskrivs som ”the recall with imaginal content deriving from earlier perceptual experience”. Den skiljer sig från *after image* i det att den inte följer ögats rörelser. En lokal retinal stimulering är alltså inte involverad. *Den eidetiska bilden* skiljer sig från de tidigare genom sin starka tydlighet och perceptlighet. Vissa personer med stark eidetisk förmåga kan exempelvis titta på en sida och sedan ur minnet läsa upp vad som stod på denna. *Hallucinationen* är en perceptionsliknande erfarenhet, vilken korresponderar mycket starkt med en vanlig perception, men det behövs ingen yttre stimuli för att sätta igång den. Eidetiska bilder kan kontrolleras medan hallucinationer vanligtvis är spontana och utanför medveten kontroll. En annan grupp är

imaginativa konstruktioner som dröm eller fantasi. Hit för Hilgard nattliga drömmar, hypnagoga bilder, hypnopompiska (bilder vid insomning eller uppvaknande) och styrda dagdrömmar. Men alla dessa skiljer sig från de tidigare nämnda grupperingarna i det att i detta fält inkluderas en *konstruktiv* aktivitet, bilden förändras och *utvecklas* enligt sina egna premisser. *Kreativa imaginationer* slutligen riktar sig mot ett mål, producerar något som skall vara socialt eller estetiskt "nyttigt" och resulterar i konst eller litteratur.

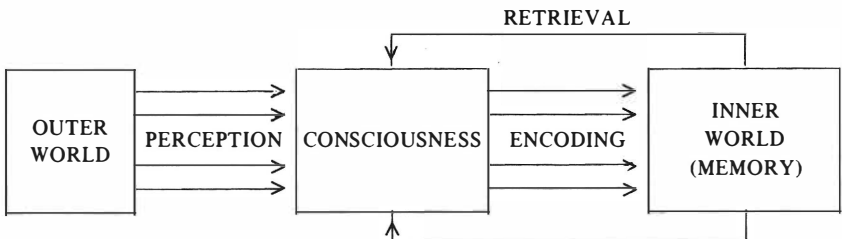
Naturligtvis är det den näst sista gruppen som kommer närmast det som vi refererat till under MI i psykoterapeutisk praxis och som vi skall se erbjuder det instrument som mest adekvat bringar förståelse för Prayer Counselling, MI och även en del av de besatthetsupplevelser och demonföreställningar som människor topprides utav.

Mental Imagery och kognition

En teori har utarbetats utav *Marks* i syfte att bringa samman en mängd på olika håll publicerade data kring MI.²⁵ Denna teori är av religionspsykologiskt intresse därför att den till en del liknar Hjalmar Sundéns tanke på hur rollövertagandets och rollupptagandets perceptuella bas är uppbyggd. Låt oss därför se lite närmare på Marks resonemang.

Fig 1 är en bild där Marks helt revolutionerande inför "medvetandet" som en entitet i sin modell. Den yttre världen perciperad genom våra sinnen och den inre världen erfaren genom vårt minne möts på en plats: "the conscious experience".

Fig. 1.

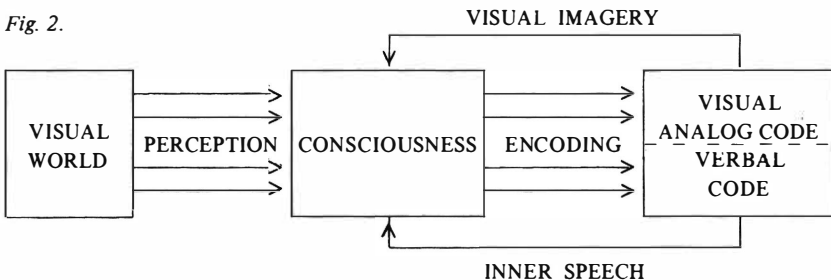


Naturligtvis är det en förenklad bild och en purist skulle finna den here-tisk. Exempelvis är perceptionen förenklad till några få pilar. Perceptionen innehåller ju även en tolkning av de sensoriska data, det som Sundén skulle kalla "mönstersökande" och "mönsterfinnande". Men den viktigaste punkten i Marks modell är "that information received from memory and new data picked up from the environment share the stage of processing we know as consciousness". Men modellen kan förtydligas ytterligare såsom i fig. 2.

Här ses att kodandet av visuella stimuli kan ta två former, antingen visuell analog eller verbal: "The retrieval of information from a memory is accordingly code specific; it takes the form of either visual imagery or inner speech".

Denna modell innebär trots sin enkelhet en sammanfattning av en mängd data om bild och kognition. Det är här av intresse att teorin visar att både perceptuella data och minnesmaterial har "lika rätt" att gå in i medvetandet, fastän det naturligtvis finns hämmande faktorer. Ser man modellen utifrån informationsbehandlingsforskningen kan man säga att perceptuella och minnesmässiga inputs tävlar för att få rum i medvetandets informationskapacitet. Att se på en sak och samtidigt *visualisera* något annat är lika svårt som att se på två saker samtidigt. Risken för interferens mellan imagery och perception finns genom exempelvis droger vilka ju ökar kvantiteten och intensiteten av Imagery. Under vissa betingelser kan ju perceptuella stimuli bli tagna för Imagery och tvärtom. Ett markerat uppstoppande av input kan leda till "flooding" av inre bilder som fantasier och hallucinationer. (se stimulideprivationsforskningen.)

Fig. 2.



Religiös dissociation och multipel personlighet

Ur religionspsykologisk synpunkt är Marks teori om förhållandet mellan den "inre" världen, dvs minnesmaterial och de yttre stimuli av stort intresse. I anslutning till Sundéns rollteori är den religiösa upplevelsen eller erfarenheten just ett möte mellan den "yttre" perceptuellt erfarna världen och den "inre" av religiösa mönster, traditioner, präglade hjärnan. Men det speciella med Sundéns teori är att innehållet i de religiösa referenssystemen kan ses som bestående av en mängd roller. Först när dessa roller övertagits och finns som upplevelsepotentialer möjliggörs ett roll-"upptagande" och därmed får den religiösa människan en faktisk erfarenhet av att den "yttre" världen är en del av "den andres" handlande.

Övertagandet av de i de religiösa texterna beskrivna rollerna är alltså det som är en nödvändig förutsättning för att ett möte med det gudomliga kan möjliggöras. Det religiösa språket, referenssystemet, är alltså av avgörande betydelse för att en religiös upplevelse överhuvudtaget skall komma till stånd.

Detta måste man ha i minnet när man kritiserar tankarna och teorierna om Mental Imagery. Genom dessa teorier får vi en fördjupad insikt om inte minst *visionernas psykologi*, väl värd att ytterligare undersöka.

Men att den religiösa upplevelsen främst karaktäriseras som ett dualt möte, att gudsföreställningen liksom djävulföreställningen är en "roll" kan även få en viss belysning av två begrepp som länge varit borta från psykologin men nu kommit tillbaka inom MI, nämligen dissociation och *multipel personlighet*.

Föregripande kan vi beskriva besatthetsupplevelsen såsom en dissociation. Individens upplever sig kluden, en "annan" har tagit deras personlighet i sitt våld. Därmed uppträder en multipel personlighet. Av intresse är att det religiösa referenssystemet tycks innehålla möjligheter till att *framkalla* dissociativa tillstånd så att den MI, Mental Imagery, som därvid erfares "skulpteras" till en främmande, tvingande gestalt, djävulen. Denne är därmed en av mytens språk framkallad och tolkad multipel eller alternativ personlighet.

De "besatta" upplever inte sällan att denne djävul autonomt lever sitt eget liv och inverkar på ett diaboliskt sätt.

Av särskilt intresse är här den nya forskningen, som framhåller att MI just har en *autonom* karaktär. Bilderna, både de spontant framträngande och de som i besatthets- och exorcistmetoden medvetet framprovocerats, tycks komma från "utsidan" och därmed vara helt oberoende av jagets kontroll.

Mc Kellar är religionspsykologiskt viktig just därför att han kombinerar en kunskap om de dissocierade fenomenens autonomi med iakttagelser om den språkliga kultur som omger en individ. Han säger att MI i tidigare kulturer givits mer en "supernatural than natural interpretation".²⁶ I stället för att apriori anta att det finns empiriskt påtagliga makter som bryter sig in i medvetandet kan man antaga att MI i själva verket är från medvetandet avspjälkade delar av individens eget jag. Om individens omgivande tolkningsramar enbart innehåller en modell för tolkandet av MI såsom gudomligt eller diaboliskt given, så möjliggörs inte en psykodynamisk förståelse. Men här menar han att "Dissociation has proven to be a valuable conceptual tool in the hands of those who have sought natural explanations in the area of the so called occult and supernatural". Inte minst viktigt i förståelsen för exorcismens psykologi är *Mc Kellar*s påpekande om språkets betydelse: "Obviously, the language the therapist uses or encourages has much to do with whether a given case is shaped in direction of multiple personality or merely hallucinations."²⁷ Vi kommer att återvända till detta.

Särskilt *Hilgard* har förnyat *Janets* teori på experimentell grund. I det omedvetna finns alltså inte blott förträngt affektivt material utan även rationella och kreativa potentialer, vilka kan gestalta sig som en alternativ personlighet under vissa förhållanden: "The unconscious can be rational and even creative, it is not that unconscious contents are suppressed, but rather that they can not be brought into awareness except under special conditions. And this division in consciousness need *not* be motivated by the desire to avoid conflict. Dissociation-theory suggest that quite complex mental processes can be proceeded outside awareness and that declarative as well as procedure knowledge can be isolated from awareness".²⁸

Det sistnämnda återfinns i en bok utgiven 1982 av psykiatriprofessorn *Beahrs* från Stanford. Han menar tydligen att "deklarative", dvs nya, kreativa, rationella "meddelanden" så att säga, kan genereras i denna sekundärt befintliga personlighet. Ja, *Beahrs* kan gå så långt att han anser att man i psykoterapi kanske skall kunna återvända till att nyttja den mytiska termen "djävul" i klinisk praxis. "It is an actually experiencing being which we can contact and communicate respectfully with, if we are to effectively fulfill our responsibilities as psychoterapists".²⁹ Naturligtvis menar han att begreppet, föreställningen "demon", egentligen står för eller representerar främmande element i respektive persons totala psykiska utrustning, vilka förnekas

och därför splittras upp och projiceras in i denna roll. Men kvar står att Beahrs framhäver nödvändigheten av att använda detta mytiska språk.

I en recension av den norske läkaren Roness bok om demonbesättelse framhåller Källstad att man vid sidan av en mer medicinsk modell för beskrivandet måste ta i beaktande den religiösa traditionen och särskilt dess roller. "Det finns, vill jag betona, en kognitiv, inlärningspsykologisk sida i tillägnet av det demonologiska traditionsmönstret. Där motivation föreligger och situationen upplevs emotionellt laddad är förutsättningarna för en verbal programmering mycket stora", skriver Källstad.³⁰

Vi får senare anledning att återkomma till de rollpsykologiska förutsättningarna för besatthets- och exorcistupplevelsen.

Religionspsykologiska konsekvenser

Om vi nu rekapitulerar våra övergripande problem och för dem samman med de iakttagelser vi gjort under genomgången av Mental Imagery-forskningen, ser vi att vi på ett avgörande sätt kan dra nytta av de insikter som forskningsöversikten givit.

Vi har fått ett stöd både av den tidigaste forskningen kring MI och av studier om bildmedvetandet av Silberer, Happich och andra, men framför allt är det de terapeutiskt orienterade teoretikerna såsom Jung, Desoille och Leuner som framhållit att *religiösa element* förekommer i dessa tillstånd. Däremot är det inte klart utsagt på vilket sätt man kommit till dessa slutsatser. Man kan bara antaga att det är mer allmänna, kliniska iakttagelser. För vår del understryker det ytterligare nödvändigheten av att, när vi nu skall gå vidare i den empiriska delen av vår studie, vara metodiskt mer tydlig, så att möjligheten till intersubjektiv kontroll kan ökas.

När det vidare gäller frågan om *besatthetens psykologi*, har vi nu fått en större inblick i föreställningens eller den religiösa traditionens avgörande betydelse. Termer såsom dissociation och multiplicity är ju individualpsykologiska bestämningar, vilka grundar sig i dynamisk teori. Detta är naturligtvis rimligt men här är av vikt att observera Mc Kellers och Beahrs betonande av den omgivande kulturens *tolkning* av ASC. Frågan, ur religionspsykologisk synvinkel, måste naturligtvis vara varför en person som upplever en "sidopersonlighet", just erfar denna avsplittrade del av sitt inre såsom en diabolisk

gestalt från en transcendent värld. Språket måste med andra ord beaktas som avgörande tolkningspotential.

En annan sak, vilken kom fram i en bisats hos Mc Kellar, är att det är terapeutens eget språk, som i sig självt ”skapar denna multipla personlighet”. En patient i ångest söker i terapeutens språkssystem replipunkter för sin oro. Därmed sker en ömsesidig förstärkning av andetron hos den drabbade och exorcismtron hos en pastor.

Det är med andra ord inte bara så att kognitiva mönster tolkar emotiva processer, tvärtom skapar även mönster av kognitiv art en benägenhet att selektivt varsebli sin omvärld och sin egen inre psykofysiska apparat på ett sådant sätt att andetron förstärks.

I nästa avsnitt blir det därför viktigt att studera förhållandet mellan emotion och kognition i besatthetsupplevelsens genes, men att därvid även ta i beaktande vår tidigare tes om besatthetsupplevelsen som en i hypnostermer tolkningsbar upplevelse.

När det vidare gäller frågan om PC och även till en viss del exorcism-”terapin” utifrån populärteologisk synvinkel, är det framför allt de terapeutiska modellerna från Leuner som kan ge oss tolkningsmallar.

Det finns likheter men också skillnader mellan symboldrama och Prayer Counselling. *Likheterna* är slående. Det gäller framför allt det tekniska tillvägagångssättet. Man ber en konfident stänga ögonen, föreställa sig olika personer och skeenden som varit traumatiska, man litar vidare till att de upplevelser som skett under symboldramat skall ha en praktisk läkande verkan på det vardagliga planet. Den fantiserade föreställningen har alltså en förändrande verkan. Så långt kommer man nära symboldramatiker.

Men man *skiljer* sig även på avgörande punkter. För det första betonar Leuner gång på gång att det enbart är psykiatriskt och psykologiskt skolade människor som kan nyttja detta mycket starka och ”potenta” och många gånger ångestväckande medel. Särskilt gäller det på ”Mittel”- och ”Oberstufe”. Leuner och andra använder sig för relativt sent i processen av faktiska gestalter på ett imaginativt plan. De låter som vi sett i stället symbolgestalter (ofta som djur) representera de faktiska, problematiska relationsgestalterna. Detta görs för att ångesten skall kunna doseras på ett mer optimalt sätt, så att man kognitivt kan bearbeta de känslor som därvid uppväcks. Att *brutalt* konfronteras med faktiska konfliktfyllda gestalter i sitt inre kan vara förödande smärtsamt. Till detta kommer att Leuner och andra kliniker

varnar för att terapeuten skall arbeta för aktivt; särskilt menar han att man måste undvika aktivt destruktiva handlingar på ett imaginativt plan. Detta måste vi jämföra med att man i PC inte sällan "klipper av" band, vilka för individen kan ha en, om än neurotisk så dock, stabiliserande funktion.

För det tredje sysslar man både inom "Mittel"- och "Oberstufe", liksom även Desoille och Singer särskilt med att söka få till stånd någon typ av insikt och kognitiv bearbetning, så att det som genomlevs i MI får en förankring i vederbörandes jagstruktur. Bilderna och reminiscensema från regressiva barndomsår etc måste "bearbetas", i Freuds mening bli integrerade i jaget, förstådda, för att en mer varaktig läkning skall kunna ske. Detta gäller all kathartisk behandling, betonad av både hypnos och MI-praktiker.

Det betyder att en exorcist medvetet kan framkalla ett dissocierat tillstånd, och skapar en multipel personlighet dit en mängd jag-främmande stoff projiceras. Denna djävulsföreställning kan naturligtvis suggestivt, på ett förträngande sätt bringas att försvinna från medvetandet.

Men om det är alltför många neurotiska, överdeterminerade faktorer *bakom* de känslor som projiceras in i djävulsföreställningen, "håller suggestionen dem inte stången" utan starka, för individen obegripliga krafter bryter fram. Om då samtidigt det religiösa språket inte kan ge mening åt den situation som individen då upplever uppkommer en *än* större ångest och förmågan att definiera sig i religiösa termer överhuvud kan för alltid eller för lång tid vara förlorad.

Genom inblicken i MI har vi alltså fått en förnyad insikt i betydelsen av att vi beaktar språkets roll vid tolkningen av besatthet, exorcism och Prayer counselling.

I vår nästa avdelning kommer jag att utnyttja dessa resultat dels till att precisera en teori om besattheten dels som styrinstrument när vi försöker tolka våra populärteologier.

Vi lämnar därmed vår teoretiska översikt och går in i det empiriska materialet.

EMPIRISK DEL

Metodiska anmärkningar

Innan jag går till det material som jag samlat in och studerat, vill jag göra några mer generella anmärkningar av metodisk art. Jag kommer att arbeta med olika materialtyper och metodiska angreppssätt. Först de två *experimentella* studierna:

Den *första* studien, som behandlar besatthetsupplevelsen som en interaktion mellan kognition och emotion, grundar sig på en teori som jag brutit ned i hypoteser, vilka sedan operationaliserats. Med dess hjälp har jag velat *pröva* en teori som jag tidigare tentativt har formulerat på grundval av kliniska studier men nu försökt precisera utifrån mer generella hypnoteoretiska linjer.

Den teori som jag haft har alltså styrt det material och framför allt det sätt, varpå jag samlat mitt material. På detta vis har jag naturligtvis konstruerat en konstgjord experimentell betingelse, men jag menar att den är nödvändig om man på ett mer precist sätt skall kunna verifiera eller falsifiera en teori. Naturligtvis "stör" och "styr" undersökningsinstrumentet den verklighet som den avser att belysa. Men detta är ett generellt problem som gäller all experimentell psykologisk forskning. Detta är emellertid ännu alltför litet uppmärksammat i religionspsykologiska sammanhang.

Den *andra* studien vilken behandlar religiösa upplevelser i samband med symboldrama och styrd dagdröm bygger också på experimentellt insamlade data. Men här används en ifrån imagery technique känd metod, symboldrama, enbart i syfte att producera ett material. Däremot är innehållet i detta material och sättet att analysera det, jämföra det, försöka hitta samband mellan olika delar av det m.m., föga, om alls, knutet till någon speciell teoribildning. Detta har naturligtvis att göra med att man ännu enbart observerat *att* religiösa upplevelser rapporteras, men man har ännu inte systematiserat sina

iakttagelser. Det betyder att forskningen här befinner sig på en annan nivå än vid vårt första experiment, varför jag här måste nöja mig med att arbeta nästan enbart *beskrivande* och sorterande och endast tentativt göra mer generella slutsatser.

Den första och andra studien representerar med andra ord olika nivåer i forskningsprocessen. Den första skulle kunna sägas ha nått ”djupare”. Den andra håller sig till ett ”ytligare” plan. Jag skulle snarare vilja framhålla att dessa två olika plan inte går att värdera som mer säkra eller mindre säkra, viktigare eller oviktigare, utan snarare representerar en nödvändig bredd, när man vill studera ett fenomen samtidigt som man befinner sig på olika stadier i forskningsprocessen.

Den andra empiriska avdelningen innefattar *textanalyser*.

Anledningen till att jag fått ty mig till denna materialtyp är framför allt av etisk karaktär. Det har visat sig svårt att få deltaga som ”participant observer”. Min roll som präst och terapeut kunde lätt missuppfattas. Jag har i stället stannat för att analysera två texter. Här använder jag teorier inte i syfte att kontrollera teorins hållbarhet, utan för att psykologiskt tolka och förstå ett religiöst fenomen. Jag använder här teorin som glasögon. Man kan säga att detta verkar konserverande. Jag tillför inte teorin en hållbarhet. Jag får med dess hjälp enbart medel att utskilja psykologiska fenomen i en text, vilket är nog så viktigt. (För en teoretisk fördjupning, se s. 177-180)

Därmed är det tid att gå över till frågan om hypnosen som hjälpmedel vid förståelsen av besatthetens psykologi.

Experimentella studier

IV. Besatthet-posthypnotiskt utlöst ångesttolkning

Bakgrund

I ett par kliniskt inriktade studier av mer tillämpad religionspsykologisk karaktär har jag tidigare redovisat några fall där individer erfarit sig vara påverkade av eller styrda av onda andar.¹ Detta tillstånd har varit av antingen kort eller lång varaktighet.

För att kunna skilja den ångestladdade och traumatiska besatthetsupplevelsen från den, i etnografiska och religionsfenomenologiska sammanhang beskrivna besattheten, har jag drivit tesen att man måste skilja på två typer av besatthetsupplevelse.

Den *tillfälliga* besattheten erfars under en bestämd tidsperiod i ett kultiskt rituellt sammanhang. Den initieras, erfars och avbrytes inom en socio-kulturellt avgränsad grupp. Hit kan vi föra bland andra voodoo-tillståndet. Den *kvardröjande, ångestladdade* besatthetsupplevelsen måste hållas skild från denna första främst därför att individen utanför den sociala och kulturella ram i vilken besatthetsupplevelsen framträder, har en konstant och störande upplevelse av att hysa en ond, främmande personlighet inom sin egen kropp. Denna kvardröjande upplevelse har man observerat i kliniskt-psykiatriska sammanhang. I en studie har jag kritiserat, med utgångspunkt taget i några case-studies, den "mono-genetiska modell" som ofta kommer till uttryck inom medicinen, när man förklarar denna typ av upplevelse som följer av tvångsneuro, schizofreni eller pseudoepilepsi.² I stället har jag hävdad att man måste ta i beaktande den avgörande betydelse som det religiösa referenssystemet har. Det religiösa språket *erbjuds* ju en konfliktfylld gudstjänstdeltagare eller medlem i sekt under starkt suggestiva möten eller riter.

Men *både* den tillfälliga *och* kvardröjande besatthetsupplevelsen har tentativt sökt förstås inte såsom ett fast "tillstånd" utan snarare som en "process" där två huvudsakliga faktorer bringats i samspel: individens intrapsykiska *emotioner*, särskilt sådana som trängts undan medvetandets kontroll och den religiösa traditionens *kognitiva* ramar eller referenssystem för tolkandet av irrationella, starka krafter: den är uttryck för "den Ondes verk", "andars ingripanden" m.m.

I det religiösa referenssystemet finns det med andra ord termer för oförklarliga och framför allt onda krafter. De uttrycks inte i profana termer utan tillskrivs följer av en persons aktiva ingripande, en djävul eller ond ande. På så sätt är "djavul" en *roll* gentemot vilken en människoroll beskrivs i den religiösa traditionen.

Om vi överför denna beskrivning till Sundéns rollteori kan vi säga att människan genom ett referenssystem erbjuds att identifiera sig med en "mot den onde" riktad människoroll. Denna roll beskrivs i traditionsförmedlingen i predikan, i vittnesbörd m.m. När då en människa själv erfar sig såsom kon-

fliktfylld och ångestladdad identifierar hon sig med "den mot den onde" riktade människorollen och den egna ångesten blir då den "trigger" som utlöser både rollövertagandet och rollupptagandet. Individens erfara sig då i kontakt med och har därmed reell erfarenhet av den onde, hon blir med andra ord "besatt".³

Med ett teoretiskt språk: här sker en interaktion mellan individens inre, förträngda känslor, *emotioner* och predikantens vidareförda religiösa traditionsterminologi för ångest och oro, dvs den *kognitiva* bestämningen i form av en *roll*: "besatt av en ond gestalt".

På detta sätt kan man föra samman hypnosteori med Sundéns rollteori men samtidigt anknyta den till ett resonemang om förhållandet mellan språk och emotion.

Människan erbjuds i den momentana besattheten att vara "utom sig", dissociera. Den är en momentan kathartisk erfarenhet. Hon får social sanktion att släppa egokontrollen därför att hon av predikant eller sektledare erbjuds ett referenssystem, i vilket det finns en gestaltande, dramatisk roll, med vars hjälp hon kan utagera sin inre smärta, ondska eller hädelse. Här finns alltså de moment av situation, expektation och interaktion som Sundén beskrivit men de är avgränsade under en kortare tidsrymd.

Men till skillnad från den tillfälliga besatthetsupplevelsen orsakar den kvardröjande besattheten ångest och oro. Det har jag försökt tolka så att den religiösa traditionens tal om irrationella, onda känslor som följer av andars ingripande här icke blott fungerar som "triggers" att utlösa latent oro, utan tillika träffat en neurotisk, överdeterminerad ångestpotential. När då individens får ett språk för att förstå sin ångest bidrar detta språk i sig till ett *starkare* vidhäftande vid denna självtolkning "Jag är besatt". Ur psykoanalytiskt perspektiv har då en "legering" kommit till stånd mellan en förträngd men frambrutande ångest och förträngande tolkning "Jag är under en annans kontroll", vilket i själva verket bidrar till att förstärka jagets förnekande av konfliktens källa. Man kan kalla det en projektion *och* introjektion under utnyttjande av ett religiöst språk.

Jag har emellertid också funnit en annan grupp vilken uttryckt *besatthetsidéer*. Individer som icke säger sig tro på eller förvänta en upplevelse av andar, har månader eller halvår *efter* det att de deltagit i religiösa möten, själva känt sig förföljda av djävlar eller onda andar. En paranoid tendens har utvecklats.

Observationer

Jag har tentativt tolkat den senaste upplevelsen som en typ av posthypnotiskt inducerad suggestion. Jag har observerat följande drag. I ett suggestivt utformat väckelsemöte, vari förkunnaren har beskrivit aggressivitet, ondska, sexualitet och obscena tendenser, hädelser m.m. såsom direkta ingripanden av djävulen, så fungerar dessa traditionens ord såsom posthypnotiska suggestioner. Även om dessa påståenden *då* av en deltagare förnekas eller förlöjligas eller hånas såsom övertro eller vidskepelse, finns de lika fullt kvar hos individen som en latent tolkningspotential.

Detta är förutsättningen. När individen långt *senare* får problem av typen aggressivitet, sexualitet, fantasier om otrohet m.m. så får just dessa emotioner tjäna såsom "triggers" för att utlösa rollövertagandet och rollupptagandet som resulterar i självbestämningen "besatt".

Den kognitiva referensram som predikanten på detta sätt har presenterat under suggestiva förhållanden har så att säga "vilat" inom individen till dess en stark känsla som motsvarar denna nu även uppträder. Då sker ett möte mellan kognition och emotion och följden blir den levande erfarenheten av att vara förföljd, en starkt ångestladdad, dynamisk och dual upplevelse.

Om vi för samman det vi tidigare observerat om hypnosens viktigaste karakteristiska och vad man funnit om väckelsemötet och suggestion med våra egna kliniska iakttagelser och intervjuresultat, finns det en hel del starka likheter mellan hypnosinduktion och religiösa möten av väckelsekaraktär.

Jag frågade mig om det inte är möjligt att betrakta väckelsegudstjänsten med dess pulserande, rytmiska musik, med dess inskränkande av stimuli-flödet, den rytmiska tonen hos predikant och musiker och den intensiva, långdragna koncentrationen hos församling på en enda auditiv och visuell punkt, just såsom en hypnosinducerande process. Är det möjligt att uppfatta predikantens tal om onda andar såsom ett kognitivt mönster, vilket uppammar dissociationsliknande tendenser hos åhörare, men där dissociationen knyts till en multipel personlighet, "den onde"? Är det möjligt att betrakta dessa mönster som delges deltagarna som en form av posthypnotiska suggestioner? Är det vidare möjligt att betrakta inre ångest och emotionell oro som individen långt senare känner såsom en "trigger", vilken utlöser den hypnotiskt inducerade självperceptionen? Är det därför som man erfar ett så starkt tvång av obsessiv kvalitet?

Mina frågor har sedan gått vidare; är det möjligt att operationalisera dessa preliminära hypotetiska antaganden och genomföra ett mer formellt experiment?

För att formalisera dessa övergripande frågeställningar har jag mejslat fram en grundläggande teoretisk ansats.

Jag kommer nu att beskriva mitt experiment men även diskutera problem och uppenbara begränsningar.

Teori

Ett grundläggande teoretiskt antagande är att en individs besatthetsupplevelse psykologiskt sett kan förstås som en *interaktion* mellan ett språkligt *kognitivt* system i vilket ångestladdade, irrationella känslor framställs såsom följer av ett personligt uppfattat djävulsingripande (den religiösa traditionen) och intrapsykologiska dynamiskt känslomässiga kvaliteter (*emotioner*). Besatthetsupplevelsen är därför inte ett *tillstånd* utan måste snarare beskrivas såsom en form av *process*.

Som vi ser kommer detta nära *Mc Kellars* tes: "Obviously the language the therapist uses or encourages has much to do with whether a given case is shapen in direction of multiple personality."⁴

Det religiösa språket är med och "skulpterar" det dissociativa tillstånd som framsuggeras. I rollpsykologin framträder det ytterligare hur den religiösa upplevelsen karakteriseras av just detta dynamiska samband mellan emotiva tillstånd och kognitiv tolkning.

Hypoteser

- (a) En person som under hypnos suggestivt ges en kognitiv struktur eller referensram i vilken ångest och starka känslor beskrivs såsom orsakade av onda andar (C^P) och efter en viss tid utsätts för ett emotionellt negativt laddat stimuli (E) kommer att beskriva sin upplevelse i termer av besatthet. En teknisk-profan tolkning av de starka känslorna kommer att vara mycket låg och den religiöst-mytiska mycket stark. (Grupp 1)

- (b) En person som under hypnos suggestivt ges en kognitiv struktur eller referensram i vilken ångest och starka känslor beskrivs i rent tekniskt-psykologiska termer (C^t) och efter en viss tid utsätts för ett emotionellt laddat stimuli (E) kommer att beskriva sin upplevelse i tekniska kategorier. Den religiöst-mytiska tolkningen kommer att saknas. (Grupp 2)
- (c) En person som under hypnos suggestivt ges C^P men inte E utvecklar en svagare besatthetsupplevelse och den tekniska beskrivningen kommer att vara låg. (Grupp 3)
- (d) En individ som under hypnos suggestivt ges C^t men inte E kommer att beskriva sin upplevelse mycket lik grupp 2. (Grupp 4)
- (e) En individ som under hypnos enbart får E kommer sannolikt att beskriva sin upplevelse i tekniskt profana termer och inte i religiösa. (Grupp 5)

Procedur

En grupp av 100 personer från ett idrottsläger, både män och kvinnor i åldrar från 18-55 fördelades slumpvis i fem mindre grupper på 15 i varje grupp samt i en kontrollgrupp bestående av 25 personer. Den religiösa aktiviteten mättes i en enkel skala från 1-4 och innehöll ett instrument som mätte kyrkogångs-frekvens och frekvens av privat bön. Undersökningslokal var en gymnastiksal. Grupperna möttes inte mellan undersökningstillfällena.

När det gällde de allmänna hypnosinduktionerna använde jag en gruppversion av *Blythe* 1976. Suggestionerna C^P och C^t utformades på ett särskilt sätt som återges i annat sammanhang. Stimuli E var en suggestion om starka känslor kombinerat med ett musikinslag från Verdis Requiem.

Designen på undersökningen i sin helhet framgår av fig. 3.

Grupp a och c hypnotiserades tillsammans och fick C^P kl 09.00. Grupp 2 och 4 hypnotiserades sedan tillsammans och fick C^t kl 10.00. Kl. 14.00 rehypnotiserades grupp a och b och fick då E. Grupp e fick enbart E kl. 14.00. Kl. 15 administrerades ett test i vilket deltagarna kunde instämma eller ta avstånd i en skala från 1-5 i 12 olika påståenden utformade för att operationellt "mäta" graden av besatthetsupplevelse. Denna skala hade alltså konstruerats i

Fig. 3.

Grupp	Kl 09.00	10.00	14.00	15.00
a	CP		E	T
b		C ^t	E	T
c	CP			T
d		C ^t		T
e			E	T
Kontrollgrupp				T

Förkortningar: C^P = Kognitivt mönster "Besatt"
 C^t = Kognitivt mönster "konflikt"
 E = Emotionellt stimuli
 T = Test

syfte att kunna urskilja en teknisk-profan eller religiöst-mystik tolkning av ångestladdade känslor. Den skalan hade i sin tur validerats genom att en grupp av 13 personer som tidigare sökt psykoterapi för besatthetsupplevelse hade högre poäng på denna skala än en kontrollgrupp. De fick med detta instrument skatta hur de upplevt sig under "sin svåra tid". Deras medelvärde låg på 4,7 beträffande besatthetsupplevelse och 1,4 på den tekniska skalan.

Naturligtvis är det ett moraliskt problem om och i så fall hur man under experimentella betingelser skall kunna åstadkomma ett tillstånd som liknar eller ens kommer i närheten av det starkt bestämmande och ångestladdade som en dissociation eller besatthetsupplevelse kan utgöra. Detta är en forskningsetisk fråga. "Idealiskt" hade varit om fp under hypnos kunde ges suggestioner om att när en ångestladdad känsla tillstöter, är det en följd av "djavls eller andars ingripande". När sedan ett emotionellt laddat stimuli uppträder kunde fp ges tillfälle att skatta sin upplevelse. På så sätt kunde man avgöra om ett kognitivt strukturerande mönster givit upphov till tolkningen besatt, dvs ett rolltagande. Men detta är naturligtvis etiskt oförsvarligt. Posthypnotiska suggestioner kan verka skrämmande och tvingande och därför obehagliga. Därför har jag sett mig tvungen att göra två avgörande begränsningar. Jag har formaliserat mina suggestioner och undersökningsinstrument på ett sådant sätt att det framför allt gällt "idén att vara påverkad av en främmande makt eller gestalt". På så sätt finns inte i suggestionen inbyggd en tanke om "den besättandes etiska halt", vilket det naturligtvis gör i religiösa sammanhang.

Men ändå kvarstår den huvudsakliga erfarenheten, att vara föremål för en obegriplig främmande gestalt.

Naturligtvis minskar detta undersökningens tillförlitlighet, men jag menar att det är en etiskt nödvändig begränsning för att överhuvudtaget komma åt ett experimentellt erhållet material kring just besatthetsfenomenet.

I E-suggestionen byggdes in en "desuggerering" genom att jag då framhöll att "när din senare beskriver sina erfarenheter och känslor kommer all din oro att försvinna och du kommer inte att ha några som helst problem med det som du erfarit under dagen". Men naturligtvis har jag personligen mött de som varit inblandade i experimentet och haft samtal och uppföljning.

Resultat

Fig. 4.

	N	Ålder	Rel.	Besatthet	S.D.	Techn.	S.D.
a	15	34.46	1.73	4.81	.16	1.16	.14
b	14	33.07	1.89	1.58	.27	4.08	.29
c	13	32.23	1.65	3.73	.50	1.86	.32
d	15	35.53	3.00	1.42	.33	4.56	.45
e	15	34.15	1.96	2.53	.68	4.45	.31
Cgr	25	34.6	1.92	2.00	.73	4.19	.24

Som vi ser är bortfallet endast tre personer beroende på helt ofullständigt ifyllda testformulär. När det först gäller de fasta måtten så måste vi framhålla att vår studie visserligen är avsedd att vara mer hypotestestande, men grupperna är alltför små för att dra några statistiskt signifikanta slutsatser, därför har resultaten som synes inte genomarbetats med t-test etc.

Vår huvudhypotes tycks bekräftas, både *a* och *c*. C^P och *E* i interaktion tycks utgöra de viktigaste betingelserna för upplevelsen av en stark besatthetsupplevelse. Vi ser ju här de tydliga kumulativa stegen mellan kontrollgruppens 2.00 till grupp *c*:s 3,73 och grupp *a*:s 4,81 på besatthetsskalan. Detta indikerar alltså den avgörande betydelse som kognition-emotion har i interaktion.

Detta stöds ju även av att standardavvikelsen för *e* ligger på .68 och för *c* på .50 och för *a* på .16 (jämför detta med den tekniska tolkningen som har

standardavvikelseerna e : .31, c : .29 och a : .14). Det är alltså väl sammanhållna skattningar.

Hypotesen b tycks relativt korrekt, men hypotesen d och e blev till vår förvåning inte alls verifierade. I stället tycks märkligt nog besatthetstolkningen utgöra en latent tolkningsmöjlighet *även* för sådana som har ett huvudsakligt profant referenssystem. En svag besatthetstolkning tycks vara möjlig även för dem som *inte* fick någon kognitiv struktur alls (2.00). Dessa latent möjligheter att tolka en stark ångestkänsla såsom en påverkan av en ond makt tycks finnas även för dem som inte har någon religiös referensram.

Jämfört med den religiösa tolkningen är den tekniska tolkningen mycket *stabil*; kontrollgruppen: 4.19, d : 4.56 och b : 4.08 vilket inte var förvånande. Men av intresse är att när en kognitiv referensram om *teknisk* tolkning ges under suggestiva betingelser tycks den hålla den religiösa tolkningen "borta". b och d har ju signifikant *lägre* besatthetstolkning jämfört med dem som enbart får E eller kontrollgruppen. Den kognitiva ram som tillhandahålls för tolkandet av inre upplevelser och emotioner har med andra ord en avgörande betydelse för att skapa dispositioner för de sinsemellan olika tolkningarna.

Diskussion

För vi nu samman våra resultat med vår övergripande hypnos- och MI-teoretiska referensram, *stöds* tesen att besatthetsupplevelsen går att beskriva såsom en framkallad upplevelse i likhet med en posthypnotiskt verkande suggestion genom undersökningen.

Däremot måste denna hypnosteoretiska ansats kompletteras med ett betonande av språket eller den religiösa referensramen som hypnotisören tillhandahåller för att posthypnotiskt tolka en ångestupplevelse. Vi kan alltså ge ett klart experimentellt stöd åt Mc Kellar. Om ett tekniskt mönster delges en individ så är den tekniskt-psykologiska förståelsen framträdande, men om ett religiöst mytologiskt mönster förmedlas så präglar detta tolkningen. Generaliserar vi våra iakttagelser från den experimentella nivån till den faktiska, kan vi förstå besattheten som en av en individ suggestivt framskapad dissociation där förträngda element namnges och därmed erfars såsom aktiva personligheter.

Formellt har vi inte utfört ett experiment där referensramen innehållit en ”mot-den-onde-riktad” människoroll såsom är fallet i en religiös traditionsförmedling där talet om andar och djävlar ingår. Däremot har jag formaliserat två typer av ”traditioner”, en teknisk och en religiös. Den senare innehåller betingelser för att kunna erfara en dual relation till ångesten. På detta sätt liknar den en roll beskriven i en religiös text eller tradition. När så signifikant många identifierar sig med denna text och därmed erfar sin ångest som om de levde i *relation* till en person, tyder det på att vår experimentmodell kan ses som en bekräftelse på riktigheten av Sundéns rollteori, men denna gång med diaboliska erfarenheter, vilket skiljer den från *van der Lans* och andras experiment.⁵

I vår senare textanalys kommer vi tillbaka till denna tolkning.

Men till sist är det av intresse att märka att förmågan att tolka ångesten såsom ett *tilltal* av en gestalt tycks vara en möjlighet även för helt sekulariserade människor, och därmed stärks även Sundéns tal om att en religiös och sekundär tolkning av verkligheten tycks kunna så att säga fungera komplementärt till varandra.

En besatthetstolkning utesluter alltså inte en teknisk tolkning. Den gör den i stället bara rätt svag. Det motsatta är även fallet, även för en teknisk tolkning är en religiös sådan en latent möjlighet. Det syns alltså som om den tekniska-profana tolkningen av ångest är så vanlig i ett sekulärt samhälle att den mytiska i dag behöver stöd av ett starkt emotionellt stimuli för att kunna ”tränga undan” den profana.

V. Religiösa upplevelser under symboldrama?

Inledning

I denna avdelning vidgar jag perspektivet på så sätt att jag *inte* främst diskuterar hypnos och MI i förhållande till besatthets- och Prayer Counselling-fenomenet, utan här vill jag återvända till den *grundfråga* som togs upp redan i vår studies inledande avsnitt. Jag diskuterade påståenden man möter i vissa psykoterapeutiska sammanhang, nämligen att människor i behandling med ASC typ hypnos eller symboldrama säger sig ha ”religiösa” eller ”mystiska”

erfarenheter. Man säger med andra ord att religiösa bilder så att säga "spontan" framträder för patienter, vilka i sitt vardagliga liv inte har något med religion att skaffa.

Naturligtvis är detta en mycket vid, intrikat och framför allt svårpreciserad fråga. Samtidigt minns vi att *Coe* redan 1909 hävdade att även icke religiösa individer fick "religiösa upplevelser" under det hypnotiska tillståndet.

Inom mystikforskningen har man emellertid observerat att det kanske går att urskilja en särskild M-faktor, som inte låter sig förklaras såsom en följd av ett särskilt varseblivningssystem.¹ Finns det alltså "spontana" upplevelsekvantiteter, där man "söker" sig en tolkningsram? Blir denna ram för en kristen religiös människa tagen ur det religiösa språket,² medan en religiöst indifferent person uttrycker dessa vaga erfarenheter i mer existentiella termer?

Detta är återigen svåra frågor som i förlängningen kräver noggranna experimentella studier. Men på den nivå vår kunskap just nu befinner sig, i gränslandet mellan Mental Imagery och religionspsykologi, är det nödvändigt att försöka nå något längre än de hittills tämligen tentativa resultat som har presenterats.

Den här avdelningen innehåller därför först en presentation av ett par artiklar och en kritik av dem. Därefter följer beskrivningen av insamlandet av och tolkandet av 23 sessioner med individer, vilka under symboldrama fått uppleva bestigningen av ett "berg". Sist vill jag göra några mer principiella och metodiska anmärkningar.

Tidigare studier

I det föregående avsnittet har vi utnyttjat hypnosens för att skapa betingelser för ett mer teoriprovande studium av besatthetens psykologiska förutsättningar.

Här vill jag utnyttja *symboldrama* såsom en styrd dagdröm för att på så sätt ytterligare bredda det dataunderlag som tidigare har redovisats och som framhållit att just religiösa upplevelser beledsagar föreställningsteknikerna. Men som vi skall se, har man tidigare inte *systematiskt* studerat just detta religionspsykologiskt intressanta fenomen utan bara i förbifarten observerat det *vid sidan av* de mer kliniskt psykoterapeutiska motiven.

Först skall jag redogöra för två studier som särskilt har framhållit att "religiösa upplevelser" aktualiseras under MI och kritiserar därefter några huvudpunkter. Jag vill sedan utifrån dem precisera några frågeställningar och diskutera mig fram till en rimlig metod att lösa några övergripande frågor.

Bestigningen av berget

Bestigningen av berget är den mest "religions-provocerande" av alla inre imagogiska bilder, menar Klaus Thomas.³ Överhuvud är "Berget" en viktig symbol i religionens värld.^{3b} Han skriver detta i en artikel publicerad redan 1967 och han är den ende, så långt vi vet, som ur just religionspsykologisk synvinkel har reflekterat över symboldramats religiösa implikationer. De resultat han visar i sin studie grundas på c:a 1000 hypnossessioner med över 400 patienter.

Thomas använder sig av bilden av en sjö för att leda en fp in i den styrda dagdrömmen: "För ditt inre öga utvecklar sig en bild. – Du föreställer dig att du är på sjöstranden. – Bilden blir tydligare. – Bilden står nu helt klar för dig." Så snart bilden blivit tydlig för fp, fortsätter Thomas: "Du börjar nu gå långsamt och försiktigt, steg för steg, ned i havets djup".

Redan vid denna sjöstrand, menar Thomas, visar sig ett flertal *religiösa upplevelser*: "Sie weisen eine Fülle von Beziehungen zum religiösen Erleben auf und führen oft zu negativen wie positiven Klärungen".

Så kan en pastor se delar av sin församling där. Samme man möter även Kristus där, Kristus sitter på sin tron och förmedlar en djup tröst till denne pastor. En 42-årig katolsk kvinnlig läkare såg sig på väg ned till sjöstranden beledsagad av sin biktfader. Ett flertal andra kunde tydligt varsebli döda ben som låg samlade, något som Thomas menar hör samman med Hes. kap 34.

De viktigaste religiösa erfarenheterna kommer emellertid vid föreställningar om "riktningen uppåt". *Berget reaktiverar religiösa element för individen* och uttrycker dem på ett bildligt plan; "Ihren eigentlichen Wert und ihr Wesen aber erschliessen diese Übungen erst in Verbindung mit der – erstmal von Desoille empfohlenen – richtungsvorstellungen nach oben".

För att åstadkomma denna erfarenhet säger Thomas: "För din inre blick utvecklar sig en bild. Du ser framför dig ett högt berg. Bilden blir tydligare. Bilden står klar för dig. Du stiger nu lugnt steg för steg uppför detta berg, högre och högre upp".

Vid berget urskiljer Thomas dels *ljusupplevelser*. Till dem är ofta kopplad en euforisk eller lyckoliknande känsla. Men dessa upplevelser hör sedan samman med vad Thomas helt ospecificikt kallar en *religiös upplevelse*. På berget säger han att *i stort sett alla*, "fast sämtliche Teilnehmer berichteten von religiösen Erfahrungen im Weitesten Sinne des Wortes".

Där uppe på berget, där han låter sina fp se sig om framträder en förträngd *religiös längtan*: "Eines der Hauptergebnisse dieser Übungen mag darin liegen, dass ausserordentlich viele Verdrängungen religiöse Wünsche, Sehnsuchte und Erlebnisse dabei zutage treten".

Thomas exemplifierar detta genom att återge ett fall där en 31-årig ingenjör ställt sig mycket skeptisk till all religion. När denne under symboldrama såg Jesus hänga på ett kors och säga "Hur länge vill du egentligen dröja med att bestämma dig?" blev han djupt skakad och erinrade sig vid ett senare samtal att han 18 år tidigare velat bli präst. Denna önskan hade han emellertid skjutit ifrån sig. Upplevelsen under symboldramat blev i hans fall den starkaste religiösa upplevelse han någonsin haft.

Ja, mer än 24 personer "berichteten über vergleichbar intensive Begegnungen mit Jesus Christus, die alle Merkmale echten Glaubenserlebens tragen".

Andra återgav upplevelser av Guds godhet, allmakt, skönheten i Guds skapelse, förundran och tacksamhet. Man såg änglar som steg upp och ned på en stege, kände sig som i paradiset, i den himmelska härligheten, såg det gyllene Jerusalem m.m.

Men vägen upp på berget sägs även vara förknippad med *klarhetsupplevelser*, vilka inte sällan är religiöst präglade. Thomas återger fyra fall som "mött" Jesus eller andra gestalter och sedan tagit så stora intryck av dessa gestalter att de faktiskt förändrat sina liv i enlighet med dessa fantasigestalters önskningar.

Samvetsupplevelser kallar Thomas den sista klart avgränsbara upplevelsen. Den framkallas särskilt, menar Thomas, om han ger suggestionen "Du ser dig om till dess du upptäcker en eremit ("Einsiedler") eller en vis man. Du söker ett samtal med denne". Det visar sig då i stort sett alltid att denne man vet besked vid svåra ställningstaganden. Denne fantiserade vise man, har "i överraskande hög grad en klart psykoterapeutisk läkande effekt". Thomas menar sig alltså *klart kunna belägga att religiösa upplevelser framträder just under*

symboldrama. Han sammanfattar därför sina iakttagelser i ett antal punkter av vilka vi nämner några:

- Imagogik möjliggör en inblick i en enskild människas religiösa erfarenhet med ett minimum av medveten kontroll.
- Imagogiken avslöjar att det är extremt sällsynt med verkligt "a-religiösa" människor. Däremot aktualiseras här en förträngd religiös längtan, religiösa minnen eller religiösa problem.
- I imagogiken kan religiösa upplevelser vara starkt förändrade men skildras i ett tydligt symbolspråk.
- Imagogiken visar att det finns djupa troserfarenheter som är oavhängiga av ett medvetet instämmande i, avståndstagande från eller kritisk hållning till den organiserade religiositeten.

Innan vi diskuterar de problem och invändningar som Thomas studie ger anledning till skall vi först vända oss till en helt ny undersökning.

Upplevelsen av centrum

Upplevelsen av centrum menar i stället *Shaeffer* (1979) är den bild som på ett imaginativt plan kan ge "transpersonella" eller "transcenderande religiösa" upplevelser.⁴ Även *Shaeffer* grundar sina påståenden på iakttagelser i klinisk psykoterapeutisk praxis. Han låter sina patienter på ett föreställningsplan vandra in i både vänster och höger hjärnhemisfär och dessutom menar han att man genom att hjälpa patienten att bära eller föra över ting från vänster till höger hemisfär bidrar till en större "holistic experience". Denna förutsätts enligt den psykologiska tradition, till vilken han hör, vara läkande och psykoterapeutiskt verksam. Men särskilt är det i bryggan mellan vänster och höger hemisfär, alltså i corpus callosum, som religiösa upplevelser spontant framträder.

Men *Shaeffer* har gått vidare och för själv in en explicit religiöst präglad föreställning. Han säger: "Be in your center. Above you is a *chapel*, a holy place, a meditationcenter, a temple. Explore it as you wish". Inför man en

sådan föreställning, aktualiseras enligt Schaeffer starkt religiöst präglad material. "A rich variety of transpersonal experiences are felt as the individuals explores freely". Så återger han t.ex. ett fall där en kvinna fann sitt kapell tillstängt och förbommat. Hon blev mycket förvånad när en faun då rörde vid hennes hand och förde henne mot detta kapell. Detta inre andaktsrum blev sedan för henne en källa till tillit och lättnad.

En annan bild som Schaeffer nyttjat ges genom suggestionen: "You feel a *presence* near you, you may see a picture or a statue of an admired figure. Ask the picture or the statue to become visible or ask the figure in the picture to come alive".⁵

På detta sätt är det *många* som möter just religiösa figurer och framför allt: "most find the experience to be rich and meaningful".

Kritik

Om vi kritiskt granskar Thomas och Schaeffers praktik ur religionspsykologisk synvinkel måste vi peka på ett par ting. Men innan dess är det viktigt att vi framhåller att deras resultat, även om de är metodiskt och teoretiskt bristfälliga, måste tas på allvar av en seriös religionsvetenskaplig forskning.

De har visat på ett fält som är alltför litet känt. Därför är kanske deras viktigaste insats att de är forsknings*initierande*. Ur *teoretiskt* perspektiv är det svårt att få klarhet i vad de menar med "religion". Den tycks utgöra en samlande beteckning för fenomen och upplevelser alltifrån mer allmän livsåskådningsmässiga reflexioner till uttalade erfarenheter som beskrivs och tolkas med tydlig religiös terminologi. För Thomas tycks det vara en mer explicit *kristen* referensram som betecknar "religiös" medan Schaeffer rör sig på en mer "allmän" mark.

För vår undersökning är det därför viktigt att vi stipulativt bestämmer oss för vad vi menar att "religiös i vid mening" skall innebära. Denna bestämning får sedan både styra vårt sätt att tolka och presentera våra data.

När det gäller *sättet att insamla* material så vet vi endast att Thomas bygger sina slutsatser på en stor mängd hypnotiska sessioner och att han fått sitt material främst som "sido-effekt" i sitt övriga psykoteraeutiska arbete. Däremot vet vi inte något om antalet personer, omständigheter vid undersökningstillfällena, vilka suggestioner som skapade vilka bilder m.m. Detta gäller

även Schaeffer. Detta säger oss att vi måste arbeta med en mer tydlig metodisk skärpa och klarare ansluta oss till en genomreflekterad *undersökningsmetodik*. När man vidare funderar över hur de nyttjat *teorier*, tycks de båda ha stannat vid ett mer allmänt beskrivande av de fenomen som de iakttagit. Detta verkar rimligt med tanke på hur litet man ännu vet om hithörande fenomen, men samtidigt menar jag att det är av mycket stort värde att klargöra samspelet mellan fl och fp när det gäller *tolkandet* av en bild eller upplevelse såsom just religiös. Vem upplever bilden som religiös? Så långt jag förstår har vi först fp:s *visualiserade föreställning* om en bild av berg, kapell etc under en symboldramatisk session. I denna kan explicit religiösa fenomen typ ett kapell, Jesus, Maria, en ängel, gloria etc, förekomma. Detta måste emellertid hållas skilt från den *tolkning* som vederbörande gör av denna bilds funktion. Om den första bilden i enlighet med teorin är mer *primär*processororienterad, en bildlik "kondensering av affektiva sentiment", är tolkningen, beskrivningen av den upplevelsen i logiska termer ett *sekundär*processfenomen och befinner sig inte på affektiv utan kognitiv nivå. Man rör sig här på en "högre" nivå än den direkta "föreställningen". Man måste därför skilja på den tolkning som görs associativt under sessionen och den tolkning som vederbörande gör under den intervju som *följer på en session*. Denna tolkning är alltså en "intern-tolkning" som vederbörande gör utifrån sin speciella förståelsehorisont och använder sig därmed av den terminologi som vederbörande själv hanterar. Denna måste vidare skiljas ytterligare från den tolkning som fl gör eller *forskaren* gör vid sin analys av materialet i hela dess vidd. Där anknyter han till *sin* teoretiska ram.

På detta sätt kan vi tentativt urskilja åtminstone fyra olika nivåer eller stadier av tolkningsprocessen. I Thomas och Shaeffers arbeten är de tyvärr inte klart redovisade när den tolkning görs som bedöms som "religiös". När vi nu skall gå vidare är det med andra ord viktigt att vi söker oss till en *design* där de experimentella betingelserna hålls konstanta, med en klart definierad induktionsmetod, ett noggrant angivande av antal sessioner, försökspersoner etc och en uttalad gång i undersökningsprocessen. Även begreppet religiös upplevelse och hur den kommer in i undersökningen, dvs vem som bestämmer en upplevelse som religiös, måste göras klart. Det material som vi på så sätt får tillgång till blir naturligtvis ostrukturerat och tolkningen primär och tentativ, men om undersökningsbetingelserna hålles konstanta minskar åtminstone graden av godtycke något och *ökar* möjligheten till insyn och "intersubjektiv kontroll".

Experiment kring berget

Frågeställningar

Mot bakgrund av erfarenheter redovisade under vårt teoretiska avsnitt och utifrån allmänna religionspsykologiska reflexioner vill jag formulera några problem.⁶

1. Framträder i symboldramats imaginativa föreställning om uppstigningen på ett berg "religiösa upplevelser"?
 - a. *Explicit* religiösa kallar jag de bilder eller beskrivningar av känslor som fp ger under eller efter ett symboldrama och där man använder sig av en explicit religiös terminologi ("ande", änglar, "gloria", andakt etc), dvs en rent semantisk bestämning.
 - b. *Existentiella* kallar jag de bilder eller beskrivningar som fp ger och därvid uttrycker sökande efter mening, mål, översikt, livssyn.
 - c. *Mystiska* kallar jag de bilder eller beskrivningar som fp ger och därvid uttrycker upplevelser av enhet, helhet, outsäglighet, intentionsupplevelser och paradoxala uttryck.
2. När beskrivs en bild eller upplevelse under symboldrama såsom religiös? Under det imagogiska tillståndet? Vid senare intervju? Vilket är alltså förhållandet mellan religion som primär- och sekundärprocess?
3. Hur är förhållandet religiös upplevelse och *riktning* (vänster, höger, framåt, bakåt)?
4. I vilket förhållande står de religiösa upplevelserna under symboldramat kring "Berget" och "Kapellet/Den vise mannen-kvinnan/Närvaron till fp:s *egen* upplevelse av sitt religiösa liv?

Den viktigaste frågan är den första. På den kan jag vid vår kunskaps nuvarande nivå blott söka ge ett beskrivande svar. Beträffande problem som handlar om att relatera och jämföra olika data kan jag endast vara mycket tentativ.

Metod och Material

När jag hunnit så långt i mina studier och sökte efter en teoretiskt och metodiskt genomreflektad undersökningsdesign fann jag att man i Sverige, särskilt i Uppsala, arbetat med just hypnos och Mental Imagery under de sista fem åren. Särskilt universitetslektor, psykolog *Susanne Råmonth* har studerat inlevelsebegreppet i anslutning till Tellegen i USA. Hon hade alltså en utarbetad forskningsprocedur, utprövad och kritiskt diskuterad som jag tacksamt kunde ansluta mig till. Av särskilt intresse för mig var att hennes elev, psykolog *Ulf Gustafsson* våren 1982 just genomfört en studie av M.I. "bestigningen av berget", alls inte för att studera religion, men för att studera om berget "upplevs som en symbol för att hantera den egna livssituationen och om utsikten framåt symboliserar fp:s framtidsupplevelse, bakåt – den förflutna tiden, vänster – de intuitiva emotionella funktionerna och höger – de rationella och analytiska funktionerna".

Syftet med hans undersökning var alltså skilt från mitt. Desto *intressantare* tedde det sig därför att närmare penetrera hans material ur min religionsvetenskapliga synvinkel. Låt oss därför se hur han presenterat målet för sin undersökning!

1. Val av fpp: God föreställningsförmåga underlättar undersökningen, och därför väljs fpp som dokumenterar sin förmåga till "bildtänkande" t.ex. i tidigare dagdrömssessioner.
2. Antal försökspersoner, c:a 12.
3. Antal sessioner: En per fp då Leuner ej talat om nödvändigheten av upprepade sessioner för att studera symbolfunktioner. Detta gäller också för diagnos.
4. Försöksledarens funktion är att ge en induktion för standardmotivet berget samt att under sessionen nedteckna materialet och därefter genomföra en strukturerad intervju om fp:s upplevelser.
5. Varje session inleds med induktion för styrd dagdröm.
6. Efter varje session får fp med egna ord berätta om sina upplevelser, samt därefter svara på frågorna i den strukturerade intervjun. Detta nedtecknas ordagrant av försöksledaren.

7. Avslutande frågor och kommentarer.
8. Bearbetning av materialet. Intervjuerna analyseras utifrån de här ovan redovisade teorierna (Leuner m.fl.).
9. Fp:s egen berättelse studeras samt av kompletteringar görs.
10. Resultaten ställs samman.
11. Resultaten diskuteras, ev gemensamma teman beskrivs. Utdrag ur intervjuer och berättelser kan göras för att ytterligare belysa resultaten.

Jag har alltså fått tillgång till ett mycket intressant material. Det består av 12 försöksprotokoll efter 12 sessioner av symboldrama på en grupp religiöst indifferent psykologer (83 s). Detta material är ännu helt obearbetat av Gustafsson, dvs punkt 8-11 har inte genomförts. Det är inte heller publicerat ^{6b}.

Genom att analysera detta psykologmaterial kan vi söka svar på fråga 1, 2 och 3. Däremot kunde inte fråga 4, om hur individer upplever givna religiösa bilder under ett symboldrama, ges svar på i detta material.

I syfte att ställa frågorna 1-3 och för att kunna komplettera med fråga 4 har jag genomfört en egen försöksserie, denna gång med 12 teologer, men med i huvudsak samma procedur som Gustafsson.

1. När det gäller val av fpp har jag emellertid inte kunnat ta hänsyn till tidigare erfarenheter av "bildtänkande" (inom psykologutbildningen ingår obligatoriska övningar i symboldrama eller MI liknande tillstånd), utan jag har slumpvis utvalt 12 teologie studerande vilka alla var kyrkligt aktiva. Ingen av dessa hade erfarenheter av symboldrama. Detta gör att intensiteten i upplevelserna liksom frekvensen av bilder inte blir lika stark i detta material. Om de trots detta erfar religiösa upplevelser talar det för symboldramats "religions-provocerande" funktion.
2. Antalet fp är 12 i paritet med psykologgruppen. En session c:a 1½ timme per person.
3. Fl ger induktion om standardmotivet *Berget* men allra sist införes *Kapell/man-kvinna/Närvaron*. Fl antecknar ordagrant varje yttrande under symboldrama samt svaren på den strukturerade intervjun.

4. Fp ges möjlighet att skriva ned sin upplevelse och sända den till fl direkt efter sessionen.

Eftersom en fp inte önskade sitt material publicerat består teologmaterialet av 11 försöksprotokoll.

När det gäller problemet om religionen under symboldrama såsom en primär eller sekundärprocess har jag valt att kalla faktiska "varseblivningar" (typ se, höra, smaka, gå, göra) under symboldramat som är av religiös karaktär för *primära* (P). Men när man under symboldramat för in frågan "vad påminner det här om", menar jag att man höjer den intellektuella nivån eftersom frågan appellerar till en inte blott iakttagande utan reflekterande bearbetning. Därför kallar jag detta för en *sekundär* upplevelse (S). Vid den efterföljande intervjun befinner man sig på en ännu "högre" reflekterande nivå, eftersom man här söker ord och terminologisk ram för sin upplevelse, psykologerna ofta i existentiella kategorier och teologerna i religiösa termer. Denna kallar jag för en *tertiär* nivå (T).

Innan vi går in på resultaten vill jag först beskriva induktionen:

DAGDRÖMSESSION: Berget (kapellet/den vise mannen/Närvaron)

Du lägger dig så bekvämt som möjligt .. sluter ögonen .. tar ett andetag .. håller andan länge .. och andas ut .. Lägg märke till skillnaden mellan spänning och avslappning. För varje gång du andas ut .. ökar avslappningen allt mer och mer. Du fortsätter att slappna av händerna och armarna .. fullständigt avslappnade och tunga .. du slappnar av musklerna i axlarna .. i nacken .. varje muskel blir avspänd .. avslappnad och tung .. du slappnar av ansiktets muskler .. musklerna i hela huvudet .. Du fortsätter i din egen takt att gå neråt och slappnar av alla muskler i hela kroppen .. musklerna i ryggen .. bröstkorgen .. muskerna i mellangärdet och magen .. en känsla av värme och tyngd börjar sprida sig i hela kroppen .. Du fortsätter att slappna av musklerna i benen och fötterna .. hela kroppen blir tyngre och tyngre .. tyngre och tyngre .. För varje gång du andas ut slappnar du av mer och mer ..

20 sek paus.

Du kan nu föreställa dig att du går fram till en trappa .. den har sju trappsteg. En äng breder ut sig nedanför trappan. Du kan fördjupa avslapp-

ningen ännu mer genom att gå nerför trappan .. jag räknar trappstegen när du går .. Ett .. nerför första trappsteget .. mer och mer avslappnad .. Två .. djupare och djupare. Tre .. djupare avslappnad. Fyra .. ännu djupare. Fem .. djupt .. djupt. Sex .. ännu djupare. Sju .. du går ut på ängen och ser efter hur det ser ut där.

1½ min paus.

Du tar en promenad runt ängen ..
 en bit bort ligger ett berg .. och från ängen finns en stig som leder till berget.
 När du hittat stigen följer du den .. bort mot berget.

1½ min paus.

När du kommit fram .. till foten av berget .. kan du börja ta dig uppför.
 Du bestiger berget .. i din egen takt.

2 min paus.

Var någonstans befinner du dig nu?

(om ej på toppen:)

Vill du fortsätta .. uppför berget?

(om svaret blir nej:)

Vad är det som gör .. att du inte vill fortsätta?

vidare:

Stanna kvar en stund .. där du nu befinner sig. Du kan nu se efter hur det ser ut till höger om dig .. lägg noga märke till allt .. känn efter vilken atmosfär det är ..

om personen vill fortsätta:

Du fortsätter bestigningen .. i din egen takt ..
 och du kan tala om när du kommit så högt du vill gå.

efter att personen talat om när han kommit fram:

Du kan nu se efter hur det ser ut till höger om dig .. lägg noga märke till allt .. känn efter vilken atmosfär det är

1 min paus

Hur ser det ut till höger om dig?

Hur är atmosfären?

Vad påminner det här dig om?

Du kan nu se efter hur det ser ut till vänster om dig .. lägg noga märke till allt .. känn efter vilken atmosfär det är

1 min paus

Hur ser det ut till vänster om dig?

Hur är atmosfären?

Vad påminner det här dig om?

Du kan nu se efter hur det ser ut framför dig . . lägg noga märke

till allt . . känn efter vilken atmosfär det är

1 min paus

Hur ser det ut framför dig?

Vad påminner det här sig om?

Du kan nu se efter hur det ser ut bakom dig . . lägg noga märke

till allt . . känn efter vilken atmosfär det är

1 min paus

Hur ser det ut bakom dig?

Hur är atmosfären?

Vad påminner det här dig om?

[För gruppen teologer tillkom följande:

Du kan nu se dig om. Du lägger märke till ett kapell eller en

liten kyrka där i din närhet lägg noga märke till den . . .

gå närmare den och känn efter vilken atmosfär där finns . . . (1 min)

Kan du beskriva vad du känner och ser . . . (Kompletteringsfråga

”Vad vill du göra?”)

Du kan se dig om. Då lägger du märke till att det finns en äldre

person, en vis man eller kvinna någonstans i din närhet . . . lägg

noga märke till denne . . . gå den till mötes . . . (1 min) Kan du

beskriva den personen, atmosfären och ert möte . . .

(Kompletteringsfråga: ”Vad vill du göra?”)

Om du sätter eller lägger dig vid en bekväm plats kanske du

upplever en *närvaro*. Du kan se en bild eller en staty av den

närvaron . . . (1 min) Låt den bilden bli tydlig och synlig. Lägg

märke till allt vad du ser . .

(Kompletteringsfråga: ”Vad vill du göra?”)]

Du kan nu förbereda dig för att lämna berget . .

och du går tillbaka till ängen . .

Om du vill kan du slå dig ner där

och vila en stund . .

1 min paus

Du börjar nu ställa in dig på att vakna om en liten stund . .

du går fram till trappan . .

jag räknar trappstegen från sju till ett
 när du går uppför . .
 För varje steg känner du dig alltmera utvilad, pigg och vaken . .
 Sju . . mer och mer vaken. Sex . . utvilad och vaken. Fem . . pigg
 och vaken. Fyra . . vaken. Tre . . alltmer utvilad. Två . . pigg och
 vaken. Ett . . helt vaken. Och du sträcker på dig . .

RESULTAT

Det har varit enkelt att uppteckna varje ord som yttrats eftersom man i avslappnat tillstånd talar långsamt och släpigt. De frågor som finns inbyggda i dagdrömsessionen har följts ord för ord.

Teologerna, för vilka symboldrama var en helt ny erfarenhet, uttryckte *samtliga* utanför försökssituationen att dessa bilder gjort ett djupt intryck (somliga hade en förvillande känsla av att de kläder man haft i det imaginativa tillståndet, de blommor man plockat etc skulle finnas i testrummet efteråt). Än viktigare var den djupa religiösa upplevelse de menar att bergserfarenheten gav. De strukturerade frågorna ger enbart schematiserat uttryck åt detta. Därför är det redan här viktigt att påpeka att denna typ av studie måste ses explorativt. Redan under pågående experimentserie lade jag märke till en mängd material som inte kunde fångas med denna design, men som uppenbarligen var av religionspsykologiskt intresse, och som vidare forskning kan precisera.

Materialet på 23 sessioner utgör ett mycket differentierat och mångsidigt textmaterial. Naturligtvis skulle det kunna analyseras med behållning utifrån en strikt psykoanalytisk synpunkt. Inte minst en ortodox freudian skulle där finna en mängd symboliska sekvenser och ännu hellre Jungs tankar om arketypiska symboler har många gånger kommit i tankarna vid analysen av data. Det har alltså varit frestande att gå utanför vårt rent systematiserande och deskriptiva mål och försöka anknyta iakttagelser till någon känd djuppsykologisk teori. I stället har jag medvetet hållit igen med alternativa tolkningsmodeller.

Då detta kunskapsområde är så pass nytt har jag därför begränsat mig till att enbart observera, få en första inblick och blott tentativt föra några mer generella resonemang.

Presentationen av detta material går till så att jag först återger två fullständiga försöksprotokoll, ett ur psykolog- och ett ur teologgruppen. De är rent slumpmässigt utvalda men visar dramats funktion i hela dess komplexitet. Efter en preliminär analys av dessa två, redovisar jag material från de övriga sessionerna i anslutning till våra övergripande stipulerade bestämmingar av begreppet "religiös upplevelse". Därefter gör jag en diskussion av de övriga tre frågorna. Sist sammanfattar jag resultatet av denna experimentserie och diskuterar en del mer principiella frågor av metodisk och teoretisk art.

Alltså, vi ser nu närmare på fp A och fp U:

Två försöksprotokoll

FÖRSÖKSPERSON A (psykolog)

Kommer till toppen av berget

(På frågan "Var befinner du dig just nu?" svarar fp, att han varit på toppen av berget men gått tillbaka en bit ner, ungefär till mitten av berget. Fp går sedan tillbaka till toppen igen.)

De fyra utsikterna:

Höger – från början slätt landskap, lugnt vatten. Sedan växte det upp två granar, och det sprängde fram en man emellan, som sprang upp mot mej på bergets topp. Nu är landskapet lugnt igen, mannen är kvar uppe på toppen tillsammans med mej. Han försöker dra ner mej, men jag står kvar. Han vill dra ner mej för att han inte själv kommer upp, han ligger ner, kan inte röra sej, han vill att jag också ska falla ner. Det är en man utan ansikte. Jag tänker att mej ska du minsann inte dra ner, jag står ännu stadigare på toppen. Nu ser jag att han halkar ner, så jag står kvar ensam igen.

Atmosfär – lugn. Ljus, klar luft. Ser några fåglar, sträcker ut handen, fångar en fågel, den sitter kvar på mitt finger. Växte upp ett annat berg just nu, inte långt bort. Känns som att jag kan sträcka ut handen, röra vid det. Det är ett alldeles runt berg, molnformationen ovan det liknar en gloria. Någon står på berget med en kikare och tittar på mej. Han som står där har en gloria på huvudet. Just nu vände han kikaren bakfram, så att han kikar åt fel håll, tittar in i sej själv i stället.

Påminner – känns som mitt eget sökande, efter en motbild, en spegel, en spegling, i mej själv. Känns som att jag vill finna det religionen kallar gud i mej själv.

Vänster – förstår inte vad det är för former jag ser. Känns som en öronsnäcka, en stor vit, med en tunnel som leder in. En stor vit fågel med flygande hår flyger fram mot den här öronsnäckan. Det är en svanfågel, med kvinnohuvud och långt hår. Den vill undersöka vad som finns i snäckan.

Kommer längst in i snäckan, en dörr öppnar sej, med blå himmel utanför. Svävar liksom i luften. En väldig frihet, bara rymd omkring mej. Ser ingen sol, men det är soligt ändå. En del av mej vill kasta sej ut, men jag håller mej kvar i dörrkarmen. Påminner om bekymmerslösa, soliga sommardagar, utan någonting annat än bara solen och himlen. Samtidigt finns det en väntan någonstans, på något mer, för i längden blir det tomt.

Ser något svart närma sej, en underlig figur närmar sej genom rymden. En alldeles kolsvart fågel som sitter inne i en spiral tittar på mej med stora ögon. Själv är jag alldeles kritvit, det är precis som han vill att vi ska "smälta samman". Han tar med sin svarta vinge och trycker min vita in till sej. Jag ser en gloria över mej, precis som en ängel. Över den här svarta fågeln finns en gråaktig gloria. Nu håller jag om honom också med mina vingar. Känner som att jag vill han ska komma närmare. Ser en vinge i närbild nu, som färgas röd, en vinge som tillhör oss båda två.

Atmosfär – (se ovan)

Påminner – som att om man vågar erkänna det fula, så finns kärleken bakom det.

Framför – en stad, känns som Stockholm på våren. Ser hur solen speglas i fönsterrutorna. Solnedgång. Såg just en fönsterruta med min spegling på, som en skugga. Solen står bakom mej, jag öppnar den här rutan och kliver in i rummet. Först är det kallt och tomt i rummet, sedan ser jag en kudde som jag sätter mej på. Där finns också en kakelugn, och en dörr står på glänt. Är på övervåningen i ett hus. Känns som att jag sitter och väntar på att någon ska komma genom den där halvöppna dörren. Vet egentligen inte vem jag väntar på, en man är det i alla fall. Men det är för tidigt att berätta något om honom.

Atmosfär – lugn. Medan solen sjunker bakom mej känner jag att det blir lite kusligt i hörnen. Lite spöklikt genom dörren.

Påminner – det känns som att jag måste vänta. Men jag vet inte vad som kommer att hända. Är lite rädd också.

Bakom – där ligger han fortfarande och kravlar, han som halkade ner (se höger) på baksidan av berget. Han håller tag om mina tår, men jag låtsas inte se honom. Jag ställer mej med en kikare riktad mot horisonten. Längst bort ser jag stora molnformationer, som liknar blommor, skålformade blommor. Jag tittar närmare, närmare, in i de här blommorna, ser hur det växer och gror, ser på en liten pistill, ser hur den växer.

Landskapet består av en äng, med en massa ståtliga blåklockor som står rakt upp. Bakom ängen finns en aldeles rak mur, och bakom muren finns molnen.

Atmosfär – strikt, värdig. Det är som att alla blåklockor lyssnar andäktigt, de sträcker på sej och lyssnar. Jag tänker att jag måste höra efter ordentligt, vad allt runtomkring vill säga mej. Ser så tydligt, hur allt sträcker på sej, men jag hör det inte.

Känner andäktighet, ett ögonblicks otålighet också, men ruskar av mej det.

Påminner – om naturen i Dalarna och på Gotland. Känns som att allting har någonting att säga.

Berättelser:

Det började med att jag kom ner på ängen, en sädesäng, med väldigt höga ax. Jag själv måste ha varit yngre, eftersom axen nådde ända upp till huvudet på mej. Hade håret i tofsar. Plockade en blomma. Sedan såg jag lite olika blommor i närbild.

Sedan när jag skulle gå mot berget fanns det en väldigt klar, rak väg, som följde bergets kam. Jag kom upp på berget på direkten. Men jag tänkte att jag bör nog ta en annan väg än den här breda vägen, så jag gick ner igen, och klättrade upp från mitten av berget. Där var det mycket brantare, klippigare. Svingade mej över avgrunder, tog mej upp till toppen mer med hjälp av händer än fötter. Jag drog mej upp.

Tittade sedan till höger, där fanns mannen med kikaren. Det underliga var, att när jag varit på vänster sida av berget, med fåglarna, och skulle återvända, kändes det som att jag kom flygande från höger sida.

Framför mej hade jag staden, bakom mej naturen – de två motpolerna. I staden väntade något annat än i naturen. I staden väntade något som kunde vara skrämmande, där kändes också som att jag väntar på en annan

människa, i naturen kändes det som att jag väntar på mej själv, och det var inte alls skrämmande (i naturen).

Kom tillbaka från berget, kändes som att jag var så klar med det, jag ville återvända direkt. (Kommentar: fp skyndade själv på dagdrömmen mot slutet genom att "hoppa över" ängen och be att få gå upp på trappan direkt)

6. Där finns de här utmaningarna. Konstigt, det känns som att höger och vänster sida hade mycket att ge när jag flög bort, bort till ett annat berg. Men när jag står kvar på "mitt" berg så är höger och vänster sida inte mer än den här släta, tråkliga vägen.

Framåt och bakåt finns utmaningarna, ligger närmare min konkreta verklighet. De andra utmaningarna (höger/vänster) finns mer i en tankevärld, är mer abstrakta.

8. Ja. Känner att jag vill hugga tag i verkligheten mycket mer nu. Det har varit en period som jag jobbat mycket med drömmar. Känns som att jag vill överföra det till verkligheten nu. Känns som att fram och bak på berget är verkligheten för mej.

9. Här är det höger och vänster som ger den djupare meningen, men det är när jag kommer en bit bort från berget. Höger, det är de här försöken att spegla mej själv, att bli en hel person. Det uttrycks ganska konkret med kikaren, tycker jag.

Vänster är mer symboliskt. Det svarta och det vita, det onda och det goda, famnar om varann. Det är också en bild av att bli hel.

12. Först, när jag gick upp breda vägen, var det makt, prestationer, styrka. Andra gången, när jag tog den svårare vägen, blev det mer en möjlighet till att lära sej mer – att jag kommit upp till en sådan utkikspunkt, att jag kunde se mer än jag kunde göra på marken.

Det känns som att jag vill finna den punkten (utsiktspunkten) i mig själv, där jag kan samla mej och förstå, en punkt i mej själv där jag får större utblick, för att sedan gå ut i världen.

13. Jodå, nog är det så. Första gången tyckte jag det var mer av ambitionsnivå – jag kastade mej upp. Att handskas med allvarliga livssituationer blev det här mer allvarliga uppstigandet andra gången.

Den breda vägen – känner som att jag fuskar bort mej själv totalt där, känns tomt – att jag gör något bara för prestationens skull, visa vad duktig jag är, i stället för att göra något för att jag verkligen ska göra det.

14. Jo. När jag drömmer om nätterna, så kommer alltid de medvetna aspekterna av mej själv till höger. Det undermedvetna, de okända sidorna av mej själv, kommer från vänster. I den här fantasin är fåglarna till vänster mer drömlika symboler, än mannen med kikaren till höger. Han kändes mer verklig, fast de egentligen uttryckte samma sak – att söka efter helhet.

15. Framåt stämmer med framtiden. Det jag väntar på där, den där människan, de vet jag kommer att komma, men jag vet inte hur det kommer att gestalta sej. Och just att det är i en stad ... det är i verkligheten jag väntar.

Men baksidan, den känns inte som den är mitt förflutna, utan något jag behöver för att komplettera framsidan. På baksidan känns det som att jag fört ner det jag lärde mej till vänster och höger – det andliga – till den verkliga naturen. Det kändes som Dalarna och Gotland.

Jag är spänd på framsidan. Den innebär mycket mer handlingskraft än de andra sidorna. Där känns det som att jag kan påverka mitt öde, där tar jag ansvar själv för vad som sker.

De andra sidorna är mer att lära och lyssna.

FÖRSÖKSPERSON U (teolog)

Kommer upp till toppen på berget.

Berget och de fyra utsikterna

På väg upp till berget ser jag en bäck. Där är en stig som går snett upp efter berget. Jag ser en älg. Det susar lite i träden. Högre upp mot berget försvinner träden lite grann och jag går nu upp mot kalfjället. Det ser brant ut. Men det är inte så farligt. När jag väl gick gick det fint.

Atmosfären är skön. Det är tyst. Lugnt och skönt. Det är som en stor frid. Jag känner mig lugn. Jag har all tid i världen. Det är oändligt på något sätt. Det finns en stig här uppe.

Här uppe växer ljung, inte så mycket träd eller buskar. Det är mjukt och vackert landskap här omkring. Jag såg en råtta som sprang förbi. Men det är bara jag här uppe. Det blåser lite grann. Som korsdrag. Jag har händerna i byxfickorna. Jag står och andas in i den friska luften.

Höger – Där är en viss bebyggelse. Jag ser ett berg med hus efter sidan.

Det är en radiomast där uppe på berget. Jo, en del skog och så många hus.

Atmosfär – Det är kanske dit jag skall gå, kanske jag skall gå den vägen för att... Det är en väg där nere som man kan gå på och jag ser den klart. Men det är alltför brant ditåt.

Påminner – Om att man behöver andra människor, närhet, folk.

Vänster – Berget fortsätter åt det där hållet. Men jag ser ingenting, ser bara himlen ditåt. Det växer mycket litet åt det där hållet.

Atmosfär – Jag vill se närmare. Men det går inte att gå ned. Det är alldeles för brant där. Det är en dal nedanför. Det är som en bred rågåker i skogen. Det är en stor sjö, som inte är så liten en bit härifrån.

Påminner – Nej, jag ser bara . . .

Framför – Nedanför mig är en skreva en bit nedanför berget. Kanske är det en älv eller kanske en väg, man ser så dåligt åt det hållet, sen ser jag fler berg.

Atmosfär – Den är oändlig, det skulle ta flera dagar att gå åt det hållet. Men det är svårt att gå ned i den där skrevan. Långt långt bort kan man se ett annat berg. Men mest är här skog; bara skog. Ogenomträngligt.

Påminner – Ja, om framtiden eller något som man inte ännu vet eller så.

Bakåt – En stor kompakt skog tät full av stora träd.

Atmosfär – Ja, här är ogenomträngligt. Man skulle riva sig om man gick in dit. Där är väldigt väldigt tätt. Men det är som en hoppbakke, en mjuk sal.

Påminner – Inte om något särskilt.

Överhuvudtaget är det en skön atmosfär här, men det är lite farligt att gå fram mot den där klippan. Jag sitter på en stor flat sten. Jag lutar mot en annan sten. Den är rätt vass. Benen är i kors. Jag lutar mig mot ena armbågen. Kopplar av och har det skönt.

Påminner – Ja, allt påminner om ett väldigt lugnt och skönt tillstånd. Känns som när man gjort något ansträngande och äntligen får pusta ut. Det är vilsamt. Man får tillbaka kraftema här uppe. Nu vet jag att jag skall orka igen. Det är som att få kraft ifrån själva berget. Konstigt.

Kapell

Jo, nere till höger kan jag se ett kapell. Jag ser ett smalt torn. Ser taket, om jag reser mig. Det är ett svart tak med vita taklister. Tornet. Det är en liten dörr där. Och en liten terrass utanför kapellet. Bänkar framför. Det är ett tak framför. Det har fyra stolpar. Trädet är rött, det är liggande panel. Vid sidan är ett stort fönster som har en massa smårutor (räknar). Jo, det är 24 små fönsterrutor. Och ett tak ovanför fönstret. Jag går in och går runt där inne. Det är en nyckel först som jag vrider om. Det är som en minikycka. Jag ser fram mot korset. Jag går genom en vestibul. En dörr står öppen. Det är ljus. Högt i tak, men, det är underligt det var inte alls så högt utifrån. Inga målningar är här. Jag ser mot korset. Ett stort kors. Konstigt. Jag har aldrig sett ett så stort kors förut.

Man har tagit ett stort träd och barkat av. Det är enkelt. Det luktar. Breda plankor. Det är nygjort. Det står en "stol". Det är en slags väggfast stol vid ena väggen.

Atmosfären – Det luktar skog här inne också. Det är som att sätta sig i en koja. Det känns väldigt bra med det här korset för att det är så enkelt. Jag har slagit upp kaffet ur en termos. Jag håller upp kaffe. Jag sitter där och tar en klunk. Det blir precis som att bedja. Jag sitter nära det där jättestora korset. Jag kopplar av. Jag hör inte ett enda ljud. Ingenting. Det är som att bedja. Jag ser på det där fönstret. Det verkar ju så dumt och onödigt med alla dessa 24 fönster. Det verkar dumt. Men det är mycket vackert. Taket är mycket, mycket högt och spetsigt om jag nu ser uppåt. Det är precis samma känsla som när jag satt uppe på berget. Jag får vila. Jag var nog väldigt trött, trött. Och här fick jag sitta länge. Det är fint. Men nu är allt över. Det är som jag sov. Och jag nickar mot korset. Jag blev plötsligt så väldigt pigg och vaken. Det är där från korset som jag fått ett slags kraft. Jag går ut.

Den vise mannen/kvinnan

Det är en man. Jag ser en v-ringad tröja och stor mage. Det är som morfar. Bruna byxor. Jo, det är som min morfar som kommer och går där. Han ser glad ut. Han frågar vad jag gör här och jag svarar att jag varit i kapellet en stund. Det tycker han var bra och han sitter och lägger benen i kors. Han håller armbågarna i knäna och funderar vad han skall säga mig. Han reser sig och lägger armarna omkring mina axlar och vill att jag skall följa med honom. Vi går tillsammans nedför stigen varifrån han kom. Han säger ingenting utan håller bara om mig. Men det är konstigt att samtidigt som

jag går nedför berget så är jag kvar där uppe och ser de två försvinna nedför berget. Det var konstigt. Undrar vad han egentligen ville mig?

Närvaro

Jo, jag känner tydligt en närvaro. Jag kan se konturema. Det är som en siluett eller en profil, men egentligen inget ansikte. Det är precis som om någon hade ritat på himlen i molnen. Som när man kan urskilja en människa när man en sommardag ligger och tittar mot himlen. Det är ett glatt ansikte eller som ett leende öga.

Åtmösfären – Det är en känsla av något stort eller gudomligt. Det är skönt att jag ligger så nära allt detta att "så är det". Om jag sträcker ut handen så skulle jag kunna nå det. Det är nära men stort, stort, stort. Det går inte att se hela, utan när man ser en bit så försvinner de andra delarna. Underligt. Men det är skönt, man känner sig så trygg och fridfull som i harmoni med sig själv.

Påminner – Ja, om att ta en kopp kaffe i kyrkan vid korset eller där i närheten. Det är så frisk luft här, vind och inga fåglar. Det är rent och harmoniskt, helt på något sätt.

Frågor

1. Det är ett rätt stort berg. Men ingen skog högst uppe på berget. Det är nog ovanför trädgränser skulle jag tro. Det finns inga buskar där. Annars var det nog som ett vanligt berg uppe i Norrland.

2a. Det är nog jag, men ibland såg jag mig som från sidan och någon gång var jag ju två personer.

2b. Det är mest min egen ålder, utom vid morfar, då kanske jag var yngre.

2c. Jag tyckte inte att man tänkte så mycket.

2d. Att det var rätt spännande vad som skulle hända.

2e. Se vad som händer, allt var som så direkt, det hände saker eftersom och det var bara att följa med.

3. Det var som en skön promenad. Inte speciellt arbetsamt.
4. Ja, det är som när man suttit inne på en föreläsning och så får man gå iväg och vara i fred, och för sig själv.
5. Stigen kändes mjuk och fin, varm och go'. Där uppe var utsikterna vackra. Att kapellet låg där och framför allt att det var ett sånt stort kors kändes fint. Det var precis som att få dit en pusselbit på rätt ställe.
6. Jag såg nästan aldrig åt sidorna. Att gå framåt var nog lite jobbigt men det fanns nog någon möjlighet att ta sig förbi det i alla fall.
7. På toppen, när man nått bergets högsta höjd så kändes det så här att så här är det menat att det skall vara för människan, ingen tid existerar. Det är precis som om man hittar sin rätta plats i tillvaron där uppe. Alla borde få hitta en sån plats. Eller vara på ett sånt här berg.
8. Nej.
9. Det har jag redan svarat på, som i 7.
12. Ja, det är som att man går på en väg och att det i alla fall är någonting i ens liv som står fast. Det är berget. Det känns som att det alltid stått där. Jag kan gå dit. Alla kan gå dit och veta att det kommer alltid att stå fast och ge den där friden och friheten.
13. Jo det handlar nog om religion alltihop. Men det är väl för att jag är troende. Men det är nog en bra bild både berget och kapellet och att ligga så där, och se mot rymden. Det är nog som mitt gudsförhållande.
14. Ja, det där kaffet i kyrkan alldeles intill det där jättestora korset det är som nattvarden. Jag behövde få nån slags kraft och den utgick från korset och även från att få dricka inne i kyrkan. Det kändes så tydligt det här att jag fick en gudomlig kraft.

Preliminär analys av Fp A och Fp U

Hur skall vi karaktärisera *Fp A*:s symboldramatiska upplevelser ur vårt perspektiv?

Ser vi först till *explicit religiös terminologi*, lägger vi märke till uttryck som:

Det är ett alldeles runt berg, molnformationerna liknar en *gloria*. Han som står där har en *gloria* på huvudet (P).

Jag ser en *gloria* över mig, precis som en *ängel* (S).

För A är alltså de explicit religiösa bilderna på en primärprocessnivå, det är inte sekundära tolkningar utan uppenbarligen plastiska bilder som framträder.

Inne i symboldramat finns emellertid tolkningar av de atmosfärer och känslor som dessa bilder väcker och som av fp ges *existentiell* prägel:

Det känns som *mitt eget sökande, efter en motbild, en spegel, en spegling i mig själv*. (S).

eller mystik kvalitet:

Känns som *jag vill finna det religionen kallar Gud i mig själv* (S).

Men framför allt återkommer en primär upplevelse av intentionalitet: någon "vill" något genom detta:

Samtidigt finns det en *väntan* någonstans, på något mer, för i längden blir det tomt (P).

Känns som att jag måste *vänta*. Men jag vet inte vad som kommer att hända (P).

Det är som att alla blåklockor lyssnar andäktigt, de sträcker på sig och lyssnar. Jag tänker att jag måste höra efter ordentligt, *vad allt runtomkring mig vill säga mig* (P).

Känns som att *allting har någonting att säga* (S).

På den tertiära processens plan, dvs när fp A under intervjun reflekterar över bildmaterialets och upplevelsekvaliteternas mening, kan vi nog med rätt benämna A:s upplevelse *existentiell*. Visst var bilder av berget ett slags ambitionsbild i psykoanalytisk anda, men än tydligare aktualiseras för A behovet av mening och överblick:

Det känns som jag vill finna den punkten (utsiktspunkten) i mig själv, där jag kan samla mig och förstå, en punkt i mig själv där jag *får större utblick* för att sedan gå ut i världen (T).

Det är bilden av *att bli en hel* person, en bild av att bli hel – att söka efter helhet (T).

Ja, detta uttrycks sist i explicit religiösa termer

... det andliga ... (T).

Allmänt kan vi säga att av dessa upplevelser är den mystiska, intentionella erfarenheten den tydligaste på primärprocessnivå, däremot är den sekundära bearbetningen i intervjun intellektuellt skiktad och kommer där såsom en *existentialistisk* präglad beskrivning av sökande efter mening, mål etc.

Det tydligast religiösa i vår vida mening hör mer samman med höger sida än de övriga. Alla övriga sidor hör samman med väntan.

Det finns hos fp A ett rätt ymnigt flöde av primärprocessmaterial: bilder och oväntade symboler. Detta har att göra med att denne bedömts såsom särskilt imaginativt begåvad.

Ser vi istället närmare på fp U, är det tydligt (liksom för alla teologer med ett undantag, fp V) att det materialet är mindre fantasispäckat och mer kontrollerat. Det hindrar emellertid inte, enligt Leuner, att man trots detta projicerar in kathatymt emotionellt material i bilderna. Ser vi på explicit religiösa bilder så finns det ingen sådan under själva bergsbestigningen eller bergsbilden. Däremot tillskrivs de både existentiella och mystiska kvaliteter:

Jag har *all tid i världen* (S).

Det är *oändligt* på något sätt (S).

Man får tillbaka krafterna häruppe. Nu vet jag att jag skall orka igen. Det är som att *få en kraft av berget*. Konstigt (S).

De *explicit religiösa* bilderna och upplevelser som tolkas i religiösa termer hör i stället samman med Kapellet och Närvaron. De tycks fungera såsom kristallisationskärnor där de utlöser religiösa upplevelser och beteenden.

Kapellet blir till ett tydligt kapell, där korset framme i koret skapar religiöst beteende och förmedlar en andlig "kraft":

Jag ser mot korset. Konstigt. Jag har aldrig sett ett så stort kors förut. . . (P).

Jag har tagit upp kaffet i en termos. . . Jag sitter där och tar en klunk. Det blir precis som att bedja. . . Det hörs ingenting. Det är som att bedja (P).

Jag nickar mot korset. . . Det är därifrån korset som jag fått *ett slags kraft* (P).

Under kapellupplevelsen finns alltså ingen sekundär reflexion kring existentiella frågor utan här är primärprocesserna framträdande. *Den gamle mannen* har inget särskilt med religion att göra, mer än att han menar det var bra att U varit i kapellet. *Närvaron* däremot ger sekundärt religiösa dimensioner.

Det är en känsla av något stort eller *gudomligt*, det är som någonting fast. Så är det. (S)

Man är i full harmoni med sig själv. (S)

Vid den efterföljande intervjun karaktäriseras emellertid hela bergsupplevelsen framför allt i *existentiella* termer.

Toppen, när man nått bergets högsta topp, då kändes det att så här är det menat att det skall vara för människan. Ingen tid existerar. Det är precis som om *man hittar sin rätta plats i tillvaron* däruppe.

Det är i alla fall *någonting i ens liv som står fast*. Det är berget. Jag kan gå dit. Alla kan gå dit och veta att det alltid kommer att stå fast och ge den där friden och friheten.

Däremot är det Kapellet och Närvaron som tolkas i mer *explicit* religiösa termer.

Men det är nog en bra bild, både berget och kapellet, att ligga så där och se på Närvaron; ja, av mitt gudsförhållande.

Ja, kapell-bilden är egentligen för U ett symboliskt uttryck för en för U central religiös upplevelse, nattvarden:

Det där kaffet i kyrkan alldeles intill korset. Det är som nattvarden. Jag behövde få någon slags kraft och den utgick från korset och även att få dricka inne i kyrkan. Det kändes tydligt det här att jag fick en gudomlig kraft.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att religiösa upplevelser förekommer under symboldrama både för en teologiskt medveten och för en religiöst indifferent individ. Jämförelser är svåra att göra delvis på grund av att psykologen är mer övad i symboldramatik. Men en sak vi urskiljer är att bergsupplevelsen som sådan ges klart existentiell och mystisk prägel för båda, däremot är den religiösa tolkningen av berget inte framträdande. Särskilt för teologen är explicit religiösa upplevelser knutna till bilden av Kapellet och Närvaron. Men till detta skall läggas att U bedömer symboldramat som en god bildlik framställning av sitt religiösa liv.

Psykologmaterialet

Vi vidgar nu synfältet till hela vårt material i dess komplexitet och börjar med psykologerna. Naturligtvis blir det i denna typ av beskrivande analys en relativt godtycklig klassificering av de upplevelser som meddelats av fp. Men i huvudsak kan man relativt väl avgränsa mystiska, religiösa och existentiella upplevelser enligt de kriterier vi har preciserat i vår problemformulering. (Första bokstaven = försöksperson A, B etc., *andra* bokstaven = premiär (P); sekundär (S) eller tertiär (T) nivå.)

Explicit religiös upplevelser

Man kan skilja på faktiska *bilder* av religiös karaktär och religiösa bestämningar av vissa *upplevelse* kvaliteter.

Bilderna är dels en *byggnad*:

Största delen av ängen täcktes av det här gamla templet det var litet skadat i stenarna. Och stenarna var väldigt mjuka, alldeles varma, jag kände på dem. Det var tak på templet. (I, P)

Jag satte mig på de varma stenarna vid trappan till *templet*, det var varmt och skönt (I, P).

Lite längre ned till vänster är min äng, och där ligger ett gammalt *tempel* (I, P).

Dels gestalter:

Änglar (K, P).

Jag ser en ljus ängel, klädd i vitt. Den vill mig något, fast jag vet inte riktigt vad (K, P).

En vacker ängel... men också en symbol för kärlek, för det jag vill ha; värme, ömhet, trygghet (K, P).

Jag såg trappan med dess trappsteg, den gick rätt upp mot himlen. Hela trappan steg uppåt mot *himlen*. Under de sista två stegen var det inte längre en stenfigur eller gudagestalt, då hade han i stället gröna, rejäla gummistövlar som syntes på de sista stegen. Då var det inte så fantastiskt gudomligt längre (H, S).

Men även mer tydliga ting urskiljes:

En fågel... som vill att vi skall smälta samman. Jag ser en gloria över mig, precis som en *ängel*... Nu håller jag honom med mina vingar (A, P).

Det är ett alldeles runt berg, molnformationen ovan det liknar en *gloria*... Han som står där har en *gloria* på huvudet (A, P).

Beskrivningen av de *stämningskvaliteter* som uppstår under symboldramat är i följande fall kopplade till en explicit religiös terminologi.

Känner *andäktigheten* (A, P).

Hela min *religiösa* uppföstran har jag stoppat i en påse, jag orkar inte ägna mig åt den. Mycket möjligt att det skulle bli hotfullt, om jag tittade på det, säger i stället att det där är väl ointressant, inget att titta på (E, T).

Stolen är på något sätt *en tro*, en visshet för mig, i att man har funnit det som är viktigt inom en själv, och att man vågar tro på det. Det är viktigt att inte hoppa fram och tillbaka (K, T).

Det *andliga* (A, P).

Känsla av något slags *allmakt* (B, T).

Som vi skall se senare i vårt översiktsdiagram, märker vi att det i psykologmaterialet inte är särskilt frekvent med uttalat religiös terminologi varken i primär, sekundär eller tertiär mening. Snarare är det en klar övervikt av existentiella upplevelser.

Existentiella upplevelser

Bergsupplevelsen aktualiserar existentiella upplevelser i långt högre grad än explicit religiösa. Det kan vara en erfarenhet av att nå *ett mål*.

Känns som likheten att *få ett mål* (B, S)

En känsla av att man på något sätt fullbordat livets väg och *nått målet*. (B, T)

Om livet – Kan känna mig så här, när jag är *hopsamlad*, grundad på något sätt. När jag är splittrad känner jag inte den här fri den (S).

Men lika tydligt är att lugnet ger en möjlighet till *överblick*:

Känns som det symboliserar en *utkikspunkt*, en valmöjlighetemas plats – ett ställe varifrån man kan betrakta resten (G, T).

Berget – en rätt tydlig symbol. För mig står det nog dels för *överblick* och klarhet på något sätt, men ändå också för ambitioner (I, T).

Klarhet, *överblick* – det är väl ett sätt att kunna hantera sig själv och tillvaron (I, T).

Berget ger vidare en känsla av att man inte bara har utan att man bör *söka* ett mål, en mening:

Den är en annan kvalitet, den är innerligare, djupare, tryggare. Det är den känslan jag söker. Jag känner den just nu. Jag kan få den genom att söka den, lära mig känna igen den, våga söka. (F, P).

Det handlar om vad som finns, *vart jag skall*. . . (H, T).

Frågor som ”vart skall jag” är vad det *handlar om*. *Handlar om vad man gör med sig själv*, hur man ser på sig själv (H, T).

På andra sidan berget finns en väg... Den är *livets väg* – det är frihet, trygghet, värme. Skall över berget för att komma dit (K, P).

På jakt efter nyckelord, sanningar, *svaret på gåtan* som skulle släppt mig fri (K, T).

Tryggheten ligger i *att finna en balanspunkt* i alla de här ambivalensema (K, T)

Framåt – visst är de förväntningar – *att hitta vägen* (K, T).

Men av lika stor vikt är även ypplevelsen att berget aktualiserar behovet av att de existentiella frågorna *måste integreras i personligheten*, att de inte får försummas eller slarvas bort:

Det känns som att jag vill finna den punkten i mig själv, där jag kan samla mig och förstå, *en punkt i mig själv där jag får en större utblick*, för att sedan gå ut i världen (A, T).

Apropå stolen så tror jag att det är en stol som finns i alla människor. Jag tror vem som helst kan sätta sig i den. Men den symboliserar inget för mig som jag har upplevt förut. Möjligen kan stolen *symbolisera någon form av essens*, någon identitetsupplevelse (L, T).

Idag tycker jag att jag håller på att få ihop berget så att det blir hela jag – alla aspekter och delar av mig... det blir *plattformen som jag måste bygga och utveckla mig själv på*. Jag tror att berget håller på att bli en symbol för hela den person som jag är och skulle vilja vara (F, T).

I stället låta framtiden vara här och nu. Det är vad jag försöker göra, och det visade berget (F, T).

Visste att det fanns *en skatt* eller någonting där borta i bergen (S).

Känns att det givit mig någonting viktigt, det här. Skulle vilja titta efter själv en gång efteråt, analysera lite mer i efterhand (E, T).

Känns som *mitt eget sökande, efter en motbild*, en spegel, en spegling i mig själv (A, S).

Man måste vidare *ta vara* på möjligheten till eftertanke och inte lämna detta tillstånd obeaktat:

Känns lugnt. På något sätt är det neutralt. Jag kan stå här och titta på huset, det finns ingenting som lockar, inget som stöter bort. Kan stå precis där jag står och känna ro. Som om *jag står på rätt plats* (F., P).

Känner jag måste stanna här ett tag, ingenting som man kan traska förbi bara. Här känns det inte främmande. Men det känns också som det hänt något, en spänning i luften. Nyfikenhet. Jag skulle förlora väldigt mycket om jag inte stannade här, känns det som. Vet inte hur jag skulle hitta hit igen; en slump att jag kom just hit (C, T).

Kan också vara *en livsuppgift* (C, T).

Mystiska upplevelser

Dessa upplevelser är klart mest frekventa och tydliga i vårt psykologmaterial. Här finns en upplevelse av intentionalitet, av förväntan men även av uppgåendet i enheten eller helheten liksom känslor av ett återgående till det förlorade paradiset.

Upplevelsen av att det finns *en dold intention*, att något snart händer eller bör hända urskiljs klart:

Känner mig förväntansfull (C, P).

Det är som att någon dragit andan och håller den. Finns en *förväntan*, det är liksom lite på bristningsgränsen (C, P).

Det känns överkligt, det kommer nog att hända något (C, T).

Känns lite konstlat. Känns som att det skall komma någonting, något slags livsenssens. *Allting väntar*. Allting finns där, men väntar på någonting (B, T).

Känns som allt, *allting har något att säga* (A, S).

Samtidigt finns det en *väntan* någonstans, på något mer, för i längden blir det tomt (A, P).

Känns som jag *vill finna det religionen kallar gud i mig själv* (A, S).

Det känns som jag måste *vänta* (A, P).

Jag tänker att jag måste höra efter ordentligt, *vad allt runtomkring mig vill säga mig* (A, P).

Känns inte som den verkliga världen, känns som att befinna sig i *urtiden*, världens gryning (B, P).

Känns som att *vänta* på någonting (B, P).

Vidare kan man urskilja en del upplevelser av "det rena tillståndet" vilket är omöjligt att fånga i intellektuella kategorier, dvs "ineffability" samtidigt som det är "noetic" (James 1902):

Som ett tillstånd av omedvetenhet, det är bara det tillståndet... jag kunde bara *vara det tillståndet* (T, P).

När jag skulle uppleva det, då fastnade jag i det här mellanläget då *jag bara var ett tillstånd*... Det här tillståndet, det kan ha varit den tiden just innan jag hade ett språk (I, T).

Det är något med min mor – *väldigt tidiga saker*, eftersom jag tänker på det här konstiga tillståndet, som jag inte kan relatera mig i (I, T).

Det började när jag var i Indien. Jag läste Nya Testamentet. Svårt att säga om jag överhuvudtaget är medveten, om det överhuvudtaget finns. En bild eller metafor skulle vara att säga att jag är en tanke och det här en enda stor hjärna. Men det är bara en bild (L, S).

Det som är bakåt symboliserar väl det som finns bakom alla människor. Det är för mig vad som finns för en kristen. Men för mig är det här ingen skäggig farbror, utan en form av insikt – att det finns en ändstation för vad vi kan grunna ut (L, T).

En kravlös självklarhet:

En kamp att våga börja tänka på ett annat sätt – att inte avfärda allt som man förr upplevt som konstigt bara för att man inte känt igen det (P, T).

Här och nu (A, T):

En *hisnande* känsla (D, P).

Får också hisnande känslor, känslor som man kan få när man flyger (D, T).

Lite kyligt, men ändå klart. Skapar en speciell stämning av *klarhet*, av ursprunglighet (I, T).

Rakt fram, det var ett slags känsla av acceptering, "så här är det" ... det bara var (I, T).

Känns väldigt bra att ligga där i vattnet, låta skölja sig – det är som att rena sig. Det påminner om något slags rekreation, om söndagar på något sätt (I, P).

Vill sitta där och tänka lite mer *meditativt* (E, S).

Tror den hör samman med helt kravlösa situationer (R, S).

Uppgåendet i enheten eller helheten följs av klart paradoxala uttrycks-sätt.

Det är lite fråga om en rörelse, snarare om *identifikation*. På något sätt är det som benen på ett bord. En total *oföränderlighet*. Ej förvirring eller kaos, utan något som överhuvudtaget inte är. Varken skrämmande eller glädjande, farligt eller ofarligt (L, S).

Att söka en helhet (A, T).

Känns som att jag vän tar på mig själv (A, S).

Det är de här försöken att spegla mig själv, att bli en hel person. . . en bild av att bli hel (A, T).

Sammansmältningen. . . mellan mina två sidor, harmoni, totala tryggheten (G, T).

Bakåt visste jag inte vad jag skulle finna. Först tyckte jag det var en stjärnhimmel, men den kunde jag inte hålla kvar. Starkaste intrycket var att de inte var något. Berget stupade ned och sedan kom tomheten, som fortsatte under berget. Det som kändes starkast var *att det inte var någonting, men att det ändå finns där* (K, S).

För någon är upplevelsen dessutom kopplad till identitetsfrågan, men även uppnåendet eller delaktigheten i allt skapar hemkänsla:

Bara total förundran (L, S).

På ett djupare plan har det att göra med identitet, tror jag. Känns som de här små ljuspunkterna är olika sätt att *se sin absoluta identitet*. Det svaret är det jag är. Det är inget mystiskt över det hela. *Att kalla det för någon form av religiös upplevelse vore ingen lögn*. På något sätt är det som att de andra landskapen inte skulle existera utan den här tomheten (L, S).

Det kan påminna om något slags upplevelse av tidsmässighet. Kan ha att göra med någon form av identitetsupplevelse. Jag kan inte säga om jag är havet eller om jag är berget och tittar. Det är liksom ingen större skillnad (L, S).

Bakåt – det går inte att beskriva med emotioner. Det är bortom känslorna. Enda rimliga frågan är ”hur kan det vara så här”, men det går inte att ge svar på. Det inger en känsla av att det alltid funnits där, av att vara *oföränderligt* (L, S).

Känner samtidigt vördnad, känner mig inordnad i ett stort sammanhang... Horisonten (G, P).

Påminner om segling. Känslan av att vara ”hemma”. Jag kan aldrig sätta mig över naturen, utan jag måste samarbeta med den. Seglingen ger en känsla av samhörighet, av tillhörighet – man är på rätt plats i kretsloppet. Upplever ödmjukhet (G, T).

Svårt att säga om jag överhuvudtaget är medveten, om det överhuvudtaget finns. Om man skulle grubbla över det skulle man nog bli ganska galen (A, S).

Ja, även ett vemodigt längtande efter ”the paradise lost” kan urskiljas i vårt psykologmaterial:

Vemodigt, saknad och ensamhetskänslor. Saknaden efter något genuint förgånget. Det finns en renhet i den här saknaden, det här förgångna. Det finns något naturligt, genuint i det, som jag kan känna lockar mig litet också. Det är den här saknaden på något sätt (E, P).

Känns som någonting väldigt nytt, eller någonting väldigt gammalt, som jag aldrig har sett efter om det fanns där. Känns inte ovant (F, S).

Sammanfattning

Sammanfattningsvis och med hänvisning till vår översiktsfigur (fig. 5), konstaterar vi alltså med en vidgning av religionsbegreppet till att omfatta mer existentiella och mystiska upplevelser vi med en viss rätt kan svara ja på vår första fråga. Man menar sig rätt ofta under och efter ett symboldrama i anslutning till den neutrala bilden ”berget” ha religiösa upplevelser trots att ingen av fp är religiöst aktiv. Men när vi kommer till nästa fråga om hur eller på vilken nivå, (primär, sekundär eller tertiär) dessa frågor aktualiseras, kan vi inte alls uttala oss med någon som helst säkerhet utan blott redovisa de tendenser som finns i vårt material. Primärprocessen betyder alltså att fp under symboldramat i själva bilden som man visualiserat har sett eller erfarit ting som man beskrivit i religiösa termer. Sekundär nivå utgörs av sådana tolk-

Fig. 5.

	Psykolog												Teolog											
	Bergét																							
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	V	X	
<i>Höger</i>																								
Relig		p																						
Exist		s					p																	
Mystisk		s	s																				p	
<i>Vänster</i>																								
Relig		p									p			p		s		p	s					
Exist										s									s					
Mystisk		p	s	s		s	s				s													
<i>Framåt</i>																								
Relig										p						p								
Exist			s				s																	
Mystisk																								
<i>Bakåt</i>																								
Relig		s						p	p		s													
Exist											s								s	p		p		
Mystisk							s		p		s								p	p	p			
<i>Intervju</i>																								
Relig		t	t		t						t			t	t	t	t	t		t	t			
Exist		t	t	t	t		t	t	t	t	t	t		t	t	t	t	t		t	t	t	t	
Mystisk		t	t				t		t		t									t				
<i>"Bergét"</i>																								
Relig														s		p			p					
Exist																s		p						
Mystisk														p	p	p	p	p	p					

P = primär
 S = sekundär
 T = tertiär

ningar som fp ger vid frågan "vad påminner det här om" under den symbol-dramatiska sessionen. En tertiär process skulle i detta fall vara ännu högre i abstraktionsgrad, dvs det är den reflekterande beskrivning man gör av sina upplevelser under den efterföljande utfrågningen. En intressant trend är att det på primär nivå enbart finns explicit religiösa ting (tempel m.m.), medan när de skall beskriva dem med sekundärprocessnivåernas språk använder de mer det existentiella och mystiska språkets terminologi. (Rel 6 P och 1 S) Medan man inom Exist har 6 S och 1 P liksom man har Mystik 8 S och 2 P.

Så fort man försöker fånga in sina upplevelsekvaiteter, inte bara i beskrivningen av en katatym bild utan i mer reflekterande termer, *undviker* man det explicit religiösa språket. Däremot är de mystiska och de existentiella språken båda lika framträdande. Kommer man däremot till den efterföljande intervjun är det slående hur en existentiell tolkning av symboldramat med bilden av berget är helt genomgående:

Rel 4 T, Exist 10 T och Mystik 5 T.

Det verkar som om man i den direkta symboldramatiska sessionen kan uppleva ting som i primärprocessnivå hör samman med explicit religiösa termer, medan man under frågan "Vad påminner det här om" mer tyr sig till mystiska kategorier (9 S och 2 P) och i den efterföljande beskrivningen förs upplevelserna under symboldramat samman med en existentialistisk tolkning (10 Exist, 4 Rel och 5 Myst). Om vi mycket tentativt skulle diskutera dessa resultat kan vi kanske förmoda att det är en följd av en språklig process. En psykolog som ej har religiöst förflutet uttrycker sig mer tentativt, men uppenbarligen aktualiseras sentiment som vi kan kalla "religiösa" i Holms, Arieti eller andra mystik- eller kreativetsforskares mening. En tanke som vi mött i MI diskussionen var att religiösa upplevelser mer skulle ha med vänster hemisfär att göra, där skulle holistiska och symboliska, icke-exakta och även mytiska och religiösa upplevelser gestaltas. Ser vi närmare på vår figur märker vi att det är en överrepresentation av både rel, exist och mystisk kvalitet just åt vänster sida (Höger 5, Vänster 9, Framåt 3, Bakåt 8). Om vänster står för det omedvetna skulle det kanske stämma eftersom ingen av fpp är religiöst aktiva. Inte desto mindre märks mystiska upplevelser just i denna kolumn. Att så generellt få religiösa upplevelser hör samman med höger, den rationella och framåt, den futerala aspekten är dock betecknande. Är kanske religionen en barndomsreminiscens (Bakåt 8!).

Naturligtvis måste man för att komma åt detta göra en longitudinell studie där man gör en intern tolkning tillsammans med en fp såsom man gjort i vissa typer av psykoterapiforskning. (Malan 1976).

Av intresse till sist är att Gustafsson på sin fråga om berget symboliserar fp:s ambitionsnivå (I klassisk freudiansk anda) visserligen får många bejakande svar, men att flera *spontant* tolkar det i existentiella termer (A, C, L, S).

Teologmaterialet

Explicit religiös upplevelse

För teologgruppen är referenserna till Gud, gudomligt, andakt etc betydligt större än för teologgruppen. Det gäller naturligtvis främst vid bilderna av Kapellet och Närvaron men även av enbart bilden av berget. Det gäller både upplevelser inne i själva symboldramat och i den efterföljande intervjun. Först några referenser direkt till Gud:

Allt var bara skönt och självklart. Eller *gudomligt* tycker jag (Q, T).

Att gå uppför ett berg eller att vara på ett sånt här berg känns heligt på något sätt. Man erfar någon atmosfär av gudomlig karaktär. Att *Gud* är nära eller att man borde ge sig den möjligheten eller att man borde ge sig upp till sitt berg litet oftare (T, T).

Min inställning till *Gud* och alla yttersta frågor i livet (S, T).

Känslan jag känner häruppe på berget påminner om den känsla jag får när jag tänker på *Gud*. Den känslan kan jag få var jag än befinner mig.

Men även atmosfären karaktäriseras med religiösa uttryck som "Gud":

Påminner om någonting lugnt och fridfullt. Kanske som nattvarden eller när det är som bäst i en *gudstjänst* (O, P).

Frid (M, S).

Det utstrålar kärlek och frid (X, S).

Eller ”andakt”:

Som när man hör på en orgelkonsert och de djupa tonerna brummar. Som när jag ser fram mot ett *altare*. Som att vara i en kyrka där det är varmt och rent. Snön är *andaktsfylld*. (T, S).

Det är som att berget skapar en närhet till skapelsen. Det är mycket enklare och lättare framför allt att kunna erfa *andakt* och gudstjänst. För mig var det en klar religiös upplevelse. Det var som en form av gudstjänst fastän man var alldeles ensam där... (P, T).

Att jag överhuvud taget gick dit var för att se en plats där som var som skapad för *andakt* (P, T).

Allt känns lätt här. Jag hittar en flat sten som jag sätter mig på. Den är gudomligt skön. Känns som någon slags *andakt* (N, R, P).

Påminner om *andakt* (M, S).

Ja, att bara vara på berget kändes gudomligt eller *andligt* på något sätt (R, T).

Men mest var här frid, *andakt*, stillhet och avkoppling (N, T).

Och för några aktualiseras ett religiöst beteende, bön :

Påminner om när jag tänker på eller *beder* till Gud. Det spelar ingen roll var man då finns någonstans (Q, S).

Jag vill stanna kvar här en stund och *bedja* (O, P).

Här uppe kunde jag finna en skön vikoplats där jag kunde sitta och tänka, meditera och *bedja* (O, T).

Endast två fpp ser i en tydlig bild religiösa föremål under bergsupplevelsen:

En bit ovanför berget, jag ser som änglar runtomkring mig. (S, P).

Där ser jag en gammal antik kyrka, nedanför mig på sluttningen. Det var visst därifrån som ljudet kom (S, P).

Jag kan tydligt höra kyrkklockorna som slår. De slår hela tiden och de blandas med en Bach-aria (S, P).

Jag tycker mycket om musiken och kyrkklockorna. Men det är underligt att jag ser ingen kyrka. Hela tiden hör jag bara klockorna (S, P).

Vänster var som en doft av kristen tro, mystik, rökelse (T, T).

Ett genomgående drag för dessa explicit religiösa termer är att de är sekundär- eller framför allt tertiärfenomen, dvs det är det språkbruk som nyttjas vid frågan "Vad påminner det här dig om" och i den efterföljande intervjun speglas upplevelsen i just religiösa termer. Inne isjälva symboldramat skall vi i stället se att det är existentiella och mystikerfarenehter som är framträdande.

Existentiella upplevelser

Så många som åtta av de elva försökspersonerna beskriver sin upplevelse så att den givit dem en unik möjlighet till *överblick* av sitt liv:

Påminner om att vara framme, att få en *överblick* över allting, kunna förstå på något sätt... ett slags väntan (O, S).

Öppning, att få en avgörande *överblick*, så att man kan se och förstå (M, T).

Att se det ofantliga. Men framför allt att få en *överblick* så att man kan se helheten. Mycket som man annars inte kan se framträder ju här på något sätt. Det är meningen (N, T).

Ja, det är en erfarenhet av *överblick*, att se klart och få en helhet, en vy över hela livet (P, T).

Ja, det är fint att få komma fram, att klara av något. Men kanske ändå mer att kunna se sig om, få en *överblick*, se sammanhangen (O, T).

Jag menar att det är symbolen för människans tillfälle att få *skåda livets alla skiftningar i dess helhet*. Eller möjligheten att få göra det (R, T).

Det är en sådan översvallande känsla av att *ha överblick*. Att kunna se hur allt är uppbyggt. Att vara högst uppe (T, S).

Det är en känsla av att det klarar sig, det kommer att ordna upp sig. Allting får en sådan fin distans häruppe, man får som en *överblick* (V, P).

Härifrån har man en utsikt över allting. Här kan man få *överblick* och se hur allt ser ut, se *sammanhanget och meningen* (Q, P).

Men bergsupplevelsen aktualiserar även en känsla av att *ha nått fram*:

När man nått bergets högsta topp, så kändes det så här att här är det menat att det skall vara för människan, ingen tid existerar. *Det är precis som om man hittar sin rätta plats i tillvaron häruppe.* Alla borde få hitta en sådan plats eller vara på ett sådant berg (U, T).

Här uppe har man en klarhet. Det är en känsla av att ha fullbordat allt, av att ha nått målet. Av att vara framme (S, S).

Stenen var viktigast för mig. Att få befinna mig i centrum, *man har som en utsikt åt alla håll.* . . (N, T).

Eller att få insikt om livets mening:

Jo, hela berget eller pyramiden känns som en *symbol* för vishet, andlighet, upphöjdhed, kunskap om den yttersta meningen (R, T).

Ja, det måste vara att *livet* är rätt meingslöst om man inte har någonting att kämpa för eller om man inte har något berg (Q, T).

Ja, det måste väl vara *livet*. Eller tillvaron i stort och meningen med den för mig. Ja, det måste nog vara så (O, T).

Det var fint att kunna urskilja hur allt ligger till egentligen. Man borde oftare se till att man får proportion genom att stanna av och fråga efter meningen med det man gör (T, T).

Mystiska upplevelser

Även för teologerna är den mystiska upplevelsen framträdande, dock alls inte så frekvent som i psykologmaterialet. Psykologernas upplevelse av förväntan, av intentionalitet är här intressant nog helt obefintlig, däremot ser man klart upplevelsen av oändlighet, måttlösheten:

Det var som en direkt erfarenhet av det *oändliga* eller omätliga (R, T).

Det är som något slags *cykliska* tillstånd som hela tiden avlöser varandra (R, P).

Bäst var att vara ovanför toppen. Det märkligaste och mest genomgripande på länge. En slags kosmisk upplösande, ändå gudomlig känsla. Frid eller att vara framme. Nej, det går inte att beskriva (S,,T).

Jag har all tid i världen. Här är *oändligt* på något sätt (U, P).

En inre glädje uppfyller mig, med uppsträckta armar vill jag springa nedför sluttningen ut mot havets inbjudan till oändligheten (R, T).

Och det *ljus* som Klaus Thomas talat om ses i tre fall:

Jag ser ett starkt ljusblått *ljus* som bländar. Men ändå bländar det inte. Det är alldeles bredvid mig. Det är alldeles ljust överallt. Jag ser inget annat än ljuset. Det är som ett öga i mitten. Men jag ser samtidigt inget öga där det skall vara ett (X, P).

Ljuset är så *ljust*. Det känns som jag inte har fast mark under fötterna... Det är som att känna sig buren (M, P).

Lätt är jag och *ljus*. *Som vit*. Samtidigt som jag tror att man inte kan se mig nu. Underligt. (S, P).

Levitationer och paradoxala uttrycksätt:

Jo, jag tror att *jag är en bit ovanför* marken och går omkring. Det är nästan som när man simmar, samtidigt försvinner känslan av att det är mina ben och att det är mina armar. Det är främmande... Som att det inte är jag. Det är något väntande eller förväntan i luften (S, P).

Nu känner jag att *jag också flyger*. Inte så långt ut från klippan och bergstoppen. Man är inte rädd för någonting, utan jag är helt fri (Q, P).

Kände en stor frid eller någonting *mystiskt över att man bara blev som glas eller vatten*. Att man rann ut och inte blev något alls ibland (S, T).

Det finns bara. Som ett mottagande. Här finns en annan tillvaro. Jag behöver inte veta vad. Bara att det finns. Det är nog (M, P).

Samtidigt förmedlas genom berget en *nästan sakramental mystisk "kraft"*:

Samtidigt är det som en andlig dusch. Det känns som att rena sig. Att gå rakt igenom en kristallvit *rening*. Vindarna som blåser går rakt igenom mig och tränger igenom min kropp. Underligt att man kan bli som genomskinlig (T, S).

Man får tillbaka krafterna häruppe. Det är *som att få en kraft ifrån själva berget* (U, S).

Kändes spännande och som en väntan hela tiden (T, T).

Jag tycker om det jag ser och jag känner mig omtyckt tillbaka på något sätt (Q, T).

Sammanfattningsvis och med hänvisning till vår översiktsfigur fig. 5. (sid. 105), kan vi även när det gäller teologerna konstatera att den till synes neutrala bilden "berget" väcker känslor och upplevelsekvaiteter som av fpp tolkas i religiösa kategorier. Av intresse är emellertid att frekvensen av rel. exist. mystiska upplevelser under själva sessionen dock är relativt liten i jämförelse med psykologerna (ca 13 för teologer och 25 för psykologerna). Mystikupplevelsen är genomgående på primärt plan (8 p) medan explicit religiösa primärupplevelser är betydligt färre (4 p). Däremot, i jämförelse med psykologgruppen, är den religiösa tolkningen av bergsupplevelsen vid den efterföljande intervjun klart större än psykologernas 8/11 mot 4/12 för psykologerna. Här är det även intressant att lägga märke till att teologgruppen, trots den relativt frekventa mystikerfarenheterna inne i symboldramat, t.o.m. på primärprocessnivå, ändå *inte* i den senare bearbetningen vid intervjun uttrycker sig i mystiska kategorier.

Om man spekulerar kring anledningen till detta torde man kunna undra om inte det religiösa, kognitiva språket så att säga "tränger undan" det mer direkta *mystiska* språkbruket. De kan inte samtidigt stå konkurrerande med varandra. På annat sätt verkar det vara för det *existentiella* tolkningen eftersom den tydligt kan förekomma parallellt med en mer rent explicit religiös tolkning hos teologgruppen.

När det gäller upplevelsen av *riktning* kan man inte urskilja någon mer uttalad riktning i vårt teologmaterial, möjligen att höger och framåt är underrepresenterat. Däremot är den vänstra riktningens beskrivning klart överrepresenterad, när det gäller de mer tydliga religiösa bilder som vi nu ytterligare skall studera.

Vi kan alltså konstatera att vi även för teologgruppen kan svara ja på frågan om bergsupplevelsen i sig kan anses ha "religion-i-vid-mening-provoce-rande funktion". Vi lämnar därmed det fält där vi i viss mån kunnat jämföra gruppen teologer och psykologer och närmar oss de bilder som suggestivt infördes i symboldramat för gruppen teologer, alltså Kapellet, Mannen/Kvinnan och Närvaron.

Suggestivt givna "religiösa motiv"

Vi har konstaterat att berget framskapar betingelser för upplevelsekvaiteter och bilder som av fp erfares såsom "religiösa". Detta gäller både för vår grupp av psykologer och teologer. Den religiösa tolkningen var dock mer frekvent hos teolog-gruppen.

Teologerna fick ju även bilden Kapell, Vis man-kvinna och Närvaro. Syftet var där att studera huruvida dessa fungerade såsom kristallisationskärnor för fp:s egen religiositet och det som vid dessa bilder symboliskt erfors eller om det beteende som dessa imaginativa bilder utlöste, kunde sägas utgöra en symbolisk representant för fp:s medvetna religiösa liv. Detta är naturligtvis en intrikat fråga, inte minst ur djuppsykologisk synvinkel eftersom bilden trots att inte fp menar den vara en god representant ur dynamisk synvinkel naturligtvis ändå kan vara det. För att komma åt denna process krävs ett långvarigt och inspelat terapiliktande tolkningsförfarande så att man successivt skall kunna urskilja den tolkningsprocess som försiggår i psykodynamisk mening (Malan 1976). Här kan vi i stället endast fenomenologiskt beskriva de bilder som fpp haft och sedan se på det medvetna svar man ger på frågorna kring hur dessa inre bilder symboliserar fpp:s eget religiösa liv.

Jag kommer att saxa några typiska sekvenser ur detta material, som är oerhört rikt och mångfacetterat.

Den vise mannen/visa kvinnan

Då vi ser på den övergripande fig. (5), märker vi att Mannen/Kvinnan är den bild som *minst* aktualiserar en religiös upplevelse. Endast fp M och fp R ser denna i tydliga mystiska kategorier:

Jag urskiljer bara ögon med värme. Jo, det är en man! Det är en sån värme överallt. Vågar man tro detta? Vågar man tro på det? (Vad?) Att den där värmen är för mig. Just för mig? Jag hör, men hör ändå inget. Det går inte uppfatta vad han säger men jag hör tydligt ändå. Underligt. Den här värmen. Den gäller väl inte mig. Men ... Atmosfär – lugn och stark, trygghet. Påminner – Som pappa eller en pappa. Liten är jag, flicka. Men han ser på mig. Jag har aldrig vågat tro det. Jag har aldrig sett det så intensivt klart. Att han ändå såg mig. Ögonen. Hans varma ögon innan han dog.

Värmen. Jag ser dig. Det gäller dig. Att bli sedd. *Att våga tro på att jag är sedd. Av Gud* (M).

I M:s berättelse framträder *paradoxen*, att hon hör men ändå inte hör, att mannen *förmedlar* en kvalitet och att det här sker ett slags fusion mellan fadersbild och gudsuppfattning. Att vara sedd av faderns varma ögon, innan han dog, möjliggör för henne att samtidigt erfara sig som sedd "av Gud".

I M:s symboldrama är mannen mer en tydlig religiös gestalt, en guru:

Bakom kyrkan dyker det upp en man. Hans uppgift är tydligen att fylla på lampan. Han är ärgad och vacker i ansiktet, skön i sin fulhet. Han verkar mild och erfaren. Det kanske är en gammal fiskare. Men nu har han som enda uppgift att fylla på lampan. Han ser på mig med milda ögon. Han verkar vara någon slags mystiker. Han tittar länge på mig. Då känner jag mig naken. Han ser saker som jag annars skulle dölja. Jag frågar om vem han är. Han berättar om sitt fiskarliv. Det är ett hårt liv. Men han har erfart saker som de flesta inte förstår. Han är glad åt att jag lyssnar. Vi sitter i dörröppningen mot havet och jag vill inte gå därifrån. Han vill säga mig en sak, någonting om att jag skall våga gå igenom det där och kunna se allt. Han är så mild, men samtidigt verkar han bestämd. Inte utslätad, han kan markera sig själv. Det känns som att sitta med en *slags guru*. En man som inte teoretiskt lärt sig saker, utan har *erfarenheter av det gudomliga*. Han har lärt sig genom sitt liv.

R och M:s erfarenheter av mannen/kvinnan såsom en andlig religiös gestalt är emellertid undantag (S uppfattar henne som en ockult sibylla). I stort sett alla övriga erfar denna i mer allmänt regressiva termer, typ en mor-mor eller farfar.

Kapellet

Kapellet är i stället den absolut vanligaste bilden för att "aktivera" en religiös upplevelse. Av de 11 fpp så har 6 religiösa och 7 mystiska upplevelser i samband med kapellet. Men vad som är än tydligare är att kapell-bilden för 7 av de elva utlöser någon form av religiöst *beteende*, framför allt bön. Detta material är oerhört komplext, därför väljer jag att här åskådliggöra det sagda med att visa upp ett par exempel.

Jo, det är ett ganska litet kapell, en träkyrka eller lokal. Det är rött och dörren står öppen. (Vad vill du göra?) Jag går in där. Jo, jag går in och sätter mig där. Går in i en bänk. Det är skönt att få vara där. Där framme ser jag ett segerkrucifix. *Jag ber*. Det är som mest ordlösa böner. Mest att "Gud, du vet att jag är här". Det är samma känsla här som ute på berget. Jag *tackar* för att jag får vara här på det här berget. För att jag får ha den här vilostunden. Atmosfär – Här är lugnt, fridfullt. Det är en *andakt*. Men jag tycker det är underligt att jag är ensam här (O).

Av intresse är att inte mindre än fem personer omtalar den stora *likheten* mellan bergsupplevelsen och andaktsupplevelsen. (Det finns med andra ord för somliga fpp ett samband mellan gudsupplevelse i kyrka och i fria luften av typ ljus eller öppenhet etc). Inte minst vanligt är att i altarfönstret se berget utanför. Därmed förmedlas samma krafter utifrån berget in i kyrkan.

Ett annat exempel är följande som är ovanligt i sin taktila och nästan perceptuella tydlighet:

Ja, det är byggt av klippstenar. Stenarna verkar vara tagna från skogen här uppe. Det är ett stenhus som inte är så stort. Det ligger på slutningen mot staden. Ingången är från havssidan. Jag går in där. Det är inga människor. Men här inne ljuder musiken av klosterkörer. Det är någon slags gregoriansk sång. Framme vid altaret brinner en evig låga. Det är tyst och stilla. Det finns inga bänkar. Bara ett jordgolv och många stenar som syns vara framme. (Vad gör du?) Jag sitter och tittar på lampan. Tittar ut genom dörren där jag ser havet. Och jag är glad över att det inte finns någon dörr. Det är skönt att få vara både ute och inne samtidigt. Jag känner mig mycket lycklig och glad. Här finns inga komplicerade saker. Allt är så rent och enkelt. Jag ber inte. Säger ingenting. Jag tar bara emot det som kommer till mig. Det *känns som 23 psalmen: "Du låter min bägre flöda över"*.

Atmosfären – är inte lika varm här inne som uppe på berget. Men det är lagom svalt. Det är behaglig luft som en vallfartskyrka. Kanske munkar har sjungit de sånger som jag kan höra nu.

Man ser tydligt klippblocken som är slipade. Lampan hänger höger om altarstenen. Det är ett kors på väggen bakom altaret. Det är nog gjort utav pinnar som man hittat vid havsstranden för länge sedan. *Här finns ingen som behöver underhållas*. Det är bara lampan som skall fyllas på. Jag sätter mig utanför på trappen, det sluttar brant ned. Jag lägger mig och ser ned mot havet. Det är en sådan frihetskänsla.

Även här urskiljer vi den explicit religiösa tolkningen som ges med hänvisning till psaltarspsalmen 23.

Närvaron

Vad som emellertid är mest slående är att för *alla* fpp är det enkla ordet närvaro något som utlöser ”mystiska” upplevelser av typen uppgående i, delaktighet av etc.

Jag ser utåt rymden. Men ser inget. Men det gör inget. *Jag ser utan att se.* Jag bara tittar och det räcker. Närheten är här.

Atmosfär – omsluten: ”Du omsluter mig på alla sidor och håller mig i den hand”.

Påminner – Stillhet, andakt, gudstjänst (M)

Återigen – här finns, som i psykologmaterialet, det *paradoxala* uttrycket, samtidigt som det inneslutes i en religiös tolkning. ”Du omsluter. . .”

Samma sak, men än tydligare präglad av mystiska kvaliteter finns i R:s skildring där både *levitationen* och *uppgåendet i den andre*, skildras på ett nästan fysiskt sätt.

Jo, det känns som om någonting går runt kroppen. (Visar med händerna.) Snett bakom ryggen så här. Men det finns ingen borte gräns. Det *känns som att man lyfts litet grand* från underlaget. Det är vitt, oändligt vitt, som en slags dimma. Atmosfär – Skönt

Påminner – Finns inga erfarenheter eller känslor nu. Ingenting. Förstår att jag måste ned mot marken. Men den går inte att trycka ned. Det känns som att förenas med detta. Det känns som att huden blir kontrastlös, som att hela kroppen brister.

Bilden försvinner och jag är på marken. Jag sitter och tittar ned mot staden och känner att jag vill gå dit (R).

Det paradoxala framgår även i fp U vilken både säger sig se ett ansikte samtidigt som vederbörande *icke ser* ett ansikte. Även här är harmonin framträdande och även den religiösa tolkningen: ”det är gudomligt”:

Det som tydligast framgår är att de tre bilderna inte i något fall ger anledning till existentiella upplevelser. Återigen kan vi fråga oss om inte de explicit religiösa bilderna "skjuter undan", kanske t.o.m. "ersätter" det existentiella språkbruket och t.o.m. dess upplevelsekvalliteter.

Vidare är vänster sida återigen klart överrepresenterad när det gäller kapellets placering (6 v, 2 h, 1 b).

Kapellet tycks alltså som den mest "religionsprovocerande" bilden eftersom till den knytes inte blott upplevelsemässiga kvaliteter utan även beteenden som utförs inne i den imaginativa bilden. Om beteendet därför är ett tecken på ett slags "djupare" religiositet kan vi tentativt förmoda att kapellet appellerar till fler nivåer än den blott bildlika. Den aktiva eller kreativt *gestaltande* nivån är även framträdande.

Vi är därmed framme vid vårt femte problem, som gällde i vilket förhållande de religiösa föreställningarna under symboldramat står till fp:s egen uppfattning av sitt religiösa liv.

Som vi redan sett i vårt översiktsdiagram är det 11 av 11 som klart *bejakat* överensstämelsen mellan dessa tre bilder och upplevelsen av den egna religiösa uppfattningen. Det är alltså slående att samtliga svarat med ett bejakande av att berget och bilderna klart ansluter till den medvetna religiösa inställningen.

Kapellet – att det var så ljusst, men att jag inte gick in direkt och att det var så oåtkomligt. *Det säger tydligt något om mig* (M).

Den där olustkänslan med kapellet stämmer ganska bra med hur jag upplever teologin... Att det kunde lukta så illa. Jo, *det är klart kopplat till min situation* (N).

Jo, nog är det *knutet till min tro*. Alldeles klart (O).

Kapellets enkelhet är *som min egen enkla tro*... en röd matta på golvet. Stämmer nog med att jag har svårt för liturgiska utvikningar. Och att det var samma stämning i kapellet som utanför betyder nog att jag lika mycket erfar Gud utanför som innanför kyrkans ram (P).

Jo, *kapellet är en bra bild över mitt kristna liv*. Det är enkelt och okomplicerat och att jag ser himlen tvärsigenom altarfönstret har nog att göra med att jag ser det gudomliga lika mycket i natur som i kyrkan (Q).

Åtminstone för mig var det *en bildlik framställning av min inställning till de religiösa frågorna som jag upplever dem just nu*. Det är min egen brottnings med min egen situation (R).

Kapellet tycker jag ganska klart *symboliserar min inställning till kyrka och till tro*, att lågan har slocknat är kanske att jag inte får ut så mycket av det (S).

Jag ser rätt *tydliga paralleller*. Det är en klar bild över vem jag andligt sett är (T).

Det är nog *som mitt gudsförhållande* (U).

Visst har det med mig själv och min tro att göra. *Det var som en film över ens trosliv* (V).

Ja, allt handlar om religion, min egen, allas väg till vishet och tro (X).

Tydligare än så kan det knappast framställas att bilderna under symboldrama upplevs ha en klar motsvarighet till den egna faktiska inställningen till och upplevelsen av det religiösa livet. Det är därmed dags att söka sammanfatta några huvudpunkter och jag vill göra det i anslutning till de övergripande frågorna.

Sammanfattning

Jag har redan flera gånger framhållit att vår studie är av mer explorativ karaktär vilket gör att vi alls inte kan uttala oss slutgiltigt eller med någon möjlighet till generaliseringar om "människan" som upplever symboldrama. Det enda vi kan tala om är de dryga tjugo personer som deltagit. I dessa skildringar framgår det emellertid att

- den symboldramatiska upplevelsen av att bestiga och befinna sig på ett berg skapar explicit religiösa, existentiella och mystiska upplevelser hos ett övervägande antal av både psykolog- och teolog-fpp
- för psykologgruppen (fp A-L) är frekvensen Mystiska upplevelser störst under symboldramasessionen och existentiella upplevelser minst (11 M, 8 R och 6 E)
- för gruppen teologer (fp M-X) är frekvensen mystiska upplevelser under symboldramasessionen mycket nära frekvensen religiösa (8 R, 9 M, 6 E).

Men av än större vikt är förhållandet mellan primär, sekundär och tertiär beskrivning av religiös upplevelse. Det framgår då att

- trots att existentiella upplevelsen inte varit framträdande i varken teolog eller psykologmaterialet så är det denna kategori som främst kommer till uttryck i den efterföljande intervjun
- ”hand i hand” med denna existentiella beskrivning finns emellertid för teologerna en explicit religiös men blott en enda mystisk (10 E, 8 R och 1 M)
- psykologerna är mindre benägna att i den efterföljande intervjun kombinera den existentiella beskrivningen med en religiös eller mystisk, men har trots detta lättare att vid intervjun uttrycka sig i mystiska kategorier än teologgruppen.

Håller vi oss i stället till upplevelsen under symboldrama så tycks

- teologerna uttrycka alla sina mystiska upplevelser på en primärprocessnivå och de religiösa och existentiella mer jämnt förderas mellan primär och sekundärprocesser
- psykologerna däremot i stort sett uttrycka alla sina religiösa upplevelser på en primärprocessnivå (6) men har blott få (2) mystiska upplevelser.

När det gäller riktning och religiös upplevelse kan vi framhålla att

- det i vårt material finns ett samband som tyder på att upplevelse av religion i samband med berget har med vänster sida att skaffa.

Förhållandet mellan de symboliskt bildlika upplevelser som framkommit under det imagogiska tillståndet och en fp:s egen medvetna hållning i religiösa frågor pekar i vårt material på att

- i stort alla i teologgruppen givit uttryck åt ett positivt samband.

Det som kan diskuteras utifrån våra resultat är bland andra problemen varför den mystiska upplevelsen som ju för teologerna är så frekvent på en

primärprocessnivå, är i stort sett borta vid den efterföljande intervjun. "Suger" det religiösa, explicita språket "upp" och undanhåller mer direkta mystiska upplevelser? Men kvar kan vi ändå hålla den grundläggande iakttagelsen av att existentiella frågor av typen överblick, behov av mening och mål, en livs-inriktning etc är klart belagd i vårt material som en följd av att på ett imaginativt plan vandra omkring på ett fantiserat berg.

Naturligtvis måste en undersökning som vår betraktas som preliminär. Metodiskt har den givit upphov till reflexioner över att man med detta förfaringsätt ändå når en blott ytlig nivå. För att kunna kontrollera frågan om explicit och implicit religiositet eller om man med dessa bilder skall kunna skaffa sig en bild av en människas omedvetna livshållning så måste tolkningen vara långt mer individinriktad. Och här menar jag att man bör arbeta vidare i anslutning till exempelvis Malan enligt vilken en tolkning möjliggöres först i en videobandad "longterm therapy".

Man kan ju nämligen ställa sig den starkt kritiska frågan om inte enbart den experimentella situationen, är en så suggestiv miljö att man framskapar de svar hos fp som ens forskningsinriktning implicerar. Detta gäller både beteendevetenskaplig och religionsvetenskaplig forskning. I vårt fall har det delvis kunnat stävjas genom att vi fått tillgång till ett material som är insamlat med helt annat syfte än vårt. Men även där kan man fråga sig om inte frågan "Upplever du berget som en bild av ambition" mer är suggestiv än explorativ. Detta är generella frågor som gäller all undersökningsmetodik med "mjuka data" men de är särskilt i tillämpad religionspsykologi väl värda att reflektera över i ett försök att hålla dem under kontroll.

Jag skulle till slut vilja rikta uppmärksamheten emot frågan om *intentionaliteten*. Det är en avgörande punkt i den rollpsykologiska religionspsykologin att religion är en tolkning av helhetssituationer av intentionell karaktär⁸ med hjälp av ett speciellt mönster, bestående av roller. Där den fromma människan erfar intentionaliteten i upplevelsefältet såsom ett uttryck för Guds ledning eller omsorg, erfar den av profana mönster präglade människan blott slumpens eller ödets nycker. Men kvar står upplevelsen av en intention. I vårt hypnosexperiment kring besattheten såg vi att det förvånande nog var en vanlig erfarenhet att man kunde känna sig påverkad av något(-n). Inne i psykologmaterialet märkte vi att intentionaliteten, att "någon ville något" var framträdande. I Holms studier fanns erfarenheten av en Guds ledning, att intentionaliteten inte var slumpvis utan ett uttryck för en dialog med det man

uppfattar som sin Gud.⁹ Det tyder på att vi här rör oss med likartade psykologiskt iakttagbara upplevelsekvaiteter, men vilka av somliga ges en tolkning av det religiösa språket, något som även jag funnit i min studie av äldre människor.

Att denna intentionalitet så helt försvunnit kan tyda på att det religiösa språksystemet helt "suger upp" eller förmår ge ett mönster, varseblivningsmönster åt denna så att den inte kommer till synes hos religiösa individer utan där i stället ger en direkt erfarenhet av Guds ledning eller omsorg.¹⁰

På detta sätt ser vi återigen hur språket, det kognitiva mönstret interagerar och samspelar med upplevelsekvaiteter och därmed finns även i denna experimentella studie ansatser till en fördjupad förståelse för vår grundtanke om samspel språk – upplevelse eller i modernare termer kognition – emotion.¹¹

Denna studie kan vi kanske kalla grundforskning när det gäller den religiösa upplevelsens struktur och förutsättning. Men tillika har naturligtvis den symboldramatiska sessionen starkt psykoterapeutiska och självårdsmässiga implikationer, vilket inte minst Källstad observerat.¹² Därför måste det te sig intressant att föra samman denna mer teoretiska studie med en kliniskt hållen. Det unika instrument som MI av typen symboldrama utgör kan kanske utnyttjas i självårdens men även i den profana psykoterapins tjänst, för att vi klarare skall kunna se och hjälpa individer med religiös längtan eller problematik.

TEXTANALYSER

IV. Teologi som populärpsykiatri

Ovanstående rubrik kan verka raljerande eller cynisk, men jag vill driva tesen att för somliga predikanter, kristna församlingar och enskilda individer kan demonologin och den därmed tillhörande exorcismen komma att utgöra en slags psykologisk-psykiatrisk teori och terapi. Detsamma kan sägas om Prayer Counselling eller som det ibland kan heta i svenskt språkbruk "Inre helande". De böcker i vilka man återberättar en mängd olika fall av healing eller exorcism blir modellbildande både för de som senare kommer att driva denna "teologiska terapi" och de som själva identifierar sin ångest som följer av onda andars ingrepp eller av synder. Inte minst det sistnämnda har jag personligen kunnat observera i ett antal psykoterapier, men av konfidentiella skäl har jag endast kunnat publicera ett enda fall.¹ De populärt skrivna berättande böckernas återgivande av enskilda människors livsöden, ångest och erfarna befrielse fungerar på samma sätt som den bibliska traditionen, dvs såsom gestaltande texter i vilka enskilda människor kan identifiera sig själva. Därmed kan även genom denna typ av enkel "religiös tradition" ske ett slags rolltagande i religionspsykologisk mening.

Inte minst därför ter det sig av vikt att konfrontera denna populärteologiska, i religiös språkdräkt förklädda psykologiska syn, med de teorier om ASC, typ hypnos och Mental Imagery som vi har presenterat i vårt tidigare teoretiska avsnitt. På ett paradigmatiskt tydligt sätt kommer det där att visa sig hur begrepp som suggestion, åldersregression, men framför allt dissociation, multipel personlighet och andra begrepp ur hypnosteorierna kan appliceras såsom rimliga förståelseinstrument när det gäller besatthets- och exorcistlitteraturen.

På samma sätt visar det sig att Prayer Counselling såsom den beskrivs i en populärt skriven bok har tydliga paralleller framför allt till de psykoterapi-

peutiska system som vi redovisat, framför allt Leuners symboldrama. Men både beträffande Exorcism och Prayer Counselling märker vi att hypnos- och MI-teorierna måste *kompletteras* med ett betonande av det religiösa språkets, mytens eller referenssystemets avgörande betydelse.

De två pocketböcker som jag valt att studera är *Don Basham* Fräls oss ifrån ondo och *Ruth Carter Stapleton* Tro och psykisk hälsa. Båda böckerna är berättande och gestaltande, men framför allt säger sig båda handla om psykiska störningar och hur de skall åtgärdas genom en teologisk metod, *bön* där man utnyttjar en styrd fantasi eller *exorcism* där onda andar framkallas ur individers inre och auktoritativt befallas att lämna de plågade.

Naturligtvis är det ett grundproblem av materialteknisk karaktär att göra psykologiska analyser av händelseförlopp, självbiografiskt stoff etc vilka är nedskrivna långt efter händelser har timat, och är förändrat på grund av det syfte man har med boken ifråga.

Att jag ändå behandlar denna typ av "populärteologier" har framför allt berott på att jag av etiska skäl inte kunnat få tillgång till ett primärmaterial. Samtidigt har jag fått dessa böcker utpekade av de personer som både genomgått Prayer Counselling och exorcism såsom representanter för de sätt att tänka och erfara som dessa tidigare mött. Både Carter och Basham skriver självbiografiskt.

Jag uppfattar därmed både Basham och Carter såsom om de beskrev "sanna" berättelser ur sin erfarenhet. När andra uppfattat dem som valida är det ett skäl för mig att, om än tentativt och föregripande, ändå söka få en viss inblick i dessa "teologiterapiers" psykologiska förutsättningar.

I de två textanalyserna kommer jag att följa respektive boks uppläggning och blanda redovisning av textmaterial med en psykologisk reflexion och tolkning utifrån våra övergripande teoretiska ramar. Detta är med nödvändighet en dialektisk process som successivt "fördjupar" förståelsen. I notsystemet finns en grundligare diskussion av vissa punkter, och först i respektive avdelnings slutsammanfattningar försöker jag föra samman både de psykologiska och psykoterapeutiska iakttagelser som de båda böckerna givit upphov till.

VI. Exorcism som suggestivt "täckande" terapi (Basham)

Boken Fräls oss ifrån ondo av Don Basham innehåller 18 olika kapitel med rubriker såsom "Flyttningen", "Det enögda monstret", "Hur de tar sig in", "Att behålla befrielsen" etc. Den är skriven i en lätt, pratig stil och beskriver hur pastorn i Hillcrest i Toronto, Basham, under en karismatisk väckelse i sin församling mer och mer upplever sig kallad att fungera såsom exorcist. Han får gåvan att "se andar", identifiera dem och dessutom menar han sig ha krafter att "låta dem försvinna i Jesu namn". Boken innehåller med andra ord en personlig berättelse om huvudpersonens utveckling till besatthetstroende, och så småningom mycket anlitad exorcistisk expert. Ur vårt perspektiv är det viktigt att framhålla att boken tillika innehåller noggranna beskrivningar av enskilda personer och deras erfarna exorcism.

Först i de sista 50-talet sidor blir förf. mer teoretisk. Han drar då mer generella slutsatser och ger uppmaningar och råd till exorcister och sådana som erfar andar i sitt inre.

Framväxten av djävulstron

Boken börjar med en beskrivning av hur Basham blivit kallad till att provpredika i Sharon i Pennsylvania. Dit för han den karismatiska väckelsen. Bland annat ser man hur en kvinna erfar sig helbrägdagjord (7, 8). Detta ökade förväntan hos församlingen. Basham är även övertygad om att hans Gud "helat" den lilla dottern Lisa från magkramp (9). Tillbaka i sin hemstad möter han en vän, vars fru var epileptiker. Här kommer en första gång tanken på besatthet:

Låt oss bedja för Irene, föreslog Alice. Earl som satt bredvid sin fru, lade beskyddande sin arm omkring henne, medan vi förenades i bön. Plötsligt började de främmande djurlika tjatrande ljudet som vi kommit att förknippa med Irenes sjukdom att flöda från hennes läppar. Hennes kropp skakade våldsamt och hon sjönk ned mot Earl. Några ögonblick senare lugnade hon sig, och skakningarna upphörde. Hon satte sig upp, och som hastigast trodde jag, att våra böner hade fått henne att snabbt återhämta sig. Sedan såg jag en glödande vrede i hennes ögon, precis som hos ett inburat djur. Det var ett uttryck som jag många, många gånger under åren skulle se hos dem som jag bad med (11).

Denna epileptiska kvinnas anfall, gick alltså över, uppenbarligen spontant. Men den blick som Basham här erfar och som är vanlig vid epileptoida tillstånd ges, och det är viktigt ur vår synpunkt, en tolkning av hans fru senare. Den emotion, starka känslomässiga erfarenhet som Irene gör identifieras, först tentativt, men senare ännu starkare även av Irene själv, såsom en följd av diabolisk påverkan. Vi ser alltså att djävulstron induceras utifrån, först av Alice, sedan hos Basham och till sist tror och *erfar* även Irene att hon är "besatt".

Frun säger nämligen till Basham:

Ikväll fick Irenes uppträdande mig att undra, om inte hennes problem är något mer än... Hon avslutade inte meningen.

- Mer än vad?
- Mer än bara ett fysiskt problem.
- Vad menar du?
- Det vet jag inte säkert, sa hon sakta, men, Don, det där var helt enkelt inte Irene! Under en minut kunde jag faktiskt föreställa mig, att jag såg något annat titta ut ur hennes ögon! (13).

Här antyder Alice alltså att det finns andar, som tagit sig in i Irene och att dessa nu verkar i hennes inre. Men ännu är Basham tvekan. Han lämnar emellertid frågan åt sitt öde, flyttar till sin nya församling där det blir väckelse. Han anklagas för att stifta oro och avundsjuka i sin församling. Han får här höra om Irenes död. Hon har fallit nedför en trappa under ett av sina anfall. Detta gör honom djupt nedstämd.

Han skriver ett långt brev till Irenes man och en depression som är mycket djupgående kommer över honom. När han beskriver den, är den psykologiskt sett närmast att betrakta som en ångestattack:

Det var en känsla av fruktan, av hemsökelse, inre skräck utan verkligt namn. Så länge jag kunde komma ihåg hade detta spöke periodvis stigit upp inom mig. Det som gjorde det särskilt skrämmande var, att jag aldrig visste när det skulle visa sig... Det var odefinierbart, mäktigt och obarmhärtigt och i dess grepp tycktes även de enklaste rutinsaker erfordra enorma kraftansträngningar... Det kunde hålla på några timmar eller några dagar (21).

Han har nu ett antal månader predikat "andlig seger", förträngt sina tvivel, och just därför kommer denna depression. Han har gömt sig bakom en dimridå av arbete och hans egen teologi förtränger svåra och ångestladdade upplevelser.

Ja, till och med i den pastorskrets där han verkade fanns det socialt accepterade lagar för hur förträngningen skulle fungera, något som Basham indirekt visar:

Det var nästan omöjligt för mig att tala om detta särskilt med andra pastorer. Spelets regler fordrade försiktiga "andliga" svar på personliga frågor (27).

I detta sammanhang är det som han åker till en pastorskonferens, där han försöker tala om sin svåra depression och sin förtvivlan. Efter konferensen kommer det fram en man, en predikant från ett konservativt samfund, och säger:

Det problem som du beskrev lät så likt en period som jag gick igenom för några år sedan... Han gjorde ett uppehåll och stirrade allvarligt på mig genom sina glasögon med bågar av metall.

– Vet du vad som visade sig hjälpa mig mer än något annat?

– Det var insikten om att jag hade en personlig fiende... Jag tänker på en andlig motståndare. En fiende i himlarymderna, i Bibeln kallas han Satan... (30).

Vad är det som sker? Den inre, starka känslomässiga ångest som Basham inte kan komma till rätta med, och som psykologiskt kan beskrivas som följder av inre problem, får nu återigen ett namn. Den starka, empiriskt påtagliga erfarenhet av något obegripligt ångestladdat, får nu så att säga ett "ansikte", och blir därmed begripligt.²

Den hjälpande pastorn ger med andra ord ett kognitivt mönster, en verbal representant för detta okända. Men detta förkastar Basham från början.

Väl hemma svalde jag lite mer aspirin och slog mig ned framför TV (30).

Trots att han försöker komma ifrån sin oro genom att titta på gamla TV-filmer, kommer under natten tanken över honom att:

Något tycks ha tagit strupgrepp på församlingen och på mig också (31).

Han börjar ivrigt motarbeta sin oro genom att stiga upp redan kl 5 på morgnarna, allt för att komma tillrätta med sin ångest.

Genom att noggrannare penetrera fallet Stern (38ff) får vi en viss insyn i hur demonologitron utvecklas både hos Basham och hos en av hans konfidenter.

Under en av hans predikningar lyssnar en "fru Stern". Hon har uppenbarligen en del neurotiska problem. Hon upplever sig själv som kallad att i vissa tidpunkter vittna och profetera och gillar inte en mellanhand mellan sig själv och Gud.

Basham ser att hennes gudsförhållande mer och mer utvecklats till ett erotiskt spel, så att när hennes make "försökte röra vid hennes kropp", reagerade hon häftigt emot detta.

En gång talade hon med ett underligt, drömmande uttryck i ansiktet om att hennes gudsförhållande hade blivit så intimt, att det liknade en fysisk kärlekshistoria (39).

Jag hade då antytt för fru Stern att sådana sinnliga upplevelser inte nödvändigtvis kom från Gud. Med det menade jag – vid den tiden – bara att de kanske kom från hennes undermedvetna... (39).

Denna fru Stern hade en mängd profetiska meddelanden vilka hon tvångsmässigt måste få dela med sig i möten och gudstjänster och

Efter detta ringer fru Stern och ber att Basham skall bedja för henne

Be? Vad då för?

Jo, det låter kanske dumt, men jag har haft en sån ryslig känsla på sistone... Det känns som om något försökte hindra mig från att lyda Gud, något... ondskefullt (43).

Basham försöker läsa Rom 7:21-23 för henne utan att det blir någon större framgång. Och i ytterligare fyra dagar ansätter samma fru honom med sina upplevelser av att hon kände sig ansatt, påverkad.

I detta läge börjar Basham mer och mer koncentrera sin bibelläsning till beskrivningen av andar. Ur religionspsykologisk synvinkel kan vi förstå detta så att de upplevelser som han hittills haft och som han tentativt har tolkat som förföljelser av onda andar, vill han nu legitimera i sin tradition. Nu söker han ett mytologiskt mönster i syfte att kunna tolka de ångest-paranoida föreställningar han känner i sitt eget inre och i vissa av sina församlingsbor.

Nu tillkommer vid sidan av en *allmän*, av medmänniskor beskriven Satan-partner-roll, den i *Bibeln* beskrivna motparten till Gud. Att vara fylld av ångest är alltså ett symptom på att man är besatt av en ande. Basham söker statuerande mönster.

Visserligen försöker han momentant att kasta dessa frågor ifrån sig genom att beskriva sina tankar om andar som mytologiska föreställningar från antiken vilka nu ersatts av psykiatriska termer m.m.

I stället koncentrerar han sig på att predika seger och ett överflödande andligt liv.

Det tvångsmässiga predikandet av "seger" kan ses såsom en följd av att alla tendenser till bejakande av svårigheter och fruktan i något annat än religiösa termer förkastas och förträngs. Det bidrar i själva verket till att öka den inre spänningen. Och, mycket riktigt, hans inre flödar ännu en gång över av inre fruktan, en ångestattack kommer:

När jag kände som en tunn, kall hinna över ansiktet, började jag ana svårigheter. Först trodde jag att jag höll på att få en ny attack av fruktan, liknande den som jag fick på sjukhuset. Men det kändes inte på det sättet. Detta var något annat, något mycket värre. Det var såsom om en osynlig kvävande slöja sakta föll över mig, så att jag inte fick luft. Jag kämpade efter andan, jag försökte resa mig upp, men jag var insvept i detta kvävande något, som fanns där. Lungorna drog efter luft, och hjärtat dunkade i halsgropen. Tanken "Du kommer inte undan", kom gång på gång. "Du kommer inte undan". Jag ansträngde mig förtvivlat att ta mig upp från soffan, att vrida mig ur detta kusliga, som slöt sig omkring mig, men jag kunde inte röra benen. Det var otroligt men jag höll på att dö... Jag klamrade mig fast vid medvetandet. Kroppen och sinnet domnade och efter domnandet kändes det, som om varje cell i kroppen piskats av en isande storm. Jag skalv av obehärskad frossa och började kallsveittas... I förtvivlan slog jag armarna runt kroppen och omfamnade mig själv som om jag försökte hålla livet självt kvar inom mig (47).

Denna starka ångestattack återupprepas efter ytterligare en vecka och Basham och hustrun försökte bedja honom fri. Bönen gick till så att han lägger fram allt för Gud och så ber han

Uppenbara för oss vad som pågick. Varför utsattes jag för dessa underliga attacker, nu när mitt personliga förhållande till Gud blivit bättre än någonsin? (48).

Jung skulle kallat det Skuggan som invaderar och attackerar inifrån. Till detta kommer att han alls inte förmått att hjälpa fru Stern.

Basham söker en kognitiv ram. Han läser bibeln och funderar.

Vad eller vem denne Satan än var, var det tydligt att i det skedet hade någonting uppträtt, som motsatte sig Jesu uppdrag. Någonting som försökte tränga sig på honom och förstöra saker och ting, som försökte avleda honom och få honom på avvägar. Jag misstänkte att det var hans mänskliga natur eller släktets kollektiva undermedvetna eller något sorts inflytande – men vad det än var, så hade han fått utstå att hans tjänst angreps precis som min.

Och här kan vi följa *rolltagandet*. Det sker genom att han går in i Jesu roll, och därmed utvecklar en förväntan gentemot skeendet att på samma sätt som Satan drivit sitt spel mot Jesus skulle han nu göra det mot Basham dvs Situation, expektation och interaktion. Förebilden utgör en roll.³

Mitt hjärta hoppade till... Också i detta fall hade han gått före oss för att visa oss vägen. Också i detta avseende skulle han vara förebilden, efter vilken vi skulle forma våra liv (50).

I sin svåra situation har han ett mönster, en varseblivningsberedskap genom vilken han tolkar både den inre ångest han känner och den ångest och oro, särskilt av paranoid förföljelsekaraktär som han erfar i sin församling. Härmed är de två viktigaste förutsättningarna för att en besatthetserfarenhet skall komma till stånd uppfyllda för Basham.

Basham beslutar sig för att göra ett experiment.⁴ Både *situationen* och *expektationen* är nu för handen.

Jag reste mig upp... tänk om jag några dagar eller några veckor skulle uppträda som om det fanns demoner. Utan att försöka göra det begripligt. Exakt följa det bibliska mönstret. Göra precis som Jesus gjorde och se efter (53).

Exorcismen

När nu den inre ångesten effektivt förträngts igen, och samtidigt som han övertagit de roller och den förväntan som bibelns tal om andar beskrivit, så kommer samma fru Stern tillbaka till honom. Denna gång säger hon:

Pastor Basham, det har hänt något som jag inte förstår. Hon gjorde ett uppehåll och tog ett skälvanande andetag. När jag bad i morse, började en röst att tala inuti mig. Jag trodde att det var Gud, därför att det var samma viskande röst, som jag hört förut...

Men i morse började rösten komma med otuktiga propaer. När jag protesterade, började den svära. Den skröt att jag tillhörde den, och sa att jag skulle råka mycket illa ut om jag inte lydde den... Vad skall jag göra jag är så rädd... (54).

Simultant måste vi nu analysera både Bashams egen framväxande andetro och därmed övertygelse om sin exorcistkapacitet, och fru Sterns erfarenheter av "det diaboliska".

Vad som nu sker för Basham är att han här övertar Jesu roll såsom ond- ande-troende och andeutdrivande. Det uppkommer alltså en akut *rollsituation* och *expektation* vilken utlöser en beredskap för *interaktion* med djävulen eller en ond ande.

Så lugnt som mitt bultande hjärta medgav, svarade jag fru Stern: Att döma av vad du sagt, tror jag att vi måste räkna med möjligheten, att det är en ond ande, som plågar dig. Tänk om vi skulle bedja? (55).

Fru Stern betar sig såsom en främmande personlighet hade trängt sig in i hennes inre. Då sker för Basham en konfirmering eller en bekräftelse på att besattheten ändå kanske finns:

Stern slet sig lös, rusade ut ur Bashams hus och sprang över till grannens hus. Där travade hon fram och tillbaka som "ett inburat djur".

Bilar saktade farten. Grannar tittade ut ur sina fönster och stirrade. Jag kunde inget annat än att skaka på huvudet och tänka: Detta är en ond dröm. (55).

Därmed lämnas fru Stern. Hon hade uppenbarligen fått någon typ av förvirring och sändes senare till en psykiater. För Basham ger Sterns beteende en bekräftelse på att andar finns. Men själv funderar Basham över att han ändå nu fått en interaktionell erfarenhet av "den Onde".

Jag hade på något oförklarligt sätt en känsla av att jag inte helt och hållet var inne på fel spår. Det gällde hennes onormala beteende, som modern medicin inte kunde göra något åt, liksom hennes underliga och överdrivna sätt att reagera när jag talade om onda andar... (55).

Vi skall lägga märke till fortsättningen. Särskilt om vi nu sagt att de psykologiska betingelserna för att ett rolltagande nu finns eller i andra termer: emotioner av starkt ångestladdad och jagfrämmande karaktär dissocierade element kommer snart att kunna identifieras med hjälp av det religiösa talet om andar. Därmed sker en omstrukturering av Bashams erfarenhetsfält. Då bekräftas för honom att det inte är "vanlig ångest" han sysslat med utan personliga väsen, inträngda i kroppar, dvs onda andar. Han skriver:

Det kändes, som jag just varit på gränsen till att upptäcka något verkligt och livsförvandlande (56).

Ser vi tillfälligt närmare på fru Stern kan man indirekt betrakta henne såsom en prepsykotiker, där kanske Bashams ord om andar fungerat som en trigger och ytterligare gjort hennes sjukdomsbild i form av paranoia än mer manifest.

Trots att Basham nu försöker bestämma sig för att inte längre syssla med exorcism så inbjuds han att tala vid ett möte veckan efter och blir där ombedd att just utföra en exorcistisk behandling. Och först då ser vi hur besattheten blir en klart interaktionell erfarenhet för honom själv. Samtidigt med exorcismen förstärks hans egen ond-ande övertygelse. De följs med andra ord åt. Låt oss se på den genombrytande upplevelsen. Först vill jag referera och senare diskutera de psykologiska fenomen som jag menar ligger bakom det som här synes ske.

Basham får en uppmaning att bedja för en ”man som var besatt”. Basham mistyckte först, men senare möttes den lokale pastorn, Basham själv och den ”besatte” mannen nere i en källarlokal. Det problem som mannen sade sig erfarva var att han ”trodde sig på väg att förlora fattningsförmågan” (58). Detta är den situation som Basham befinner sig i.

Av intresse är nu att Basham aktivt försöker återerindra sig det mönster som förelåg i bibeln.

Sedan mindes jag något. Innan Jesus tog itu med den våldsamme mannen i gadarenernas land, hade han befallt den ande, som plågade mannen att tala om sitt namn (58).

Här sker alltså en medveten strukturering av Bashams situation. Mannen framför honom var rädd och förvirrad och själv går han nu in i den roll som Jesus spelat. Och därmed är en expektation inne, att mannen skall bete sig i enlighet med de i skriften beskrivna berättelserna.

Enligt bibeln, har de onda andarna namn. Döv, stum ande, Legion och andra namn... eftersom jag kände mig både dum och desperat böjde jag mig över honom och röt med hög röst: –Med Jesu Kristi auktoritet befäller jag dig att tala om vad du heter... (59).

Mannen missuppfattar emellertid Basham och säger bara sitt eget namn. Då fortsätter Basham:

Nej, jag talar till det där som plågar dig. Förstår du? Du menar demonen? Ja, jag menar demonen. Vi vill ta reda på vad det är. Ska vi försöka igen då. Du onde ande som plågar Sam, sa jag med mjukare röst, med Jesu Kristi auktoritet befäller jag dig att tala om för mig vem du är!

Sam gjorde en grimas. Glömska!

All right, du glömskans ande, jag befäller dig att komma ut ur Sam. Sam ryckte till och suckade.

Jag tittade noga på honom ett kort ögonblick, men inget mer hände. Tror du att den farit ut Sam, frågade broder Dawson (den lokale pastorn). Vet inte, kanske.

Låt oss försöka igen, sa jag. Jag upprepade befallningen. Även denna gång tycktes Sam ofrivilligt rycka till lite. Höll verkligen något på att hända? Ännu en gång befällde jag glömskans ande att ge sig av.

Sam darrade till igen. Denna gång kraftigare. Under flera sekunder verkade

det som om han fått något slags anfall. Just som jag började bli rädd, slutade skakningarna. Sedan såg jag något som gjorde mig häpen och som helt förändrade stämningen över det som hände. En osynlig mask tycktes nämligen dras bort från Sams ansikte, och något slags lurande – skulle jag våga säga ”närvaro” – tycktes smälta bort från hans ögon. Det är svårt att precis uttrycka i ord, hur Sam förvandlades. Det var ungefär som om han hade glasögon som förvanskade hans verkliga utseende. De glasögonen togs nu bort. Sam *såg* annorlunda ut... Jag började för första gången på allvar undra om detta var mer än en meningslös ritual (60).

Därefter började Sam tala och det visade sig att han nu kunde minnas de bibelverser som han tidigare inte förmått minnas. Basham var förbluffad.⁵

Även här kan vi simultant följa två processer: Bashams egen utveckling i sin ande-övertygelse, exorcismens förlopp och att dessa för honom hör samman.

För det första sker här en konfirmation. Den roll som han tagit upp ur bibeln, Jesu utdrivande av andar, bekräftas nu när han ser Sam förvandlas och den auktoritativa befallningen faktiskt ger resultat. Detta förstärker hans egen roll såsom varande i kontakt med, i interaktion med en ond ande. Samtidigt stärks hans egen självbestämning som exorcist. Hur fungerar exorcismen?

Ser man så samtidigt på det psykologiska förloppet *mellan* de två ågerande så kommer det mycket nära det som skedde i klassisk tid vid den så kallade ”exorcismus probartivus”, och framför allt när man i hypnos experiment kunnat visa att man genom en enda mycket liten suggestion kunnat skapa eller låta latent dissocierade drag inom en personlighet kunna föras samman till en bestämd personlighet. I detta fall fungerar alltså exorcistens namngivningsprocedur, eller sökande av namn åt denna ångestladdade upplevelse inom Sam som en suggestion vilken ”suger samman” det konfliktartade stoff som Sam har i sitt inre, kanske av tvivel på sin Gud, av hädelsetendenser eller annat som vi inte får veta något om. Hela denna session fungerar såsom både förnekande och förträngande.

Om man skiljer mellan insikts- och stödterapi utifrån dess förmåga att penetrera och medvetandegöra ångestladdade impulser eller att hjälpa medvetandet att göra gränsen till det omedvetna ”kraftigare” så är väl detta snarast att se som en typisk ”täckande” suggestionsterapi. Basham gör två saker.

1. Han ger den fritt flytande ångesten ett namn, "rädsla", men han tillför de dessutom en personlig gestaltning, en vilja, som ligger utanför Sams kontroll. Därmed bidrar han till att lätta ångesten. Det är inte nu Sams glömska av bibelverser som är hotande, utan Sam är bara offer för en andes aktiva ingripande. Redan detta att en person, dessutom en ond person är aktiv i ens eget inre, gör ångesten mindre diffus.⁶ Och framför allt blir den, just därför att den upplevs som jagfrämmande, lättare tillgänglig för suggestiv behandling. 2. När Basham därför tillsäger "glömskan" att försvinna så är detta detsamma som en posthypnotiskt verkande suggestion som på ett symboliskt sätt (och i ett språk som Sam erfar som högst adekvat, som alltså båda två delar) frigör Sam från glömskans orsak. Han arbetar här helt i linje med Leuners symboldrama direkt på symbolens plan och går inte in på den underliggande konflikten. Detta kan fungera på vissa jagstarka individer, men hjälper ju inte till insikt, utan ger i psykodynamisk mening med andra ord bara "momentan" befrielse. 3. Det förändrade utseendet hos Sam, darrningen, anfallet och framför allt förändringen av ansiktsuttrycket är helt i linje med klassisk hypnos, där hela beteendemönster och ansiktsuttryck kan förändras helt i enlighet med den sidopersonlighet eller multipla personlighet som för tillfälligt suggestivt har initierats i vederbörande försöks-person. Att det alltså för Sam varit fråga om ett tidigare dissocierat material kan vi sluta oss till:

Du förstår, i årtal har jag hört en konstig röst. (62)

Efter denna upplevelse har Basham dubier beträffande verklighetskaraktären av denna erfarenhet; ett profant-tekniskt sätt att tolka "utmanar" hans besatthetsupplevelse.

Under en period arbetar han med en bok om exorcism. Under tiden hyser han en fruktan och denna fruktan driver honom i sin tur att arbeta vidare med sina studier.

Exorcismförmågan befastes

Vid ett väckelsemöte en tid efteråt träffar Basham en annan man som upplevt sig förvirrad. När denne tar kontakt med honom säger han

Allt är upp och ner, inte bara nu utan hela tiden. Ibland rör det till sig så för mig, att jag inte hittar hem från arbetet. Du talade om demoner. Tror du att jag har en demon?⁷

Här ser vi hur förutsättningen för demonupplevelsen liksom exorcist-terapin är möjlig först om det finns en starkt negativ affekt vilken tolkas såsom demonisk (då är ju individen oansvarig).

Jag böjde mig fram och viskade: Joseph, jag är säker på att Gud känner till din förvirring och jag är viss om att han försöker hjälpa dig. Du undrade om det skulle vara en demon. Jag skulle vilja, att du försökte namnge den demonen. Medan jag talade la jag handen på hans huvud. När jag vidrörde honom, hände något ytterst anmärkningsvärt.. Hans händer grep om altarringens räcke så hårt att knogarna vitnade och det började rycka i hela kroppen. . .

Min röst blev mera bestämd.

Det är något som bringar dig ur fattningen! Vad är det, Joseph? Förvirring! Allt är förvirrat.

Jag la handen på hans axel för att försöka dämpa ryckningarna. Du förvirringens ande, sa jag, i Jesu namn befäller jag dig att fara ut ur denne man!

. . . Vid mina ord vräkte sig mannen framåt och hängde sig över räcket, så att huvudet nästan nådde ned till golvet framför mina fötter. På ett sätt som var högst opassande i kyrkan, lät det sedan som om han var på väg att kräkas.

I Jesu namn upprepade jag, befäller jag dig otäcke ande att ge dig iväg.

Joseph ryckte till kraftigt ännu en gång, och sedan slutade kräkljuden lika plötsligt som de hade börjat. Sakta reste han sig upp och tittade på mig, med ögonen vida av förvåning. Några ögonblick tidigare hade hans ansikte varit spänt av oro, men nu var det ljusst som ett barns. Med händerna tryckte han mot tinningarna och sedan mot pannan, som han kände efter något.

Det är borta ropade han. Det är borta. Jag kan tänka. . . (88)

Återigen ser vi precis samma mönster: En otydlig oro, i form av något så allmänt som i detta fall förvirring, kanske en följd av problem som trängts bort. Denna affekt får nu av Basham en kognitiv struktur, och personifieras i mytens gestalt till "Den onde". Så gestaltas ett omedvetet beteende från mannens sida när Basham ber ångesten ta fysisk gestalt, andningsorganen

förändras, ger skakningar och kväljningar. Den bibliska förebilden är tydlig. Alla de som kommer för exorcistisk behandling har rimligen en föreställning om hur onda andar betar sig, och omedvetet identifierar de sig med dessa andar, det är detta rollspel som nu utförs. Dissocierade element ges en religiös tolkning, den multipla personligheten får utageras och symboliskt ges sig av genom munnen.

Basham stärks i sin andetro och hans demonologiska referenssystem utvecklas alltmer både av skriftstudier och i mötet med andra andetroende, men viktigast är de erfarenheter han får av att exorcism successivt fungerar. Hans andetro blir ytterst konkret. Han varnas:

Fattar du inte att du utsatte varenda en i den här salen för fara genom att inte binda anden (89).

Andarna är alltså "personligheter" som flyger omkring i rummet beredda att invadera de som öppnar sig för dem, enligt Bashams språkliga mönster. Den avgörande erfarenheten för Basham, vilken slutgiltigt suddade ut hans tvivel kom först när han träffade en annan demontroende och deltog i dennes våldsamt uppdrivna exorcismöten. Jag väljer här att återge Bashams minne av det första och för honom avgörande mötet med Whyte.

Även här ser vi hur läsning av en text kan fungera som utlösare av en disposition hos Basham att själv utföra en exorcism; Maxwell Whyte, även han pastor, hade skrivit skriften "Dominions over Demons", i vilken fanns utförliga beskrivningar över andars verksamhet. Men framför allt deltar Basham i dennes verksamhet och där får han erfara ting, vilka helt övertygar honom både om existensen av andar och exorcismens funktion och nödvändighet i en församling. Där beskrivs hur man tog ned en man i källarvåningen,

Vi hade läst att demonerna ibland ropade med hög röst, när de kom ut. Fast vi kände förstås... vi gav oss inte, och medan vi kämpade intensivt, började astma- och nikotindemonerna komma ut med hostningar och kräkningar...

Den mannen är frisk ännu i dag och har inte längre något behov av att röka (104-105).

Även Maxwell Whyte för en dialog med en besatts "ande":

Du ande, sa han med plötslig skärpa i rösten, jag talar till dig och inte till personen. I Jesu namn befäller jag dig att släppa honom och att fara ut.

Vid hans ord bröt den unge mannen ut i krampartade hostningar... skakningarna avtog och ansiktsuttrycket blev normalt igen (107).

En annan kvinna som bevistar deras möten bryter ut i ett våldsamt skri, hon rusar omkring i lokalen och de båda pastorena får försöka hålla henne fast med hela sin styrka.

Huvudet på henne flög fram och åter så snabbt, att hennes långa bruna hår slog mig i ansiktet som en piska. Sedan öppnade hon ögonen. Det som stirrade ut mot oss var långt ifrån mänskligt (168).

Så beskrivs ett hemskt skratt som kom över hennes läppar vilket pastorn snabbt identifierade såsom häxeri.

Och när pastorn så säger ”Du häxeriets ande, jag befäller dig att komma ut ur denna kvinna”, så hörs ett vinande läte, vilket tonade bort och så småningom upphörde. Därefter kommer gråten.

Det viktigaste för Basham själv är att han nu var helt övertygad om, att en interaktion med Djävulen tydligen skett.

När jag reste hem från Cleveland insåg jag att inom loppet av några dagar hade Herren tagit bort allt tvivel från mig. De onda andarna existerade verkligen – och vilket var viktigare – man kunde definitivt bli fri från dem i Jesu namn. Jag kunde heller inte betvivla att jag kallats att uppenbara för Guds folk vilka möjligheter att bekämpa denna speciella form av sataniska angrepp som han gett oss. (111)

Men innan vi lämnar det konkreta tillvägagångsättet vid exorcismen låt oss litet utförligare återge ett sista exempel. Det gäller ”Stella”. Stella hade ett tonårsäktenskap bakom sig vilket slutat med skilsmässa. Efter det hade hon uppfostrat två pojkar alldeles ensam, under tiden alkoholiserats och festat ordentligt. Men efter en bilolycka hade hon fångats upp av en väckelsekampanj och var nu sedan någon tid aktiv i sitt samfund. Men:

dagarna igenom hånade ”röster” henne och frestade henne att återvända till sitt gamla, vilda liv och om natten återkom detta i drömmen. (112)

Ur psykodynamiskt perspektiv är detta tämligen enkelt att förstå så att den religiösa upplevelsen endast delvis täckt över ett tidigare glädjeämne, men att detta nu naturligtvis ligger kvar i hennes omedvetna och tar sig uttryck i form av tendenser, impulser och önske- och dagdrömmier. Samtidigt är ju detta betecknat som synd av hennes medvetna, av det religiösa referenssystemet, präglade personlighet. Hon söker då hjälp hos Basham. Observera nu vilken beredskap, vilket ”set” av mönster, som planteras in i henne. Även hon har haft tendenser att erfara sitt inre som något jagfrämmande.

Hon kom in och slog sig ned tillsammans med oss. Under en halvtimme talade jag om mina upplevelser i Cleveland. Det märktes att Stella tog redogörelsen mycket personligt. (112)

Vad innebär det för en person att under en halvtimme höra de mest häpnadsväckande saker om oro som visat sig vara personifierade andar och som kunnat föras undan av en exorcerande präst? Det är därför inte underligt att hon svarar

Jag är övertygad om att jag också behöver befrielse sa hon till sist. Jag kunde känna, hur något rördes om i mig, medan du berättade... (112)

Så sätts Stella i en stol mitt på golvet. Det understryker det suggestiva intrycket. Och när Basham sagt sitt ”I Jesu namn” och med den högsta auktoritet tagit kommandot över hennes ande, så kom ett

skärande hånfullt skratt [...] fram ur hennes strupe. Jag tittade på hennes ansikte. Hon stirrade på mig med hatfulla ögon, som smalnade till springor och med slutna läppar, som uttryckte ett spefyllt hånleende... Bakom den svelosande blicken förnam jag en slug intelligens. Läpparna skilde sig åt. (113)

Hennes röst förändras här och genom henne talar nu ”en ande” dvs en av henne själv avspaltad dissocierad del manifesteras i detta rollspel såsom en främmande djävul. För henne själv omedvetet talar nu denne onde och säger:

Kvinnan tillhör mig. Detta är mitt hus. Jag bor här, och ingen av er kan köra iväg mig...

Här ser vi reminiscenser av bibelorden. När Basham då ber denne ande ”manifestera” sig säger Stella: ”Hat”. Och så följer återigen en kraftig fysisk manifestation vid den kraftiga imperativa suggestion som Basham ger:

Du hatets ande! I Jesu Kristi namn bjuder jag dig att lämna denna kvinna! Till min förvåning slängdes bägge hennes armar rakt upp i luften, fingrarna på båda händerna böjdes såsom klor och ett ljud som liknade ett galet djurs rytande kom från hennes mun. Precis lika plötsligt blev hon avspänd igen... (113)

Men trots denna momentana befrielse säger hon efter en stund:

Det finns fler kvar! Jag kan höra dem diskutera inom mig. (114) Så kommer återigen ett exorcismus probativus.

I Jesu namn, tilltalade jag det som gav sig tillkänna, befaller jag dig att tala om för mig, vem du är!

Stella rätade på huvudet, och från hennes mun kom en pipig gäll röst – helt olika både Stellas vanliga röst och den metalliska rösten hos hatets ande.

Vi tycker inte om hennes nya vänner, klagade rösten. Hon är inte trevlig längre. Och vi saknar musiken! Vid det laget svajade hela Stellas kropp rytmiskt på stolen. Hon började gnola utan att riktigt ta ton och knäppa med fingrarna som i takt med en musik, som vi inte kunde höra.

Det räcker, ropade jag. I Jesu namn befaller jag dig att tala om ditt namn!

”Fåfänga”, kom svaret med skrikig röst.

På befallning gav sig den andre anden i väg med ett vinande. Under två otroliga timmar fortsatte vi att bedja med Stella... Tjugotvå olika andar kom ut. Var och en av dem argumenterade och protesterade, innan de gav sig iväg... Man måste se och höra vissa av de förvridna uttrycken i hennes ansikte och av de karikerade rösterna för att kunna tro dem. När den tjuogoandre demonen drivits ut, grät Stella av ren och skär frihetsglädje. (115)

Sidopersonligheter manifesteras genom att jaget splittras upp. Härvid bidrar alltså det religiösa språket både till att skapa en ond-andeupplevelse och bidra till en befrielsekänsla. Basham ”skapar” både sidopersonligheter och suggererar sedan bort dem från medvetandet.

Utgår vi från en psykodynamisk terapeutisk modell vet vi inte hur fortsättningen kommer att se ut. Exorcismen har, i Wolbergs termer, en "supportive", förträngande effekt. Hela arbetet att se, granska och få insikt i och åtgärda sina problem faller ju här bort. Det är en grundläggande förenklad ångstdämpande läkningsmodell vilken i vissa fall kan fungera, i andra fall inte fungerar alls.

Demonologi som psykologiskt diagnosystem

Av intresse ur religionspsykologisk synpunkt är inte bara Bashams egen utveckling till demotroende, inte heller hans beskrivningar av exorcistiska sessioner även om de givit oss inblick i psykiska processer vid denna typ av befrielse. Basham ger oss även insyn i den psykologiska grundmodell som man tillämpar. Ur vår synvinkel är nämligen demonologi just en "mytologisk symtomatologi", diagnoser på psykiska orostillstånd av olikartade ursprung. På samma sätt som man i den kliniska psykologin och inom neurosläran har utvecklat en nosologi med utgångspunkt ur psykoterapeutiska erfarenheter och medicinsk psykologi så är här demonläran ett slags "teologisk psykopatologi". Medan man där talar om neuros, ångest, hysteri, m.m. så talar man här i stället om olika typer av andar.

Basham försöker redogöra för den rent differentialdiagnostiska frågan. Hur skall man kunna veta om vi har att göra med en ond ande? Han återger då en enkel psykologisk grundsyn framvuxen ur hans självavårdande erfarenheter.⁸

Han urskiljer tre områden ur vilka alla problem kommer. Alla har det gemensamt att de härrör ur ett fält där individen upplever sig tvångsmässigt påverkad:

Sex. Jag kan inte låta bli att tänka på det. Jag har ingen kontroll över sådana tankar. De terroriserar mig och de binder mig. Med min vilja förmår jag ingenting mot dem, och bönen gör ingen nytta. Jag topprids av en viss känsla. Vrede, oro, fruktan besvikelse; bitterhet eller svartsjuka. Jag är beroende av vissa stimulantia.

Där hade vi mönstret: En person, som inte behärskade en viss del av sitt liv, och som gjorde allvarliga ansträngningar till förändringar, men utan resultat. (118)

Ja, de viktigaste diagnoserna är därför:

1. Moderna termer som fixering, kan beskriva en demonisk verklighet. Har vi kört fast på någon punkt i vår andliga utveckling? Kan problemet bemästras genom bön och lydnad? Om inte, bör vi åtminstone tänka oss möjligheten, att orsaken är demonisk.
2. Om vi känner oss tvingade till destruktiva handlingar kan det ligga en ond anda bakom detta.
3. En särskilt stark negativ reaktion mot tanken på befrielse från onda andar bör föranleda att frågan ställs: Varifån kommer denna reaktion? (118)

Här måste vi särskilt observera att ett vanligt samtal, i syfte att reda ut bakgrund, skäl, att helt enkelt göra det omedvetna medvetet, förkastas av Basham. Det enda sättet att bli av med en inre konflikt är i stället lydnad och bön. Här står Basham i klar motsättning till insiktsorienterad psykoterapi. Den tvångsmässighet som kan ligga över en konflikt är ju synnerligen väl känd hos många människor. Vi måste därför ta upp den psykoanalytiska termen "motstånd".⁹ När en tolkning av en konflikt blir föremål för ett aktivt motstånd ses det som tecken på att den tolkning som en terapeut givit har "träffat rätt". Att därför som Basham säga, att dessa tre kriterier skulle kunna skilja demonologi från vanlig oro genom att inte ta itu med dem och förpassa dem till psykets omedvetna domäner är alltså i högsta grad förenklat. Det tyder på att *alla* inre konflikter som inte är medvetna kan av exorcister ges tolkningen "onda andar". Om denna inre konflikthärd kvarstår, trots bön och vakor blir den likväl inte en anda förrän man "tillåtit den att ta sig in".

Om detta har Basham ett helt kapitel. Människan tycks, enligt Basham, ha ett naturligt försvar mot andar. Detta försvar minskas av vissa ting, då uppkommer det "rämnor" i en människas psykiska utrustning. Där smyger de sig in.

Han återger en berättelse om en kvinna som länge hade plågats av en tvingande åtra att ge sig sexuellt åt män. När hennes demon skulle drivas ut, kallade sig denne för "outukt".

Men det som var intressantast, fortsatte diakonissan, var hur anden alls lyckades ta sig in. Hon kunde mycket klart peka ut vid vilket tillfälle, som

den kom in: Jag vet, sa hon, att jag inbjöd dom här känslorna, som jag har inuti mig, när jag började gå och se sådana där sexfilmer.

Av detta drar Basham slutsatsen att

Andar invaderar oss genom rämnor i vår naturliga utrustning, de utnyttjar våra naturliga fysiska begär om vi till överdrift hänger oss åt dem.

Den unga kvinnans fall kommer mycket nära de av *Buzzoto* beskrivna neuroserna som iaktogs efter det att filmen *Exorcisten* haft premiär i USA. Där hade filmens delvis rätt råa obscena scener fungerat som trigger för att aktivera en förträngd sexualitet vilken inte kunnat integrerats i medvetandet utan befunnit sig utanför en individs kontroll.¹⁰ När därför sex-filmer eller annat iakttages, aktualiseras denna inre okontrollerade kraft, men ges samtidigt ett namn: "ond ande". Då får den tvångsmässiga, biologiskt bestämda, ödesmättade kraften en struktur av det mytiska språket, individen slipper ta ansvar för sina drifter. Det sker en legering mellan bortträngande och bortträngda krafter vilket är en vanlig beskrivning av ett neurotiskt, tvångsmässigt symptom. På detta sätt ser vi hur en exorcist kan *skapa* en besatthetstro och besatthetsupplevelse.

Ja, överhuvud taget alla mänskliga konfliktsituationer projiceras med hjälp av myters språk från individen över till en externt uppfattad diabolisk gestalt. När Basham i sin exorcismus probartivus beder andarna att namnge sig, kommer:

fruktan för hjärtattack, kvävningssande, (138), Stolthetsande, (190), Astmaande (185), Falsk profetisk ande (184), Depressions- och självmordsande (173), Våldsande (153), Lättjeande (141), Sinnesjukdomsande (142), Nikotin och Alkoholande (146), Lusta (149), Beroendeframkallande ande (185).

Någon har drabbats av 41 andar, vilka successivt "drivits ut", andra bara av 37 andar!

Vid sidan av dessa andeuppräknningar finns även alla slags tänkbara beteenden som beledsagar exorcistiska erfarenheter.

Skrik, skakningar, kramper, gråt, hysteriska skratt, grimaser, svimningsanfall, suckar, stönande, kvävningssanfäll, kväljningar, kräkningar, direkta uppkastningar. (163)

Många fall av demonupplevelser visar sig vara minnen från barndomen:

En ung mor led av intensiva attacker av andnöd. Hon kände sig ofta panikslagen av luftbrist... Hon hade flera gånger legat på sjukhus.

När vi bad med henne, drev en ande som själv kallade sig kvävningsande bort från hennes strupe. Innan den gav sig iväg, lät den följande upplysning undfalla sig: "När hon var tre år gammal, gav hennes mor henne en sked jordnötssmör, som hon satte i halsen. Det var då jag kom in. Jag väntade bara på mitt tillfälle. (138)

Tidiga traumatiska erfarenheter som ger psykiska symtom, och som finns kvar i det omedvetna, kan göras manifesta vid hypnos eller hypnosanalys som vi sett. Men där tar man inte omvägen över en ande. Man kan emellertid låta en sidopersonlighet se och återuppleva undanträngda minnen.¹¹ Detta är alltså att beteckna som en spontant eller framprovocerad regression där andeföreställningen fungerar som hjälp för att kunna på den projicera sin konflikts källa. På så sätt sker här en "katharsis". Men skillnaden är att man här inte eftersträvar att kognitivt bearbeta sin affektiva upplevelse, något som betraktas som nödvändigt för att en katharsis skall verka läkande.¹²

Exorcism som psykoterapi

Bashams bok avslutas med en beskrivning av de förutsättningar som han menar bör vara uppfyllda för att exorcism skall kunna fungera och framför allt erbjuder han en "självexorcistisk" modell för dem som vet sig vara i besittning av en inre ond ande.

Förutsättningarna för en befrielse är sex stycken. Vi jämför med psykoterapi!

1. "Personen måste vilja bli befriad". Här kan vi jämföra med en klassisk regel i all modern psykoterapi, motivationen. Detta betonas såväl i mer insiktsorienterad som ASC psykoterapi.
2. "Personen måste vara villig att medge att han har en demon". Även detta är en förutsättning i all psykoterapi. Ersätter vi ordet demon, med att en nödvändig betingelse för att en terapeutisk behandling skall kunna ske, är att man medger att man har en inre konflikt, så är det en likartad förutsättning. Men den är inte uttryckt på det mytologiska språket.

3. "De som ber för befrielse måste ta auktoritet i Jesu namn". Auktoriteten är helt nödvändig i suggestionsterapi, där syftet är att åstadkomma en ytterligare förträngning, men är klart felaktigt i alla typer av insiktsterapi. Naturligtvis är denna starka gudomliga auktoritet, särskilt med nyttjandet av Jesu namn, en starkt suggererande faktor som ytterligare bidrar till att skapa en demon av det omedvetna konfliktstoff som dissocierats och under exorcismen ytterligare avspjälkats från individens medvetande.

4. "Det är till hjälp att få demonerna att namnge sig." En förutsättning för all psykoterapi är verbalisering. Affekter måste knytas till kognitiva föreställningar, de tolkningar som tentativt göres av terapeuten kan förkastas eller bejakas av patienten. Om en exorcist auktoritativt talar med en människa som till det omedvetna förträngt en lusta, tvivel, otrohetstendenser etc och kräver att detta nu skall manifesteras sig, så är det inte märkligt att detta sker. Individen får här en social sanktion att på en mytisk figur projicera sina egna som synd uppfattade tendenser.

5. "Man måste avsäga sig anden". Det är av vikt att individens jag, efter det att exorcismen skett, också själv aktivt manifesterar sitt förakt för detta inre objekt. På så sätt förtränges detta ännu mer. Det betyder att konflikthärden sex, aggressivt alkoholbegär, narkotika etc, ju inte försvinner ur vederbörande bara genom att man suggestivt täcker över dess patogena kraft. Vi vet att suggestioner verkar, men det sker en successiv utmattning av insuggerade "makter" om de inte underhålls av intensiv förstärkning och nyinläring.

6. Personen måste förlåta. Här gäller det att göra upp med andra människor även på ett realitetsplan.

Det svåra tycks nu vara menar Basham, att de onda andarna har en tendens att komma tillbaka och "slå rot" återigen i en människas inre. Utifrån en djuppsykologisk grundsyn är det inte märkligt. Eftersom man aldrig tagit itu med den underliggande orsaken eller genomlevt en full katharsis och integrerat det bortträngda på ett medvetet plan så kan man inte bli av med sin oro.

Men vad menar nu Basham att detta beror på? Ja, för att förtydliga sin teori berättar han om en kollega, en pastor med en formidabelt stor mage (sic!). Denna säger i förbifarten vid ett besök hos Basham.

När jag hörde dig tala om demoner började jag undra, om jag påverkas av någon sorts ande. Tror du inte att vi kunde be för det? (162).

På en parkeringsplats med utsikt över sjön befriades denne kollega från frosseriets ande. Den drevs ut.

Det märkliga var emellertid att han efter tre månader trots exorcismen, vägrade lika mycket:

Det som John berättade var mycket intressant. Efter sin befrielse hade han under två veckor varit fri från sin gamla tvångsvana att öppna dörren till kylskåpet varje gång som han gick förbi. Han var då förtjust och berättade vitt och brett för folk om denna underbara gåva, som Gud givit honom. Under denna korta tid gick han faktiskt ned fem kilo.

Men sedan blev det gradvis allt svårare för honom att gå förbi det där kylskåpet. John visste inte vad han skulle tro. Om han verkligen var befriad, hur kunde han då fortfarande ha kvar sitt gamla problem? (163)

... Jag skulle tro att min frosseridemon aldrig gav sig iväg.

Detta förklarar nu Basham på sitt eget sätt. När John var mycket ung hade han enligt Basham en benägenhet "i köttet" att äta för mycket. Det var en svaghet, som kunde övervinnas med bön och viljeansträngning. Men på ett lömskt och listigt sätt drog en ond ande fördel av denna svaghet och trängde in i hans kropp som frosseriets ande.

Alltså, förklarar han nu för sin deprimerade och tjocke kollega, är anden borta, däremot är svagheten, den naturliga svagheten för god mat kvar.

Kom ihåg att en ond ande kommer in genom vår svaghet, när den har drivits ut har vi svagheten kvar att besegra... Gå tillbaka till din seger, sa jag till John. Gör anspråk på den igen. Det som du har att göra med nu är helt enkelt en frestelse i köttet, och du kan behärska den. Det är inte frosseriets ande, som ännu har makten. Låt inte djävulen säga dig att det är så. (164)

Här ser vi att tvångsmekanismerna, som ju kan ha många olika psykogenetiska källor får utgöra det enda kriteriet för besatthet. Jämför vi denna "teologiska psykoterapimodell" med klassisk tvångsneurotisk teori, så är "tvånget" i antingen anankastisk eller obsessiv mening en följd av att en konflikt hålles undan medvetandet. Att då ge ett namn åt detta tvång, (frosse-

tiets ande etc) och suggestivt fördriva detta, kan ge en tillfällig lindring, men eftersom skälen till tvånget inte uppdagats eller bearbetats återkommer symtomet efter en period av symtomfrihet.¹⁴

Av intresse är här att Basham även ger en teologisk tolkning av att tvånget kan finnas trots att det inte skall finnas kvar. Det är ett gott exempel på det som Festinger i en annan kognitiv psykologisk teoretisk ram har benämnt "post-decisions consonance".

Till sist skall vi se närmare på en egen upplevelse av besatthet som Basham återger och vi tolkar den utifrån övergripande hypnosteoretiska utgångspunkter.

En sen kväll när Basham är mycket trött och ledsen lägger han sig utmattad på sin säng och lyssnar på ett inspelat band där den berömda väckelsepredikanten Derek Prince talar om andar och deras utdrivande.

Den yttre situationen är lik den som förekommer i hypnoanalytiska sessioner. Man ligger, med halvt eller helt slutna ögon, man hör en suggestiv röst vid sin sida. Prince:

Vi har funnit att onda andar kan bereda sig tillträde till en människas personlighet på många olika sätt. Orsaken kan vara att man av fri vilja upprepade gånger hänger sig åt något visst köttsligt begär. En oväntad olycka eller sorg kan också göra oss sårbara. Kort sagt, varje slags påfrestning eller chock, som orsakar vad vi skulle kunna kalla en spricka i personens normala försvar, ger de onda andarna ett tillfälle. (178)

Här ges en förklaring eller en modell för hur en i vår mening dissociation kan initieras och en andeupplevelse, dvs en multipel personlighet kan skapas fram.

Sedan återger Prince på bandet hur en rädsla kan bli överdeterminerad genom att en stark affekt i en individs barndom förtränges.

Tag till exempel fruktan (vid ordet fruktan var det något som drog sig samman inom mig). En mamma sätter sitt lilla barn framför TV:n för att se på barnprogrammet, medan hon själv gör något annat i en annan del av huset. Utan att hon vet om det, tar programmet slut och en skräckfilm börjar. Barnet sitter framför TV:n och blir förfärad. En fruktans ande tar sig in på den skrällen (179).

Dessa Princes ord reaktiverar nu en regressivt präglad bildlik upplevelse från Bashams egen barndom, när fruktan icke har givits möjlighet att komma till uttryck utan fixerats och därmed förblivit i dennes omedvetna såsom ångestpotential. Och så kommer det som man ser vid i stort sett varje djupare regressiv hypnos:

Mitt hjärta började dunka våldsamt mot revbenen... jag hade en påtaglig känsla av att någonting inom mig försökte grumla mitt minne, så att jag inte skulle minnas någon viss händelse... Jag slöt ögonen och försökte koncentrera mig. Det var någonting långt tillbaka i mitt liv, innan jag ens hunnit upp i tonåren.

Sedan mindes jag helt plötsligt. Händelsen svepte med grym skärpa in i mitt medvetande. (180)

Så upplever han (i Meares mening ”revivification”), en biografilm med en otäck vampyr som han sett i sin tidigaste barndom.¹⁵ Brodern som samtidigt var med på biografen förstod inte eller ignorerade hans outhärdliga skräck. Brodern kallade honom feg, därför att han ville smita från biografen.

Men jag var alldeles för skräckslagen för att ensam gå ut i den mörka långa gången. Den rysliga, blodsugande varelsen skulle kunna hugga mig, innan jag nådde säkerheten ute i solljuset. Att stanna kvar var också rena pinan, värre än vad jag någonsin upplevt. Jag knep samman ögonen hårt för att slippa se det skrämmande på duken, men jag kunde inte stänga ute ljuden. Jag körde ned ansiktet mot det nedsvettade luktande ryggstödet på stolen och kröp ihop och vred mig och skakade till dess att – vilket jag är övertygad om när jag minns den desperata stunden – jag blev besatt av fruktan.

Skräck som hållit sig dold i trettiofem år, började komma fram, medan jag satt där i sängen och lyssnade till den stadiga rösten från bandspelaren. Helt plötsligt rusade den fruktade fienden inom mig ut ur sitt gömsle, skrikande mot mitt medvetandes väggar.

Fruktan. Fruktan. Det hela namngav sig självt (181).

Psykologiskt sett fungerar här Princes röst som en hypnotisk induktion (jag lyssnade till den stadiga rösten), hans tal om tidiga upplevelser såsom appellerande till förträngda upplevelsekvaiteter. De möjliggör för Basham att spontant regrediera tillbaka till den skräck som då inte kunna få ett kathartiskt utlopp. Detta sker emellertid för Basham samtidigt med att konvulsiviska rörelser som plågar hans kropp.

Det som är religionspsykologiskt intressant är emellertid den tolkning som mytens språk erbjuder för att beskriva denna regressiva upplevelse. För Prince liksom för Basham själv utgör denna erfarenhet en bekräftelse på att andar finns och att de är möjliga att driva ut.

Basham blir ytterligare stärkt i sin exorcistfunktion.

Sammanfattning

Vi har simultant följt utvecklingen av Bashams egen besatthetsstro och besatthetsupplevelse och hans utveckling till exorcist. I Bashams fall har dessa processer, enligt bokens självbiografi, följts hand i hand.

Förutsättningen för Bashams egen besatthetsupplevelse har vi tolkat utifrån rollpsykologisk synvinkel. Vi har understrukt vikten av att förstå besattheten såsom ett kognitivt fenomen, men där de kognitiva mönstren tas ur en religiös tradition, antingen direkt ur de religiösa skrifterna, i detta fall bibeln, eller ur populära beskrivningar, i Bashams fall Princes band och Whytes böcker. Men vid sidan av denna kognitiva ram och i interaktion med denna ser vi hur det religiösa språket både kan skapa förutsättningar för, men även utgöra följderna av ett element av känslomässig karaktär förträngts eller i modernare termer dissocieras från den medvetna personligheten. På så sätt kan vi tolka Bashams bok i anslutning till vår övergripande ram om förhållandet mellan språk och emotion.

Inte mindre intressant är den koppling vi kunnat göra mellan den hypnosforskning som gjorts och där man visat att dissocierade element kan kreeras av en hypnotisör (ja, till och med leva sitt eget liv vid sidan av den medvetna personligheten [Behrs ovan]) och det sätt att utföra exorcism som finns omtalat i Bashams bok. Den MI som den exorcerande presenterar för sin "konfident" under de suggestiva former vi sett är tagen ur den tradition som många av "de besatta" ofta har umgåtts med. Möjligheter till att externalisera och visualisera detta mytiska stoff erbjuds av exorcisten.

När det till sist gäller förhållandet mellan besatthet och psykoterapi har jag utförligt behandlat detta i annat sammanhang. Här är det emellertid av vikt att betona att vi kunnat observera att en exorcist skiljer sig fundamentalt från en klassisk insiktsterapeut i det att han eftersträvar att ge ett mytiskt namn och skapa en personlighet utanför individen som görs ansvarig för de

känslor och den ångest som individen själv lider av. I stället eftersträvar både klassisk insiktsterapi liksom även hypnos – och sådan MI terapi som nyttjar bilder eller ASC – att se ångest eller oro som delar av den egna personlighetens psykologiska dynamik och integrera denna till en helhet.

På detta sätt är det en klassisk psykodynamisk tanke att det diaboliska, det onda, är delar av det egna jaget (i likhet med klassisk teologi) och inte externa element som för all framtid går att avskaffa eller i psykologiska termer förtränga.

Därför kan vi på ett sätt förstå att exorcismen kan " fungera " såsom en snabb, suggestiv förträngningsterapi, och med de gruppsykologiska krafter som tillika är i omlopp vid kollektiv exorcism och befrielse kan denna befrielse säkert vara ett antal månader eller år. Men av vår erfarenhet vilken jag tyvärr ej av anonymitetsskäl kan redovisa, kan jag anta att befrielsen i många fall inte räcker så länge. Vi kan därmed gå över till en annan teologi-terapi där man medvetet använder sig av MI, men där det sker i en mer psykoterapiliknande social situation.

IV. Prayer Counselling som symboldrama (Carter-Stapleton)

Inom den religionspsykologiska forskningen finns det sedan länge ett visst intresse för helbrägdagörelsens problem. Svårigheten har där varit avgränsningen av det fenomen som man skall undersöka, men i praxis har helbrägdagörelsen kommit att beteckna den läkning av fysiska skador, som man menar har skett som en följd av någon religiös "behandling". Denna helbrägdagörelse är ju känd alltsedan biblisk tid och har funnits som en underström i kyrkor, sekter och samfund.¹

1972 kom en grupp människor till stiftelsen Breidagård utanför Uppsala.² I den gruppen ingick Anne S. White. Hon har sedan varit huvudansvarig för de kurser (Prayer Counselling Schools) som då började anordnas. Ett femtontal kurser har hållits i Sverige. De syftar till att "ge människor kunskap om hur den helige Ande genom bön kan hela människor som är trasiga i sitt inre". Varje kurs är en vecka långt och sedan en kursdeltagare genomgått tre kurser får hon/han börja arbeta som legitimerad prayer Counsellor.

För att kunna fungera som PC skall man själv ha gått igenom förbönsamtal för "att bli ren a kanaler för Guds kraft".

Vad som är "nytt" med denna PC-modell är att det huvudsakligen är *psykiska* sår eller skador som man anser att man kan hjälpa att hela genom just PC. Den fysiska sidan av skadan är här inte lika fokuserad som de psykiska, personlighetsmässiga.

På samma sätt som i förra kapitlet kommer jag nu att analysera en populärteolog, Ruth Carter-Stapleton. Hon betraktades inte av de PC-terapeuter jag intervjuat som en god representant. Däremot har 9 individer som själva genomgått PC instämt i påståendet att det är en god skildring av hur PC går till. Jag väljer också Carter Stapleton på grund av att hon utkommit med två böcker av likartad karaktär i Sverige,³ men även därför att hon i USA har varit föremål för vissa religionspsykologiska överväganden.⁴

Även hennes bok kommer jag att diskutera ur hypnos-, hypnoanalytisk och symboldramatiskt teoretiskt perspektiv.

Redan från början vill jag framhålla att det finns en långt större förståelse för allmänna djuppsykologiska och psykoterapeutiska kunskaper hos Carter-Stapleton i jämförelse med Basham. De religionspsykologiska problemen om religionens roll knyts här inte så mycket, till störningens, ångestens etc *uppkomst* utan framför allt till *läknings*proceduren. Hos Basham kunde ju även "patogenesen" inlemmas i det övergripande mytologiska språket, det onda var förorsakat av djävlar. Hos Carter-Stapleton tycks det som om man i långt större grad accepterar grundläggande, om än mycket förenklad psykodynamisk grundsyn på uppkomsten av problem, medan det är just i läkningen, den psykoterapeutiska processen, som man mycket medvetet använder sig av den religiöst styrda dagdrömmen eller i amerikansk tappning: "Guided fantasy". I denna fantasivärld vilken jag kommer att analysera utifrån olika element i Leuners symboldramatiska metod, förs gestalter ur den bibliska traditionen in såsom föreställningar. Dessa föreställda gestalter: framför allt Jesus eller Maria, ofta representanter för godhet, glädje, trygghet etc, konfronteras under självavårdssessionerna med regressiva bilder ur individens minne. Genom att PC-själasörjaren "styr" Jesusföreställningen och dess aktivitet (han "förbinder", han "läker sår", han "klipper band", han "omfamnar", "återger bam och förälder kontakt" m.m.) åstadkommer man på en föreställd nivå en *förändring* av ångestladdade minnesbilder.

Religionspsykologiskt ser vi hur den religiösa traditionen får tillhandahålla en fiktiv person som i sig gestaltar allt det som en individ kompensativt behöver för att uppnå en psykisk stabilitet. På samma sätt som Leuner inför

en föreställning om en "Inre vägvisare" en fé eller en god gestalt vilken patienten anförtror sig åt, eller på samma sätt som "den vise mannen/kvinnan" för en del ur vårt experimentmaterial på ett projektivt sätt försetts med goda, gudomliga kvaliteter, så skapar man här genom det mytiska språket en MI-föreställning vilken förses med just de egenskaper en konfident själv saknar men behöver.

Om en sådana föreställning ges till en person som sitter inför två personer, vilka har särskild utbildning och av flera uppfattas som kvalitativt andliga människor, om man ber individen att blunda och föreställa sig sin barndom etc, ja, då kommer man till en process som vi ser har mycket stora likheter med de terapeutiska MI metoder vi redovisat tidigare men även med suggestionsterapi och hypnoanalys.

Men det finns en annan skillnad mellan Basham och Carter-Stapleton, som är av avgörande betydelse.

För Basham är inte insikten och därmed kunskapen om de olika problemen psykologiska ursprung och funktion en del i det läkande processen. För Stapleton-Carter finns däremot en mer uttalad positiv inställning till allmänpsykologi och därför liknar mycket av hennes resonemang klassisk psykoterapi. Men det är i *sättet* att nå denna insikt som hon låter den imagoga bilden utgöra ett hjälpmedel till regressiva upplevelser, Jesusföreställningen används som ett medel för terapeuten att kunna "agera på symbolens plan".

Men "genomarbetandet", den klassiska bearbetningen, dvs att på ett kognitivt plan bearbeta sina upplevelser, för att integrera dem i sin jagfunktion, är endast delvis framträdande i hennes framställning.

Grundläggande psykologiska antaganden

Jag vill börja med att återge ett par sidor ur Stapletons inledning. Genom den kan vi få ett visst grepp om hennes latent och explicita psykologi, vi kan fråga oss hur hon föreställer sig psykets struktur, dess dynamik, dess patologi och hur terapin bör kunna ske. Vi kan därvid även särskilt observera religionens funktion i denna "terapeutiska process".

”När vi talar om ett inre helande, menar vi ett skeende, en upplevelse, i vilken den helige Ande återställer vår andliga hälsa även i de djupaste och hemligaste områdena av vårt liv. Detta gör Han genom att gå till roten av de problem, som skapar smärta och lidande. När vi ber om fysisk helbrägdagörelse är vi ofta mycket intresserade av symptomet på det, som utgör det verkliga problemet. När vi ber att Gud skall befria oss från dessa fysiska lidanden, händer det ofta att vi inte ser någon förbättring. Detta beror på att vi ber för och väntar att Gud skall hela symptomet snarare än att återställa hela människan till fullständig hälsa.

Vi måste förstå, att det är Guds vilja, att vi skall vara vid god hälsa både fysiskt och andligt, och att vår Fader verkligen vill hela vårt splittrade liv. I många fall har våra problem uppstått på grund av bristande kärlek och förståelse hos andra människor, snarare än på grund av synder som vi gjort oss skyldiga till, så svåra att vi inte ens är medvetna om hur djupt de skadar vårt sjäsliv. Om vi bara tillåter det, kommer den helige Ande, som avslöjar allt, att göra oss medvetna om de problem och förhållanden, som kräver vår uppmärksamhet. Den helige Ande är en nobel och fin-känslig personlighet. Han begår aldrig våld mot vår fria vilja; Han väntar tåligt på att vi skall bjuda Honom komma in. ”Se, jag står vid dörren och klappar!” Han väntar tills vi är färdiga att öppna dörren för Honom.

I Gamla testamentet säger Gud: ”Jag skall stänka rent vatten på er, så att ni blir rena. . . jag skall ge er ett nytt hjärta och låta en ny ande komma i ert bröst; jag skall ta bort stenhjärtat ur er kropp och ge er ett hjärta av kött. . . jag skall göra er fria.”

Det finns områden inom vår personlighet och vårt sjäsliv, som endast kan bli helade genom den helige Andes kraft. Våra psykiatrer kan till en viss grad leda till psykiskt tillfrisknande genom att penetrera det förflutna och skapa förståelse för våra svaga och sårbara punkter, våra häftiga och ångestfyllda reaktioner. Men endast den helige Ande kan tränga in i det förflutnas hemliga områden och befria oss från såren efter olyckliga händelser och minnen.

När vi ber om inre helande, då ber vi i verkligheten Jesus göra en vandring genom vårt livs mörkaste områden. Vi ber Honom komma med läkedom till våra oroande och smärtfyllda minnen från det förflutna. Vi behöver faktiskt låta Honom komma in i de personlighetens områden, som kännetecknas av brist på villighet att förlåta dem som har gjort att vi blivit fyllda med hat, fruktan och motvilja. Vi måste ta Honom, som är kärlek, med oss in i livets alla förhållanden, där tidigare ingen kärlek fanns.

När vi låter oss påverkas av vår bön genom att föreställa oss att vi ser Jesus komma in i vårt liv, då tycker vi oss se det lilla barnet inom oss, barnet som lider, som var bortstött, som aldrig fick uppleva verklig kärlek, som försumrades av föräldrarnas misslyckande i att utöva en kärleksfull disciplin, vilken skulle kunnat korrigera livsmönstret. Barnet som man inte förstod! Detta lilla barn, som finns i vår inre värld, måste med största uppmärksamhet lyssna till orden om Jesu Kristi kärleks helande kraft. Men vi behöver också hjälp av en annan människa att bereda vägen in i våra hjärtan. (8-9)

Ibland måste också vi ta initiativet för att kunna hjälpa andra, som är blockerade och instängda. Vad du sår, det skall du också skörda – är en av de gudomliga lagar, som vi möter i livet. Enligt det mått du ger, skall livets gåvor tillmätas dig. Många har helt enkelt blivit tillintetgjorda i sin längtan efter att bli helade genom bön och medvetna ansträngningar. Först när de gör ett försök att hjälpa andra upplever de sitt eget helande.

Kärlek är nyckeln, som öppnar hjärtats dörr. Om kärleken talar Paulus starka ord: "Den fördrager allting, den tror allting, den hoppas allting, den uthärdar allting." Denna Kristus-lik kärlek öppnar vårt hjärtas dörr för Jesus Kristus. Han är den ende som verkligen kan möta våra allra djupaste behov och skänka andlig "hälsa" till varje människa. Ett totalt tillfrisknande av hela människan.

När det gäller strukturen i psykets värld framhåller Stapleton som synes

- det psykosomatiska sambandet:

problem som skapar lidande ångest och djup smärta tar sig ofta fysiska uttryck, det kan ske en konvertering från smärta till ångest och tvärtom.

- det finns en enkel kausalitet:

ångesten *ger*
ångesten *tar sig uttryck i*

- skillnaden mellan medvetet och omedvetet:

Ofta tränger vi undan händelser så att vi själva inte är medvetna om hur djupt de skadar

De förflutnas hemliga områden. . vårt livs mörkaste områden

- I det omedvetna finns behov av ömhet:

Där finns ett litet barn, det som var bortstött, aldrig fick uppleva verklig kärlek

Enligt Carter finns i botten, bakom alla problem av psykisk natur, en brist. Bristen ligger i att känslor inte har tillåtits eller har hämmats. Om denna känslomässiga brist inte tillfredsställs så är detta den dynamiska förutsättningen för att en störning skall uppkomma. Det är alltså en mycket förenklad och ensidig psykologisk tankegång. Men vi skall senare återvända till kritiken.

Patologin, det sjuka eller det psykiska såret, uppkommer nu enligt Carter genom att ett problem

gjort oss ovilliga att förlåta dem som gjort att vi har blivit fyllda av hat, fruktan och motvilja. Det har gjort oss blockerade och instängda.

Det är alltså ovilligheten att göra upp, eller förlåta som hämmar den psykiska hälsan.

Så långt går det att förstå och tolka Stapletons tankar i psykodynamisk mening. Låt oss nu se hur religionen kommer in i hennes teori. Först märker vi den "hälsoteologi" som Källstad⁵ påpekat är en del av den senare amerikanska populärförkunnelsen:

... Gud skall återställa hela människan till fullständig hälsa. Vi måste förstå, att det är Guds vilja, att vi skall vara vid god hälsa både fysiskt och andligt.

Och det är i samband med denna teologiskt-psykiatriska grundsyn som föreställningsförmågan tas upp. Det teologiska språket tillhandahåller här en föreställning om en person, Jesus, vars syfte sägs vara att "tränga in i vårt förflutna".

Det ses alltså inte som en "normal" psykologisk process såsom i hypnoanalys eller MI-terapi; människan kan regrediera och därmed återuppleva eller återse upplevelser. Denna förmåga tillskrivs en gestalt ur den religiösa myten.

Den religiösa traditionens centrala gestalt tolkas såsom den agerande i en fantiserad regressionsterapi.

Denne gestalt utlovas dessutom ha en absolut psykoterapeutisk funktion, han "befriar oss från alla spår av traumatiska upplevelser".

Men vid sidan av Jesus är det "Den helige ande" som är agerande i detta "avslöjande av dolda minnesbilder".

Därför kan vi ur MI-perspektiv säga att "Den helige ande" är en föreställning ur den religiösa traditionen som en själasörjare i PC använder sig av för att beskriva det ASC som uppkommer vid den styrda dagdrömmen.

”Jesusföreställningen” är den suggestivt skapade och i dagdrömmen införda, agerande personlighet som ”opererar på bildens plan”, i Leuners mening.

Samtidigt *personifieras* dessa inre krafter av psykologisk karaktär, på ett *dissociativt* sätt “. . . Den Helige ande är en nobel och finkänslig personlighet”, och därmed möjliggörs för en problemdrabbad att erfara sina inre känslökvaliteter såsom en agerande personlighet, med önskningar och vilja. Detta kan vi jämföra med vad Hilgard sagt om de MI som är kreativa och som utvecklas enligt sina egna premisser.⁶ Jesusföreställningen utvecklas i dessa PC dels på grund av den inre dynamik som finns hos en individ, (hon projicerar in allt gott och positivt i denna gestalt) men dessutom agerar denna gestalt enligt de ramar som PC-terapeuten själv sätter upp.

Den huvudsakliga uppgiften för Jesusföreställningen är nämligen att med PC-terapeutens hjälp nå ”djupare” än vad psykiatriker och psykologer kommer. Dessa kan bara ”till en viss grad” åstadkomma att en människa ser sina problem av intrapsykisk karaktär.

Det är endast ”Den Helige Ande som kan tränga in i de förflutnas hemliga områden och befria oss från såren efter olyckliga händelser och minnen”.

Därför, den *funktion* som föreställningen om Jesus, Den helige ande, har, är egentligen *densamma* som en psykolog innehar, nämligen att nå hemliga fält i personligheten, skillnaden är att med Jesusföreställningens hjälp sker det enligt PC-ideologi fortare och grundligare.

Ser man närmare på *hur* detta, som Jesusföreställningen säges medföra, i praktiken går till finns stora likheter med hypnoanalytisk regressionsbehandling eller symboldrama på ”mittel” och ”Oberstufe”-nivå.⁷ Det ”inre helandet” innebär i dessa termer en åldersregressiv terapi där man eftersträvar att med Jesusföreställningens inducerade godhet och kärlek som trygghetsskapande garant återuppleva (”revivification”) traumatiska minnesbilder.

Att ”låta Jesus göra en vandring genom vårt livs mörkaste områden” är därmed en styrd vakendrom i Desoilles mening, men man använder här inte omskrivande symboler utan utnyttjar spontanregressivt material av förträngt och ångestladdat slag ur en konfidents minnesförråd. Detta visualiseras i en fantasi. Man för sedan samman denna inre värld med den religiösa föreställningen om en all-god gestalt som förmår uthärda, återställa och ersätta det ångestladdade minnet. Framför allt är det *regressiva* bilder som skall induceras, enligt Carter-Stapleton, vilket inte minst syns genom hennes ofta återkommande tal om ”det inre lilla barnet”.

Jesusföreställningen utgör ett under sessionen inducerat dissocierat hjälpslag, vilket underlättar och förmågan till mötet med regressiva ångestladdade minnen.

Ur psykodynamisk synvinkel är detta en tämligen förenklad modell av psykots organisation, men trots allt mer modifierad än Bashams.

Att vandra genom minnet

Carters bok innehåller ett antal berättelser, "fallbeskrivningar", vilka återger PC-samtal och vi kan genom dem få en begränsad syn på de psykologiska förutsättningarna och formerna av upplevelsen.

Carter återger först hur hon själv råkat ut för en kraftig bilolycka. Genom sin snabba reaktionsförmåga lyckades hon kasta sig ur sin bil. Dess bromsar hade upphört att fungera. Denna händelse hade föregåtts av en lång och djupgående depression. Efter olyckare möter hon en vän som tolkar olyckan i termer av omedveten dödsönskan. Insikten om denna dolda dödsönskan är det som sedan motiverar henne att svara ja, när en av hennes vänner talar om PC.

Han antydde att Jesus Kristus skulle kunna gå in på mitt förflutnas gravplats, där jag levande begravt så många av mina smärtfyllda erfarenheter och minnen. Han kunde återuppväcka dem och förvandla den vidriga skräck som jagade mig och hotade att totalt förstöra mitt liv, till vackra minnen och sunda beteendemönster som för alltid skulle ge mitt liv ett nytt innehåll. (11)

Den enkla psykologiska modellen återkommer som synes här: problem orsakas av förträngda känslor. Dessa känslor kan föreställningen om Jesus som vandrar genom minnesmaterialet inte bara bringa till att försvinna. Genom att man på ett föreställt plan låter Jesusföreställningen agera inne i föreställningen så ersätts den dåliga bilden, de svåra affekterna med goda. Uppenbarligen menas med detta att läkningen sker momentant, i samma stund som PC pågår.

Vi kan alltså observera att det ena som sker vid PC enligt Carter-Stapleton är att dåliga bilder av faktiska minnessekvenser, sådant som upprört en individ och skapat ångest, försvinner. De känslor som hört till dessa sekvenser

bringas att försvinna och ersätts och betingas att bli goda, genom att man på detta föreställda plan på ett fantiserat sätt erfar Jesu beröring etc. Ett slags desensibilisering. Men den andra delen i PC tycks mera handla om en intellektuell *insikt*, den inre vandringen, hypnoanalytiska regressionsbehandlingen, möjliggör också en förståelse, i insiktsterapeutisk mening.

Den ger oss något, som vanligtvis fattas hos en genomsnittlig god kristen, nämligen den djupa andliga insikt och förståelse av de faktorer, som tvingar oss att göra det som vi vet är orätt och avhåller oss att göra det som vi vet är rätt (12).

In i de dåliga bilderna skall goda "programmeras in". Görs bara det så får det automatiskt både *psykologiska* och *etiska* effekter!

Då kan vi gå till roten av våra problem, det ger oss en möjlighet att djupt i vårt medvetande ingjuta positiva föreställningar och minnesbilder. Dessa minnesbilder är det som till stor del avgör hur vi reagerar inför livet varje ögonblick (12).

Det är *förståelsen* för minnen som beskrivs som den viktigaste läkande faktorn. Men *medlet* att nå dithän är "guided meditation"; PC. I Stapletons termer: "Den Helige Ande avslöjar".

Efter någon tid av bön och guided meditation upplevde jag varför bibeln säger att Den Helige Ande avslöjar de djupaste hemligheter i ett människohjärta. Jag började se min barndom i ett nytt och helande ljus (13).

Ur vårt teoretiska perspektiv är dessa framsuggerade minnesbilder lättare kan uthärda och bearbeta på bildens plan med hjälp av föreställningen om den allgode Jesus.

I Carters fall: en flicka som uppfostrats i att hon var centrum, överbeskyddad och bortskämd. När hon sedan växer upp blir hon snarast chockad av upptäckten att även hon måste ta itu med livets alla problem. Hon ger en tämligen allmän beskrivning av depressionens bakgrund.

Eftersom jag saknade förmåga att se och erkänna min otillräcklighet, tvingades jag att lägga skulden på andra människor och förhållanden.

Gång på gång drabbades jag av svåra depressioner och ångestkänslor vilka ledde till en överkänslighet... När en människa som har blivit inställd på att ta för givet, att det att vara älskad och att vara den dominerande centralfiguren är synonyma begrepp, inte får det hon vill, då blir reaktion en känsla av att vara utstött eller avvisad... (15).

Denna känsla förstärktes vid giftermålet. Vid barnens födelse är hennes depression än mer uttalad. Vid fjärde barnets födelse är suicidförsök nära.

Det PC, som en vän genomförde med henne tycks enligt hennes beskrivning komma mycket nära det vi tidigare observerat av MI både när det gäller teknik och resultat.

Min vän bad om ett Guds ingripande, som skulle hela det innersta av min personlighet, det område som noggrant registrerar och gömmer varje upplevelse i livet. Han ledde mig bakom min minnesvärlds låsta dörrar, och jag började upptäcka roten till de massor av hat och avund som torterade mig, och sårade andra och gjorde dem besvikna.

Att klart kunna se problemet betydde inte i sig självt ett helande, men förmågan att *förstå* är det ljus som föregår en ny dag med "läkedom under sina vingar", för den som verkligen vill bli fullt återställd. (17).

Samtidigt som hon återser och finner nya samband i sitt minnesmaterial konfronteras hon med känslor som varit förträngda.

... en känsla som jag aldrig tidigare hade tillåtit komma upp till ytan... viktigt... att jag fick konfronteras med den (18).

Och, eftersom PC-själasörjaren accepterat hennes vrede, så kommer återigen insikten:

Då *förstod* jag att jag inte längre kunde lägga skulden på mina föräldrar eller några andra människor.

Att en individ sett sin vrede, fått ge uttryck och ord åt den i ett accepterande klimat, att det automatiskt följer en försoning med den inre traumatiska och ångestväckande minnesbilden, innebär i Stapletons egna termer att "låta den helige Ande återställa skörden som gräshoporna förstörde".

Det centrala i läkningen, befrielsen eller "helandet" tycks vara de affektivt laddade minnesbilder som aktualiseras med hjälp av en imaginativ föreställningsteknik av samma slag som Leuners symboldrama.

Det finns emellertid en avgörande *skillnad* mellan de psykoterapeutiska system vi återgivit i kapitlen om MI och PC. Det har framför allt att göra med den referensram eller kognitiva ram som både "patient" och "terapeut" använder sig av. Den möjliggör nämligen att man *samtidigt* som man arbetar med reella minnesbilder även kan "arbeta på bildens plan". Därmed utnyttjar man det som Leuner kallat den "dialektiska processen". Det som händer med bilden inne i förställningen får ett faktiskt nedslag i den empiriskt påtagliga värld som en individ lever i.

Leuners talar om en "Te" som stryker magiskt fluidum över sår etc, men här är Kristusgestalten och dennes läkande händer sammanknippade med ett religiöst referenssystem som är positivt affektivt laddat hos individen och även hos PC-själsläkaren. Detta gör att det råder en "rapport" mellan den som söker och PC genom att båda erfar denna Jesusföreställning som inte blott fantasimässigt närvarande (vilket ju man naturligtvis gör i Leuners symboldrama) utan faktiskt är övertygad om att denne *fysiskt* är i rummet. När detta ingår i det "terapeutiska" språk som man använder ökar naturligtvis suggestionsgraden och därmed både föreställningskapaciteten, den visionära kraften, men även den verkan som bilden får tillbaka på det faktiska livet hos en individ.

Dessa grundläggande psykodynamiskt verksamma krafter uttrycks på ett religiöst språk som tro, eller förtröstan om att något skall ske, dvs en önskan. Och det som i en sekulär psykoterapeutisk terminologi skulle betecknats som psykets syntetiserande, självläkande tendenser ges av Carter-Stapleton en transcendent tolkning. Det som man i psykoanalysens anda skulle kalla för "omedvetna", betecknas av henne som "Universums stora resurser".⁸

... en stark önskan om att bli helad och återställd. Den sist nämnda faktorn, viljan att bli helad, ligger naturligtvis bakom i en situation av djupaste hopplöshet men bär på en uppriktig önskan att tillgodogöra sig allt som krävs för en helande process. Universums stora resurser bygger på kärlek och står till vårt förfogande, men förutsätter vår bestämda vilja att utnyttja dem.

Allt går ut på att genom Jesusföreställningen kunna omstrukturera minnesbilder från svåra ångestfyllda bilder till positiva.

Men när vi har fått del av det liv som Jesu Kristi kärlek ger oss då är vi färdiga att ta itu med uppgiften att befria oss från våra gamla sjuka minnesbilder och sedan ersätta dem med nya, friska minnesföreställningar, som på ett positivt sätt fyller vårt medvetande och undermedvetna själsliv. Dessa nya minnesbilder leder i sin tur till ett sunt och konstruktivt levnads-sätt.

Att befria sitt liv från allt gammalt och negativt material och i stället fylla det med nytt, positivt och vackert innehåll är den verkliga målsättningen för återställandet av vår minnesvärld (22).

Att möta det "inre barnet"

Ett begrepp som ofta kommer tillbaka i Carter-Stapletons bok är "det inre barnet". Detta begrepp är i fokus på ett särskilt sätt i hennes andra kapitel, vilket relativt utförligt beskriver en själavårdssession med en person som kommit och sökt hennes hjälp i en speciell situation.⁹

En grupp på 12 personer har samlats hos Carter-Stapleton. Alla har en genuin erfarenhet av en levande tro på Jesus Kristus.

Redan i bönen inducerar hon ett speciellt tillstånd (ASC) vilket tolkas såsom en följd av Guds ingripande. Bönen med slutna ögonlock och med en meditativ stämning inducerar ett lätt avslappnat tillstånd i vilket den imagoga förmågan ökar:

Jag började be en lång bön genom vilken jag med hjälp av den helige Ande hoppades kunna hjälpa dem att på nytt genomleva en del av sina tidigare upplevelser och låta några av dessa undertryckta minnen komma upp i dagen.

Så erbjuder Carter-Stapleton en stunds tystnad i syfte att låta deltagarna erfara ting från sin barndom. Den gruppinducerande dagdrömstekniken är relativt vanlig i den amerikanska MI-rörelsen och här framträder den alltså i refigjös form.

När hon på detta sätt inducerat minnesbilder återger ett par deltagare sina hågkomster medan andra klagar över att de inte kan minnas något. På detta svarar Carter-Stapleton att regressiva bilder även kan återupplevas posthypnotiskt:

Men det är också tänkbart att en försenad reaktion kommer att framkalla minnesbilder senare i kväll eller i morgon. Återställelseprocessen börjar ofta med känslouttringar (25).

I detta kapitel följs ”Mary Anne”. Hon berättar att hon föddes under depressionsåren och man hade haft ekonomiska svårigheter i hennes hem:

Medan du bad för en stund sedan upptäckte jag hur starkt jag ville identifiera mig med ”Lilla svarta Sara”. (26)

Särskilt är det erfarenheten av modern som varit traumatisk. Under bönen har det skett en regression, hon kan visualisera:

Medan du bad, Ruth, hade mamma och jag en verklig uppgörelse i kväll. Hon vet naturligtvis ingenting om detta men i morgon skall jag ringa till henne och tala om det. Det är för övrigt första gången som jag känner att jag önskar ringa till henne (26).

Hon berättar att hon känt motvilja mot sin mor i många år, därför att denna inte givit henne sitt intresse, ej heller uppmärksamhet. Under PC sker, liksom i Leuners symboldramats Mittelstufe, ett spontant regredierande till en tidigare nivå och ett visualiserande av kathartyra, dvs med känslor laddade bilder, i Mary Annes fall, bilden av modern.

På ett fiktivt plan, inne i MI-tillståndet sker då en ”uppgörelse”, vilket vi inte får veta mer om, men som innefattar någon typ av försoning.

Men till detta arbete på bildens plan, vilket får nedslag i Mary Annes faktiska värld (hon önskar göra upp ”på riktigt”), kommer ett annat moment in i PC såsom Carter-Stapleton redogör för: Mary Anne får på ett fysiskt sätt gestalta försoningen tillsammans med en annan deltagare i gruppen. Här kommer ett gestaltterapeutiskt drag in i processen:

Mary Anne... reste sig också. De gick tvärsöver golvet och omfamnade varandra, ett uttryck för att vara älskad och accepterad, något som vi alla hungrar efter (26).

Inte bara försoningen med modern var viktig för Mary Anne. Till denna kom, menar hon själv, en fundamental brist i den känslomässiga kontakten med fadern

Jag menar att han aldrig kramade om eller kysste mig. Jag kan inte ens i min vildaste fantasi tänka mig att han skulle göra det... Är det detta som är mitt problem med maken?

Vi skall här återigen lägga märke till den skillnad som råder mellan olika psykoterapisessioner i MI (och symboldrama) och den PC som Carter-Stapleton representerar. På Mary Annes fråga om bristen på känslomässig kontakt till fadern är den viktigaste orsaken till störningen, svarar Stapleton:

Ja, det skulle det verkligen kunna vara, svarade jag.

Stapletons enkla psykologiska modell: "det inre barnet som är svältfött på kärlek skapar problem i nuet" får här på ett effektivt sätt hjälpa till att skapa en struktur i Mary Annes problem i förhållande till sin make. Stapleton fortsätter att ge mönster, suggerera, tala om nödvändigheten och nyttan av att regrediera till ett tidigare tillstånd etc och att låta Jesus vandra med. Först då kan Mary Anne kommunicera på ett moget sätt med sin man. Medan man inom Symboldrama *inte* apriori utgår från en sådan förenklad modell och noga aktar sig för att tolka en persons lidande i psykoanalytiska eller andra termer, framför allt innan man har låtit de kathartiska bilderna utveckla sig enligt sina egna premisser, så *utgår* istället Stapleton här från att "det inre barnet" och dess brist är skälet till de äktenskapliga misshälligheterna. Naturligtvis kan vi tänka oss helt andra modeller: mannens agerande, ekonomiska svårigheter, trångboddhet, sexuella problem. Ett spektrum av orsaker kommer med Carter Stapletons extremt individualistiska och från barndomen determinerande syn, aldrig in i synfältet. Tvärtom *skapar* hon genom sitt tal om "det inre barnet" en möjlighet till regression och ett visualiserande, vilket naturligtvis möter affektiva stråk i Mary Annes upp-

levelsevärld. Icke desto mindre är Carter Stapleton aktiv och tar på sig ett stort ansvar när hon säger sig vara den som *vet* var problemet ligger, något som man i Symboldrama överlåter åt det omedvetna att visa med hjälp av de reella eller symboliska bilder som skapas i Mittel- eller Oberstufe.

Vi ser alltså hur Carter Stapleton själv *skapar* den lösning hon själv vill se:

Kunde det möjligen vara så att du sänder två olika meddelanden till din make? Som vuxen låter du honom veta. Jag längtar efter din kärlek. Men det andra kommer från en liten flicka: Jag väntar inte att du skall älska mig. Jag väntar att du skall hålla ett visst avstånd emellan oss, att du skall visa mig en viss kyla (30).

Och så kommer Carter-Stapletons lösning:

Mary Anne, ditt inre barn, en liten avvisad flicka, protesterar mot din längtan efter ömhet. Den beklagansvärda sanningen kan mycket väl vara att det senare meddelandet är det starkaste därför att det kommer från mycket djupt liggande känslor...

Och här följer nu nästa steg i behandlingen. När lösningen så har suggestivt presenterats för Mary Anne frågar hon sig naturligtvis hur hon skall kunna få sitt inre barn att samarbeta.

Nu började Mary Anne komma närmare den punkt, där ett helande kunde ske (30).

Och så uppmanar hon ytterligare:

Om du verkligen önskar gå vidare och uppleva en andlig helbräddagörelse, Mary Anne, då vill jag att du med hjälp av minne och fantasi skall gå tillbaka genom ditt förflutna. Försök att gå tillbaka till den ålder, när du möjligen kan minnas, att du önskade erfara din pappas kärlek och tillgivenhet, när du kommer ihåg att du kände djupa smärtor över att du inte upplevde pappas tillgivenhet (30).

Denna suggestion av Carter-Stapleton träffar Mary Anne mycket hårt.

Hon tvingar sig att göra sitt bästa för att inte komma ihåg en smärta som hon inte tillåtit sig själv att känna under många år. Hon ville inte dra upp dessa känslor ur djupet.

Mary Anne återerinar sig en sekvens, när hon på väg till en fest gjort sig mycket vacker och förväntansfull hade gått till sin far för att få dennes uppskattning. Denne hade då bara gömt sig bakom sin tidning och totalt ignorerat hennes glädje vilket gjort henne mycket besviken och tillintetgjord.

Just denna scen, som Stapleton nu suggestivt inducerat genom att erbjuda en regression, ber hon Mary Anne visualisera. Så kommer en beskrivning av en PC-session genom vilken vi får en viss inblick i den psykologiska processen:

Slut ögonen nu, Mary Anne och tag fantasin till hjälp, när du söker dig tillbaka till det gamla vardagsrummet den där kvällen som du har beskrivit. Försök att föreställa dig hela rummet som det var...

Ja, nu är jag där.

Ser du din pappa sitta i stolen och läsa en tidning. Var så säker på att jag gör. Jag känner att jag vill rycka tidningen ur händerna på honom och säga: "Titta på mig pappa!"

I symboldramasessionen arbetar man i detta läge *tentativt* med öppna frågor såsom "vad händer?" eller "vad vill du göra?" eller "hur känner du nu?" Likadant är den hypnoanalytiska sessionens viktigaste element dvs att terapeuten noggrant penetrerar minnesbilden och dess affekter i dess vidd.

I stället blir Carter-Stapleton här ännu *mer aktiv* i det att hon dels inför en fiktiv gestalt, Jesusföreställningen, som i sig innefattar all godhet. Och detta kommer i viss mån nära Leuners tal om den vise mannen eller en god fé som suggestivt inför i symboldrama. Skillnaden är emellertid att Stapleton *styr* och själv bestämmer vad denne gode gestalt skall göra.

Innan du gör något, Mary Anne, titta mot dörren till vestibulen. Se när dörren öppnas. Se när Jesus kommer in.

Det minnesmaterial som visualiseras i Mary Annes föreställning, bilder av kathatym karaktär, faderns ignorans och den därav följande ledsenheten eller vreden, aggressiviteten fokuseras nu *inte* ytterligare. I ett symboldrama på Mittel- eller Obersatufe skulle det eftersträvas ett samtal eller konfrontation mellan fader och dotter där känslor och genkänslor av agg och vrede skulle lyftas fram och bli tydliga. Enligt mitt förmenande införs i stället en lyckogestalt på ett alltför "prematurt" sätt.

Carter-Stapleton gör här en ångestdämpande manöver och den fiktiva Jesusgestalten får funktionen av uppbromsare av den vrede och ursinniga besvikelse som man anar inför fadern. Därför fungerar bilden inte kathartisk utan Jesusgestaltens funktion blir övertäckande och förnekande:

Så snart jag med dessa få ord hade beskrivit situationen sade hon tre ord: jag ser honom.

Ser Du Jesus? frågade jag.

Ja, ja, svarade hon snabbt. Han kom in, och nu står han nära fotogenkaminen.

Som i Symboldramats Unterstufe är Stapleton primärt övande. Hon hjälper med sina öppna frågor Mary Anne att tydligare visualisera sin minnesbild. Men på samma sätt som Bashams tal om demoner utgör en språklig bestämning av ångestladdade impulser så utgör Stapletons suggestioner om Jesusföreställningen en språklig bestämning av allt positivt. Den "inkarnerar" hennes föreställningar om det goda som hon bär inom sig, psykologiskt sett blir här Jesusföreställningen en positiv kathartisk gestalt.

Men i stället för att "lita på" att Mary Annes *egen* psykiska dynamik "vet" och i sig själv innehåller syntetiserande krafter så styr Stapletondet skeende som nu börjar.¹⁰ I stället för att fråga "Vad gör Jesus?" eller "Vad skulle du vilja göra?" säger Stapleton.

Låt honom komma fram till dig och tala om för dig, hur förtjusande du är, föreslog jag.

Å, vilken stilig man, han är.

Ja, det är han. Vad tycker han om dig, frågade jag.

Jesusföreställningen blir här emotionellt "kathartisk" delvis av vad Mary Anne vet om den kristne Jesus, reminiscenser ur predikningar m.m., detta förstärks av den omgivande gruppens positiva förväntningar på vad som skall hända. Men vad som ur MI synpunkt är viktigare är att den tycks få sin emotionella innebörd av de *kompensativa* emotionella krafter som finns latent i Mary Annes inre. Det urskiljer man i det följande:

Han säger att jag är vacker. Han säger att han är väldigt stolt över mig, att han gärna skulle vilja ta mig ut på en middag på en elegant restaurang. Tårarna flödade från Mary Annes ögon. "Han gav mig en kyss på pannan".

Patetiskt anmärker Carter:

Jag upphör aldrig att förvånas över hur underbart anden verkar. (32)

I en annan kontext skulle samma upplevelser kunna beskrivas med termer av hur differentierat och kompensativt det omedvetnas symbolgestalter kan uttrycka och visuellt gestalta det som en individ längtar efter.

Men Carter-Stapleton går än vidare och låter även fadern på ett magiskt sätt få del av denna kompensativa gestalts godhet. Detta kommer nära Symboldramats "De magiska vätskomas princip":

Nu Mary Anne, låt Jesus gå fram till din pappa. Titta på dem och se hur utstrålningen från Jesus flyttas över till din pappa.

Pappa har lagt ifrån sig tidningen nu. Just nu tittar han på mig, viskade Mary Anne.

Om din pappa fick del av utstrålningen från Jesus, vad tror du att han gör?

Då skulle han komma fram till mig och tala om att han älskar mig.

Sedan kom det ögonblick av försoning och förståelse, som jag så många gånger förut har sett. Men det är alltid nytt, alltid heligt.

I verkligheten har tydligen fadern aldrig uttryckt sin uppskattning av dottern. Detta har skapat en aldrig sinande längtan efter att bli godkänd. På ett fantiserat plan låter Carter-Stapleton nu den i det regressiva bildplanet införda gestalten Jesus kompensativt åtgärda detta och det sker en omfamning mellan fader och dotter.

Men vi skall alltså minnas att det varken sker en *konfrontation* mellan faderns känslor och dotterns eller en insiktsbearbetning där man eftersträvat en förståelse av det skeddade, tvärtom låter man bilderna fiktivt gestalta det efterlängtrade. Denna "inre" föreställda försoning fördjupas nu, om vi förstår Carter-Stapleton rätt genom att en annan deltagare får på ett fysiskt plan gestalta denna omfamning. Fortfarande med ögonen slutna får Mary Anne mottaga det som en annan gruppmedlem uppfattar som det som hon ville ha från sin far.

Han reste sig upp och gick fram till Mary, där hon satt på en stol, och böjde sina knän. Han tog hennes två händer i sina och sade: "Mary Anne, jag älskar dig. Jag har alltid gjort det. Jag visste bara inte hur jag skulle visa det, förlåt mig om du kan. . .

Carter-Stapleton kommenterar:

I denna situation av skapande trosföreställning eller skapande fantasi, var Mary Anne psykiskt sittande framför sin far, inte apotekarn. Hon hörde sin pappa tala, hon kände beröringen av faderns händer och såg sin pappa, som bad om förlåtelse. Pappa, jag förlåter dig, sa hon med tårar i ögonen. Försök bara att känna att din pappa tar dig i famn och talar om för dig, hur underbar du är!

Oh ja! Hon uttalade de två orden med verklig värme, nästan extas (33f).

Carter-Stapleton använder här, ur hypnosteoretisk synvinkel kraftiga suggestioner när hon styr dagdrömmen i en för Stapleton själv viktig riktning. Den regressiva minnesbilden av fadern skulle i symboldramat, om det tillåts utveckla sig enligt sina egna premisser, på ett annat sätt styrts av Mary Annes egna emotioner och därvid fått vara en för henne kathartisk bildgestalt. Nu är det i stället Stapleton som suggererar en försoning och en omfamning, allt på grund av den egna teorin (eller rentav egna på Mary Anne projicerade erfarenheter av "det ledsna barnet"). Ur psykoterapeutisk synvinkel kan man anse bilderna av den slutliga försoningen som prematur och ett sätt för både Mary Anne och Carter-Stapleton att slippa konfronteras med den ängslan och vrede som också kan finnas i förhållandet till fadern.

I ett symboldrama är det inte ovanligt att aggressivitet mot fadern i oidealiska konflikter först ageras ut i symbolisk form, ett djur etc för att först därefter göras till föremål för insiktsfull analys.

Medan Mary Anne befinner sig i ett uppenbart hypnoid-tillstånd för Stapleton in *ytterligare* en förställning.

Medan Mary Anne fortfarande var under direkt påverkan av bönen och reagerade emotionellt och positivt föreslog jag att hon skulle föreställa sig att Nick, hennes make, var på väg in i rummet. Jag föreslog också att hon, på samma sätt som hon upplevt förlåtelse tillsammans med sin far, nu skulle förlåta Nick och att Nick skulle förlåta henne (34).

Lydigt visualiserar nu Mary Anne en bild av försoning med sin man.

Men i PC ingår i Stapletons variant även ett *ytterligare* mer "magiskt" drag. Man ställer sig i en symbolisk ring runt Mary Anne och *binder* denna försoningsupplevelse vid hennes inre.

Detta "inre barns" nya bild av sin man måste ha hjälp av föreställningen om Jesusgestalten:

Kom ihåg, Ditt inre barn måste genom en dagligt växande tro att Jesus kommer, bygga upp en stark image av en man som du ikväll har sett i din egen föreställning.

Försök att varje dag ta en stund, när du försöker föreställa dig att Jesus kommer in genom dörren. Han kommer hem från dagens arbete. Försök att föreställa dig själv att ta ett par steg mot honom och ta honom i famn. Säg till Jesus: Det är så skönt att ha dig hemma, Nick!

Om du gör detta varje dag, kommer du att förbereda dig att själv svara till Nick alldeles såsom du skulle svara till Jesus. Det är möjligt att det kommer att ta månader, innan du ser något påtagligt resultat. Men varje gång du gör detta, kommer du att ge kraft och näring åt ditt inre barn. (34)

Här finns naturligtvis psykodynamiskt problem. Genom att Stapleton så ensidigt betonar teorin om "det inre barnet" och att detta får en allt avgörande betydelse, undanhåller hon viktiga drag som övrig psykoanalytisk teori och praxis visar på. Den *intrapyskiska* meddelan är här helt överväldigande. Den *interpsykiska* är frånvarande. Ingenting säges om mannens eventuella del i hennes problem. Kanske är Mary Anne symtombärare i en konfliktfyllt äktenskap, etc. Allt detta varseblivs inte i den enkla psykologi som är förhärskande i Stapletons PC.

Den religionspsykologiskt intressanta frågan blir därför vilken funktion Jesusföreställningen får för ett fall som Mary Anne. På Jesusgestalten projiceras de känslor som hon fantiserat om både sin make och sin far. Denna fantiserade kompensativa gode make förmår hon nu visualisera och ombedes dagligen visualisera. Vad händer? I stället för att se den verkliga maken i ansiktet och konfronteras med honom och att de tillsammans undersöker vilka känslor av positiv och negativ karaktär som varit och är i svang dem emellan så hindrar Jesusföreställningen henne att se detta.

Vi har utförligt dröjt vid fallet Mary Anne för att noggrannare kunna penetrera några drag i PC enligt Stapleton.

Men även andra PC sessioner skildras av Stapleton. En person, Jeff, ser i föreställningen en bläckfisk. Det är moderns armar som omsluter honom så hårt att han inte kunnat frigöra sig. Här förefinns med andra ord en svår

symbiotisk bindning mellan son och moder. Även här tolkar Stapleton situationen snabbt: det är dolda minnesbilder som skapar denna smärta.

Föreställ dig att din mamma är i rummet! Bra. Titta nu efter, om du kan se några trådar av något slag, som förbinder dig med din mor.

Stapleton inducerar ett rum i Jeffs barndom. Och låt oss här följa hur ”kapandet av bindningar sägs gå till”.

Men gode Gud, vad är det fråga om? Jag ser dem. Trådarna. Jag ser dem överallt runt min kropp. Jag känner det som om jag dansar vals med en bläckfisk. Jag menar allvar! Det känns vidrigt.

Stapleton-Carter för in allehanda symboliska instrument för att hjälpa Jeff med hans armar:

Föreställ dig nu att Jesus visat sig i rummet. Han är här. Du ser ett gyllene svärd i hans hand. Han kommer att överlämna det till dig. Ruth, jag har redan tagit emot det. Nu tar du svärdet och skär av alla dessa trådar, som binder dig. Skär av varenda en. Lämna inte en enda kvar!

Jeff utförde en stum dramatisk akt. I sina två händer höll han ett osynligt svärd, som han svingade med kraft. . .

Innan du öppnar ögonen Jeff, vill jag gärna påminna dig om vad Jesus sade. Det som vi löser på jorden det skall vara löst i himlen. Du är befriad från varje band som din mamma använt för att kontrollera dig. (37)

En symbiotisk bindning mellan mor och son är en komplicerad process, framför allt därför att det alltid ligger stora primärvinster i att stanna kvar i en symbios, i detta fall för sonen, Jeff. Dessa är naturligtvis omedvetna. Jeff ”behöver” och ”lever med hjälp av” sin moder. Problemet ligger ofta i symbiotiska förhållanden i dubbelheten i att en moder vill *behålla* ett barn och i att ett barn *vill* låta sig själv vara kvar i beroendet.

Vad gör man därför om man *utan* att försöka konfronteras med dessa primär- och sekundärvinster ”klipper av” de band som råder mellan bindande och bunden, om detta samtidigt är ett stort ångestladdat symbiotiskt band? Jo, man utför en starkt ångestprovocerande och framför allt aggressiv handling. Detta är något som symboldramatikerna har *varnat* för. Genom att döda,

klippa av etc tar man död på delar av en individs psyke som har en om än neurotisk så dock, stabiliserande funktion. Därför är suicidrisken överhängande om en aggressiv handling utför i symboldramats form. Man är därför mycket sparsam med aggressiva symboliska gestaltningar under symboldramats form.

Carter-Stapletons bok innehåller vidare en berättelse som en kvinna som på ett föreställt plan fick se sin döda mamma, som låg i en kista, börja leva igen efter det att Jesusgestalten rört vid henne och därmed kunde hon försonas med sin moders död etc.

Jag lämnar nu de övriga berättelserna för att i stället sammanfatta några psykologiska och psykoterapeutiska iakttagelser av PC enligt Carter-Stapleton.

Sammanfattning

Genom att analysera Carter-Stapletons populärt beskrivande bok, har vi fått en viss inblick i en speciell typ av metod som man använder sig av inom kyrkor i syfte att åstadkomma psykisk hälsa. Ur vårt teoretiska perspektiv har vi funnit att PC har stora likheter med MI-terapi av främst symboldramatisk men även hypnoanalytisk karaktär. Den religiösa referensram som både själasörjare och konfident delar strukturerar de centrala föreställda figurer som ingår i dramat såsom Jesus eller Maria.

Skilnaden mellan symboldrama och PC är emellertid tydlig. För det *första* är Jesusföreställningen icke en fiktiv gestalt i samma mening som "den goda fé" eller "magiskt fluidum" etc vilket kan förekomma i symboldrama. Den är förankrad i en social och gruppologiskt präglad referensram, den bibliska föreställningsvärlden. Det gör att denna gestalt har i förväg klart preciserade kvaliteter vilka både själasörjare och konfident kan identifiera och hysa förvåningar inför.

För det *andra* är Carter-Stapleton tydligt präglad av en grundläggande psykologiskt individcenterad terminologi. Hennes teori betonar minnesfunktionen och att regressiva tendenser med nödvändighet måste ha överdeterminerande betydelse för den vuxna människan, "det inre barnet". Därmed undanhålles både här-och-nu-aspekten av en oro eller ångest och en mer socialpsykologisk syn, där man koncentrerar sig på *förhållandet* mellan

makar, dvs relationer. För det *tredje* tycks Carter-Stapleton inte vara medveten om de svåra och ofta mycket starka band som kan uppkomma till en "karismatisk" personlighet eller terapeut (analytiker) och diskuterar därför aldrig problemet med överföring eller motöverföring. Hon tycks därför ha en naiv tilltro till den kathartiska effektens egenvärde. Man saknar här ett resonemang om behovet av att integrera en minnesbild eller ett återerfaret minnesmaterial i en medveten jagstruktur.

För det *fjärde* är Carter-Stapleton betydligt mer aktiv och styrande i sitt agerande än man är på symboldramats Mittel och Oberstufe-nivå. Där bearbetas särskilt förhållandet till "signifikanta andra". Därmed tar Carter-Stapleton på sig ett stort ansvar.

Men till skillnad från Basham är Carter Stapleton långt mer medveten om de subtila och svårfångade kvaliteter av känslomässigt slag som är i svang vid denna typ av terapi. I stället för att helt ignorera en mer psykodynamisk grundsyn, genom att totalisera sin mytiska syn på lidandet, som Basham gör, förmår Stapleton-Carter till en viss grad integrera ett psykologiskt betraktelsesätt med ett bibliskt-religiöst. De utgör icke konträra motsatser. Däremot sker mötet mellan psykologi och teologi icke på ett särskilt teoretiskt medvetet plan och dessutom är hennes psykologiska grundhållning tämligen förenklad. Att gå så långt som psykiatern *Basil Jackson* och kalla hennes bok för "A study of Psychotheological Naivite"¹¹ är kanske något för överdrivet. Men framträdande är dock en ur psykologisk synvinkel förenklad grundsyn och den oreflekterade hållningen till centrala teoretiska och praktiska psykoteraeutiska problem.

Detta hindrar inte att PC i begränsade fall naturligtvis kan ha en positiv terapeutisk funktion. Den centrala uppgiften torde emellertid vara av religiös karaktär, man stärker genom den en människa religiösa upplevelsvärld.

VIII. Sammanfattande diskussion

Vi har nu vandrat genom ett vildvuxet och tämligen osystematiserat fält, det som ligger på gränsen mellan en relativt ny hypnos – Mental-Imagery-forskning och några religionspsykologiska frågeställningar: Hur skall man psykologiskt beskriva besatthet, exorcism och PC. Finns det "spontan" religiositet under symboldrama?

Ännu har man inte uppnått någon mer preciserad konsensus gällande vad hypnos och Mental Imagery egentligen "är", men med den insikt vi fått genom handböcker och facktidsskrifter samt genom den erfarenhet jag själv har genom praktiskt arbete med hypnos och MI har jag sökt belysa våra tre problem.

Redan från början diskuterade jag de teoretiska och metodologiska svårigheterna men stannade för ett tredelat angreppssätt, jag skulle söka *förklara* (i meningen pröva en teori), jag skulle *beskriva*, (dvs i anslutning till vissa stipulativt givna definitioner på vad jag i en studie menade med "religion") och *förstå* i meningen tolka i anslutning till en förklarande teoretisk modell. Dessa tre modeller för forskningsprocessen kan man nu se i mitt sätt att analysera de olika problem jag ställt upp i min studie.

Vi lade märke till att i *religionspsykologins framväxt* har suggestion, autosuggestion, hypnos, autohypnos etc varit tämligen ymnigt förekommande såsom förklarande modeller när man sökt förstå både historiska och samtida fenomen inom religionens värld. De *fenomen* som man studerat har varit både bön, meditation, mystik, helbrägdagörelse liksom mer grupporienterade beteenden och upplevelser såsom väckelsemötets teknik eller besatthetens olika stadier. Däremot kan man skönja två olika *sätt* att förhålla sig till hypnosen som teori. I den ena linjen Pratt-Andrae-Sundén-Argyle finns inte de transcenderande kvaliteter insprängda i den hypnosteori som man nyttjar, vilken man däremot kan se i James och Bangs tolkningar.

Hypnosen har med andra ord "avmytologiserats" och i den framväxande hypnosforskningen kunde vi följa hur man alltmer söker efter terminologi och modeller, som i strikt empiriskt-psykologiska termer förmår förstå både hypnosen och de religiösa fenomen, som man menar hypnosen kan förklara.

Efter denna inledning sammanfattades några huvuddrag i den vetenskapliga uppfattningen av hypnos och Mental Imagery, det sistnämnda en tämligen sen vetenskapsgren. Ur religionspsykologisk synvinkel visade det sig vara av intresse att hypnosen, särskilt begrepp som dissociation, posthypnotisk suggestion och regression kunde fungera som centrala tolkningsnycklar för religiösa fenomen som besatthet och Prayer Counselling. De behövde däremot en *komplettering* som särskilt tog fasta på *språkets* betydelse i framskapandet av de hypnotiska fenomenen. Därför var det viktigt att komplettera insikten i hypnosens "väsen" med en skildring av Mental Imagery forskningen och även Sundéns rollpsykologi. Av speciell betydelse var här de symboldramatiska

terapiformer som växt fram särskilt i Hans Carl Leuners symboldrama eller "Kathathym bilderlebnis". Genom den teorin och den psykoterapeutiska praxis som finns i denna tradition kunde vi få en mer fyllig teoretisk bas för att förstå Prayer Counselling såsom ett religiöst fenomen.

De empiriska data som nyttjats har dels grundats på experiment, dels utgjorts av texter vilka analyserats.

För att testa några hypoteser om besatthetsupplevelsens psykologiska förutsättningar genomfördes ett större experiment med 100 försökspersoner. Genom det menar jag mig ha visat att besattheten och besatthetsupplevelsen sannolikt just går att förklara såsom följder av en interaktion mellan kognitiva, språkliga element och emotiva, känslomässiga element. Här användes hypnosen mest i syfte att åstadkomma betingelser för att studera grundläggande psykologiska funktioner under mer preciserade kontrollerande betingelser.

När det sedan gällde frågan huruvida religiösa upplevelser spontant uppträder vid en symboldramaövning genomfördes symboldramatiska sessioner med ett antal försökspersoner. Här kunde jag delvis bygga på tidigare metodik, men jag kompletterade den och försökte precisera den på några avgörande punkter. De viktigaste resultaten tycks visa på att "berget" såsom symbol just har religiösa implikationer både för en grupp kristna och en grupp icke-religiösa. En sak som emellertid måste föras vidare i fortsatta studier är att införa en annan bild än berget, för att undersöka om det just är berget eller det allmänna MI-tillståndet, att befinna sig i symboldrama, som "i sig" är relaterad till upplevelsekvaiteter som bäst låter sig fångas i termer av religiösa, existentiella eller mystiska kategorier. I framtida forskning torde det dessutom vara viktigt att skaffa instrument för ett förtydligande av relationerna mellan dels primär- och sekundärprocesser och dels mellan höger och vänster upplevelser. Det sistnämnda torde därvid kunna föras ihop med den framväxande hjärnhemisfär forskningen i Gazzingas och Sperrys tradition. Ur religionspsykologisk synvinkel var det vidare av intresse att se hur den kategori som Sundén menar vara en av de viktigaste i den religiösa upplevelsen överhuvud, nämligen "intentionaliteten", var framträdande i de symboldramatiska upplevelsena.

Analyserna av de populärteologiska texterna visar att besattheten och exorcismen på ett mycket effektivt sätt går att tolka utifrån hypnosteoretiska mallar men väl på ett avgörande sätt måste kompletteras med Sundéns

rollpsykologi. Beaktandet av de roller som finns insprängda i litteratur som Bashams bok är av yttersta vikt för en fördjupad förståelse av besatthetens och exorcismens psykologi. (Något som visas inte minst av att den pastor som julen 1982 anmäls för att ha fördrivit andar ur en kvinna från Lillhagens lasarett just tillägnat sig sin teori från *Bashams* bok. GP 19821224).

Tolkningen av Prayer-Counseling enligt Carter-Stapleton har framför allt skett i termer av Mental Imagery och symboldrama enligt Leuner. Det finns, konstaterade vi, en mängd likheter med de symboldramatiska terapiformerna men även klart synliga skillnader. De viktigaste likheterna är att man talar om styrd föreställning, att man anknyter till regressivt producerat minnesmaterial och att man "opererar på bildens plan". Den stora skillnaden är emellertid att terapeuten hos PC är långt mer aktiv än inom Symboldramats Mittel och Oberstufe. Därmed är marken beredd för alltför tidigt givna tolkningar, och att terapeuten själv projicerar in sina egna olösta konflikt-härda på en patient. PC skiljer sig även från symboldrama i det att man inte klart beaktar överförings- och motöverföringsproblematiken, vilken sannolikt blir än större då man använder sig av omskrivande symboliska sammanfattningar av känslolägen i stället för att arbeta med dem på en logiskt intellektuell, kognitiv nivå.

Det sistnämnda gör att PC-självavård naturligtvis kan utgöra ett viktigt led i en människas möte med sig själv och bidra till en lösning av inre ångestladdade konflikter. Men betoningen av det medvetna bearbetandet – det lyser däremot med sin frånvaro.

Jag vill sluta med ett par psykoterapeutiska reflexioner.

Besatthetsideologin kan i vissa, mycket begränsade fall tjäna en psykoterapeutiskt syfte. Om en konflikt av *icke*-överdeterminerat och ångestladdat slag låst sig i en form av tvångstanke, *kan* en auktoritativt uttalad stark suggestion, där man nyttjar ett gemensamt religiöst symbolspråk, eventuellt hjälpa en person att komma över den fixeringen då ett omedvetet problem uppkommit. Så sker i vissa latinamerikanska och afrikanska länder där psykiatriker och medicinare stundom samarbetar. (*Cappanari* 1975).

Sannolikare torde emellertid vara att besatthetstron kan spela både neurotiska individer och karismatiskt "profetiska" individer i handen. Att av en "andlig människa" få sin inre ångest diagnosticerad såsom följer av andar stärker vederbörandes ovilja att se det bortträngda som delar av den egna totalpersonligheten och därmed kan det inte integreras i jaget. Dessutom

skapar besatthetsideologin en olidlig konflikt för somliga individer, vilka inte orkar med att ett ideologiskt mönster får tjäna som totalförklaring in te blott beträffande existentiella och livsåskådningsfrågor utan också ifråga om en komplett och heltäckande symtomatologi och terapiform. Det är där upplagt för känslomässiga svårartade konflikter.

I skrivande stund (19821228) besöker jag en individ som vårdas på en intensivvårdsavdelning i landet just med anledningen av att en biskop sanktionerat en exorcists handlande. Detta utgjorde den trigger som fick denna individ att identifiera sig såsom besatt. För att bli av med besattheten ville denne "rena sig" ("straffa och rena sin kropp").

Genom att så intensivt koncentrera sig på de diaboliskas fysiologiska och psykologiska verkningar undanhåller man den grundläggande erfarenheten och åsikten att ondska är en etisk kvalitet, vilken härjar såväl på nationellt politiskt, gruppsolidariskt, familjemässigt som personlighetsmässigt plan. Och därmed har kanske ondskan vunnit en alltför lättköpt seger.

NOTER TILL INTRODUKTION

1. Författarens egen utbildning och träning i olika hypnosteorier och induktionsmetoder har skett i den treåriga utbildning som regelbundet ges av *Svenska föreningen för klinisk och experimentell hypnos*.
2. Detta framkommer särskilt i case D i *Wikström* 1982.
3. *Basham* 1977. Av intresse är att den diskussion som framkom i anslutning till ett exorcistiskt försök i Göteborgs stift efter EXPRESSENS artikel "Präst i statskyrkan var DJÄVULSUTDRIVARE" 10.12.1982 framkommer att exorcisten just läst den här analyserade boken av Basham, G-P 24.12.1982. En bok som förtjänar uppmärksamhet när det gäller besatthetens psykologi förutom de norska *Roness* 1981, eller *Om världen full av djevlar* var 1980 är *Goodman* 1980 vilken emellertid alldeles för okritiskt diskuterar det mycket uppmärksammade fallet med den sydtyska flickan Anneliese Michel som dog efter exorcism.
4. *Carter-Stapleton* 1977. Eftersom det inte utvecklats någon svensk terminologi behåller jag begreppet "Prayer Counseling" (PC)
5. *Billy Graham i Göteborg* 1978.
6. *Meyer* 1980. Rec *Wikström* KHÅ 1981.
7. *Alsdurf-Malony* 1980.
8. Jag vill här vidga mitt betraktelsesätt och ge en något fylligare diskussion om vetenskapsteoretiska och principiella frågor.

Metodisk och vetenskapsteoretisk exkurs

Vid varje religionspsykologisk undersökning ställs forskaren inför en mängd teoretiska och metodologiska problem. De sista åren har särskilt Åkerberg sysslat med att försöka precisera några grundläggande krav på material och metod. Hans metodböcker är på många sätt ett viktigt pionjärbete. Men inför vår studie av hypnos etc har jag kommit att reflektera över en del vetenskapsteoretiska problem som jag nu vill diskutera i anslutning till Åkerberg.

Förhållandet ontologisk och metodisk reduktionism

Åkerberg driver starkt en linje som alltid varit klassisk inom religionspsykologin, nämligen att forskningen måste vara knuten till en modell av verkligheten "som i sina postulat undviker att ta ställning" i fakticitetsfrågan" (1981, 11). Frånvaron eller närvaron av det transempiriska objekt mot vilket den enskildes föreställningar korresponderar, kan alltså inte avgöras av forskningen. Denna vetenskapliga, agnostiska hållning (även 1981, 53 och 67) lämnar emellertid Åkerberg och driver själv en tämligen utrerad ontologisk *idealism*. Utan teoretisk diskussion drivs tanken att vissa religiösa fenomen inte *kan* eller *tom får* reduceras till sina fysiologiska determinanter. Exempel: "en individs uttalade referens till vad denne uppfattar vara en suprahuman verklighet. En sådan får ej reduceras till att vara utslag av fysiologiska processer" (1981, 53).

Varje psykologisk förklaring innebär enligt min mening ett visst mått av reduktionism. Teorin, antingen psykologisk, socialpsykologisk eller neuropsykologisk "reducerar" naturligtvis en mångdimensionell upplevelse, av *ex vis* religiös karaktär, i dessa underliggande psykologiska, socialpsykologiska eller neuropsykologiska determinanter. Därmed *inte* sagt att den psykologiska teoribildningen utgör eller behöver utgöra en allomfattande världsförklaring.

Klart har man kunnat visa att en mängd religiösa upplevelser som karaktäriseras av individen såsom "referens till det suprahumana", Gud, just har varit följder av fysiologiska processer. Jag tänker här på *Sargants* studier av paradoxal, ultraparadoxal fas vid häftiga omvändelser. Andningens, kroppsställningens, rytmens roll vid bön och meditation etc visar att *just* fysiologin har påverkat teologin.

Inom olika vetenskapssamhällen intar man metodiska förhållningssätt som lett till teorier där man arbetar med grundläggande krav på kausalitet, generaliserbarhet, hypotetiskt-deduktiva modeller, exempelvis inom astronomi, kemi, psykologi. *Samtidigt* kan emellertid respektive forskare inta en ontologisk hållning som säger att människan och tillvaron icke är *blott* kausalt betingad. Om detta inte vore fallet skulle det icke vara möjligt med en religiös, kristen astronom, kemist, psykolog etc. Att blanda den *ontologiska* och *metodiska reduktionismen* och därför kräva en idealism av religionsforskaren skulle automatiskt avbryta hans kontakt med det övriga, agnostiska, forskarsamhället.

Denna uttalade idealism får emellertid både teoretiska och metodiska följder för Åkerberg. Ett ord som ofta återkommer i texterna är "djup" respektive "ytlig", varvid djup betecknar en *mer* vetenskaplig hållning och "ytlig" en mindre. Forskarens uppgift är alltså att nå "bakom" eller "under" de yttre synbarliga kausala förloppen och "förstå de religiösa fenomenens mening och innebörd på ett djupare plan" (1981, 43). Religionspsykologins uppgift är att nå detta inre, detta *djupa* plan. Ja, kvaliteten på den psykologiska undersökningen" är också direkt beroende på djupet i analyserna" (1981, 51). Vad detta djup egentligen innebär redogörs inte för, men hör tydligen samman med tesen att religionspsykologin, till skillnad från övrig samhälls- eller humanistisk forskning, har helt *egna* förutsättningar: Den är en "*speciell disciplin med också egna postulat och premisser*" (1981, 51). Att i vetenskapen införa en *viss* typ av kunskapsteori som bara skulle gälla *en* disciplin menar jag är utomordentligt allvarligt och kan i förlängningen leda till esoteriskt tänkande och att man avgränsar sig från det övriga psykologiska vetenskapssamhället.

Om postulatet är att religiösa upplevelser "inte *får* vara ett utslag av fysiologiska processer" så finns därmed ett normativt resonemang och därmed har just fakticitetsfrågan inte bara berörts utan forskaren driver en aktiv religiös tes.

Rimligare torde det vara, att behålla den principiella agnosticismen och inte låta de konträra motsatserna idealism respektive materialism såsom totalåskådningar och kunskapsteoretiska postulat invadera det psykologiska studiet. Denna diskussion hör hemma inom religionsfilosofin. Som psykolog måste den frågan medvetet hållas öppen, risken finns annars att man projicerar sin egen kunskapsteori på de teorier av psykologiskt slag vilka man

nyttjar och därmed undandrar man dem den empiriska prövning de med nödvändighet måste underkastas.

Förstå och förklara ej konträra begrepp

Åkerberg menar att om man ansluter sig till en teori där man detaljbevisar varje psykiskt skeende i enlighet med ett naturvetenskapligt tänkesätt, så nödgas man därmed basera sig på en antropologi eller filosofi som är absolut deterministisk. Om man antar att religiösa fenomen är följder av biologiskt-psykologiska "krafter" så har man även intagit en hållning i fakticitetsfrågan. Jag menar att om man *ifrågasätter* ett sådant användande av teorier från naturvetenskap har man *också* intagit en hållning i fakticitetsfrågan, nämligen att religion *inte* är förklarbart utifrån kausala sociala eller psykologiska samband. Med detta vill jag visa att reduktion både kan vara idealistisk eller materialistisk. I stället menar jag att man måste se människan, som ju är psykologens även religionspsykologens studieobjekt såsom möjlig att beskriva i både *kausala* termer utifrån biologi, psykologi, sociologi och *finala*, meningssökande termer. Människan är både en som reagerar *och* agerar. Att därför beteckna den senare forskningen, att söka förstå, hermeneutiskt tolka den enskilda individens agerande i "mening-mål"-termer såsom *mer* vetenskaplig eller "djupare", än att förstå de biologiska, psykologiska eller sociala krafter som betingat en upplevelse eller ett beteende, menar jag vara en otillbörlig förenkling.

De två forskningsstrategierna måste därför användas *komplementärt*. Detta säges även av Åkerberg, men den outtalade tendensen går ändå mot förståndets primat. Detta framgår inte minst i skriften om den hermeneutiska cirkeln (1982). *Mats Furbergs* bok *Verstehen och Förstå* 1981 diskuterar just denna forskningsinriktningens ensidighet och ifrågasätter det förenklade antingen eller. Han söker där tränga igenom Gadamers, Diltheys och Heideggers massiva terminologi och en av hans viktigaste slutsatser, är just att det är en chimär att tro att "förklara" och "förstå" är helt skilda akter. Tvärtom: "Det är ett misstag att tro att det råder eller kan råda en motsättning mellan förklaring och förståelse, tvärtom är de varandras komplement".¹⁶ Det gör att en förklarande psykologi inte behöver utesluta en förståndets eller tvärtom.

Den mesta religionspsykologiska forskning som utförts i Sverige har i sin *tolkning* använt sig av teorier som är avsedda att vara förklarande, dvs kausalt förstå ett beteende eller upplevelses förutsättningar. (Ett ex. är rollteori. Om ett mönster föreligger, och en individ upplever de stämningar och känslor som motsvarar de i mönstret gestaltade, så är det en förutsättning, kausal betingelse, för att ett rollöver- resp rollupptagande skall kunna ske.) Motsättningen mellan förklara och förstå försvinner här när man söker *förstå* en religiös upplevelse (Guds närvaro etc) i anslutning till en *förklarande* teori. Syftet är inte då primärt att stärka den teori man nyttjar för sin tolkning, men icke desto mindre är den teori man utnyttjar ansluten till en vetenskapstradition som explicit hävdar att teorier bör operationaliseras, brytas ned i hypoteser och om möjligt testas. Att därför exempelvis arbeta med Sundéns teori på ett mjukt datamaterial innebär förvisso en tolkning, men är *icke* desamma som den hermeneutiska ideal som drivs i de kontinentala skolbildningarna. Därför, "All vetenskaplig verksamhet kännetecknas av en strävan att förstå. Här skiljer sig inte naturvetenskap från humaniora. Både förklaring och förståelse kommer på ömse sidor om fakultetsgränsen. Förståelse som reception och förståelse som tillstånd är ofta resultat av en förklaringsprocess" (Furberg 1981, 46).

Frågan om "yta" och "djup" måste rimligen därför betraktas såsom olika, men i sig själv likvärdiga, perspektiv beroende på vilken typ av teoribildning man avser att arbeta med. Att ett strikt historiskt självbiografiskt material, typ dagbok, i sig skulle vara ett *mer* hållbart material än vänners, släktingar, ovänners, omdöme om en persons psykologiska utveckling och religiositet kan förvisso vara sant, men innehåller i sig ett antagande om att socialpsykologiska, eller exempelvis djuppsykologiska (i meningen för individen själv dolda) kausala motiv inte kan tas med i analysen.

Min studie vill arbeta med att "förstå" särskilt besatthetens och exorcismens och prayer counsellingteknikens psykologiska förutsättningar utifrån teorier som i sig eftersträvar att vara "förklarande". I hermeneutikernas mening har jag kanske använt en teori som en mer uttalad "vorverstänndis". På så sätt tror jag att jag närmast mig den ståndpunkt som drivs av Dagfinn Føllesdal och Lars Wallöe i boken Argumentationsteori och vetenskapsfilosofi. Där hävdas och exemplifieras med exempel ur många vetenskapliga fält, att *all* forskning, både inom humaniora liksom inom naturvetenskapen, ansluter sig till ett hypotetiskt-deduktivt arbetssätt (Føllesdal-Wallöe 1977, 101-107).

NOTER TILL HYPNOS SOM FÖRKLARING I RELIGIONSPSYKOLOGISK FORSKNING

1. Detta gällde även från psykologisk sida där man drog vittgående slutsatser från hypnosens till religionen *Boudoin* 1923 eller från mer psykiatriskt håll såsom *Gadelius* 1934.
2. Den viktigaste översikten av religionspsykologisk historia ges i *Luoma* 1965 el *Grønbaek* 1974. Men bäst framgår "avmytologiseringen" av "det Omedvetna" hos *Spanos-Gottlieb* 1979. Däremot är det slående hur man i en så sen bok som *Bryan* 1962 fortfarande okritiskt påstår att "hypnotism was the method by which the Divine will was executed in the miracles", V.
3. Naturligtvis har det funnits en hel del monografier kring speciella ämnen där just hypnosens utgjort en viktig förklaringsmodell. En av grenarna inom religionspsykologin är extasforskningen. I *Arbmans* klassiska bok *Ecstasy or religious trance*, 1968 finns ett välartikulerat försök att föra samman hypnosforskningen särskilt med olika yogatekniker (I, 260-290) och i samlingsvolymen *Religious ecstasy* från hösten 1982 finns åtskilliga hänvisningar till hypnoseorier. Ja, i den inledande essyen konstaterar *Holm* efter en genomgång av hela extasforskningens utveckling att det kanske är just i samband med hypnosstudiet som man skall kunna komma vidare; "Thus there is no need to suppose that there is a large number of distinctive mental states, but that there are instead changes along similar lines in hypnosis, ecstasy and possession of various kinds. This opens important theoretical perspectives for ecstasy research in general and invites interesting contributions to the field of religious psychology" *Religious ecstasy* 1982, 23. På samma linje ligger studierna i Schamanernas extasteknik som *Siikala* undersökt just utifrån en hypnos-teoretisk modell av Shor. Holms diskussion av suggestion 1976, bör jämföras med healingstudien av *Lindström* 1978 och den klassiska *Björkhem* 1942.
4. *James* 1956 99.
5. *Ibid* 99.
6. *Ibid* 181.
7. *Ibid* 211 ff.
8. *Ibid* 217 ff.
9. *Ibid* 218.
10. *Ibid* 217.
11. "Föreställningen om ett undermedvetet jag bör helt visst icke på denna punkt av vår undersökning anses utesluta all föreställning om ett högre genomträngande. Om det finns högre makter, i stånd att öva inflytande på oss, kan de få tillträde endast genom den undermedvetna dörren". *Ibid* 219. Diskussionen om James religionspsykologiska begrepp ges av *Dittes*: "the book was *not* written for the purpose of contributing to a common enterprise of accumulating scientific generalizations. They were offered to express a personal outlook, an attitude, a philosophy, a spirit" 1973 293. Detta kan föras samman med den senaste Jamesforskningen. En

bred översikt av James filosofi och psykologi genomförd på ett stort material är *Levinson* 1981 i vilken denne sammanfattar: "He (James) gives us language to examine our own self-images and views but only so long and insofar as we see him as different and distanced from us", 1981, 283. *Även Vanden Burgt* 1981 betraktar James främst som filosof, vilket syns i titeln. Det sagda bör komplettera *William James då och nu* 1980.

12. *Pratt* 1951 25 f.
13. *Ibid* 28.
14. *Ibid* 29.
15. *Ibid* 449.
16. *Ibid* 450.
17. *Ibid* 451.
18. *Ibid* 179 ff.
19. *Ibid* 387.
20. *Bang* 1926 11.
21. *Ibid* 124.
22. *Ibid* 233.
23. *Andrae* 1926 8.
24. *Ibid* 445.
25. *Ibid* 457. Här var *Andrae* långt före sin tid vilket ses bl.a. av *Hilgard* 1977.
26. *Ibid* 490.
27. *Ibid* 493.
- 27b. *Allport*, G W 1925.
28. *Sundén* 1966 20.
29. *Ibid* 270.
30. *Ibid* 416.
31. *Ibid* 151.
32. *Ibid* 152.
33. *Ibid* 153.
34. *Sundén* 1970 och 1973 190 ff. Här har *Sundén* särskilt anslutit sig till tankarna om den hypnagogiska bildproduktionen som framkommer just vid insomnings- eller uppvakningsögonblicken (hypnopompiska bilder), och därmed även föregripit ett arbetsområde som vi senare skall se har utvecklats med en stor hastighet i *Mental Imagery* forskningen. Även de s.k. sömnpredikanterna torde till stor del kunna ges en större begriplighet med utnyttjande av tankar från teorierna kring Réve Eveillé och *Mental Imagery*, Se exempelvis *Vuopio* 1951. Eller *Lindblom* 1963, 47-95.
35. *Argyle-Beit Hallahmi* 1975 97 f. Denne har dock inte beaktat *Bowers* 1959.
36. *Brown-Lowie* 1951.
37. *Graff-Ladd* 1971. Dessa resultat har senare diskuterats av *Hood* 1973 och *Gibbons-Jarnette* 1972.
38. *Argyle-Beit-Hallahmi* 1975, 99.

39. "För att komma vidare måste... de nominellt definierade begrepp av vilka jag betjänat mig... förvandlas till operationella sådana, vilket innebär att test och inventories måste konstrueras. *Sundén* 1966, 396.

NOTER TILL VAD ÄR HYPNOS?

1. Det torde framgå av att det nu i USA finns tre skilda vetenskapliga sällskap kring Hypnos. Society for Clinical and Experimental Hypnosis, grundat redan 1949, vidgades 1959 till en internationell gemenskap. De har regelbundna konferenser. Den senaste, i Glasgow augusti 1982, hade för övrigt en särskild avdelning av speciellt religionspsykologiskt intresse: "Religion and hypnosis", Det workshop som förekom i Glasgow leddes av Dr *Klaus Thomas*, Berlin, ordförande för den europeiska delen av detta internationella sällskap.
Även i Sverige finns sedan ett tiotal år en nationell avdelning av denna internationella organisation, med ca 1200 medlemmar, huvudsakligen psykologer, läkare och tandläkare.
2. Jag följer för denna översikt huvudsakligen *Hilgard* 1977 *Hartland* 1979 samt *Crasilneck-Hall* 1975. Vid de mer kliniskt hypnoanalytiska resonemangen ansluter jag mig till *Meares* 1960.
3. *Meares* 1960, 8 ff. För en fördjupad diskussion om suggestion se *Hilgard* 1977 men även *Gaunitz* 1980.
4. *Meares* 1960 9.
5. En kvalificerad diskussion av begreppet posthypnotisk suggestion ges i *Gaunitz* 1980.
6. *Ludwig* 1966, 225.
7. *Shor* 1959, 185.
8. State och non-state debatten redovisas i *Hilgard* 1977 och *Gaunitz* 1980.
9. *Meares* 1960, 565.
10. *Hilgard*, 1970.
11. *Barber* 1972.
12. *Gill-Brenman* 1969. Man kan se Hilgards, Beahrs och andra sentida hypnosforskarens återupplivande av den gamla dissociationspsykologin från Janet som en fortsättning på Gill-Brenmans antaganden. Detta kommer klart att framgå i sammanfattningen av Mental Imagery avsnittet.
13. *Crasilneck-Hall* 1975, särskilt 223 ff. *Fagerström* 1980.
14. En klassiker på det hypnoanalytiska området är *Wolberg* 1948. Även *Meares* 1960 tillhandahåller en god översikt.
15. *Meares* 1960, 376.
16. *Meares* 1960, 397.
17. *Meares* 1960, 420. Detta har utomordentligt allvarliga konsekvenser för den typ av själavård som bedrivs i exorcismens namn.

18. *Meares* 1960, 417-420. Just detta kan uppenbarligen inträffa och innebära svåra lidanden för individer. Se exempelvis Case A och Case B *Wikström* 1982.
19. Lazarus sammanfattar sin expose över den diskussion som förts beträffande relationerna mellan kognitiv och emotiva element: "It is about time we begin to formulate rules about how cognitive processes generate, influence and shape the emotional respons in every species that reacts with emotions, in every social group charing values, comittments, and *belief* (min understr.) and in every individual member of the human species". *Lazarus* 1982, 1024.

NOTER TILL VAD ÄR MENTAL IMAGERY (M I)?

1. *Singer* 1974 särskilt Chap 1. En fördjudad inblick i särskilt den europeiska skol-bildningarna alltför Binet, över Kretschmer, Schoultz till Desoilles efterföljare Andre Virel och Roger Fretigny i Frankrike finns i *Watkins* 1977, 52-72.
2. *Holt* 1978.
3. *Singer* 1974, 61 ff. Jämför även med *Lazarus* 1982.
4. Jag följer här *Jordan* 1978 199 ff samt *Watkins* 1976, 14-30.
5. *Watkins* 1976, 22.
6. *Watkins* 1976, 52 ff.
7. *Silberer* 1951, 195-6. *Silberers* tankar finns redovisade på ett överskådligt sätt av *Alm* 1936, 112 ff.
8. *Jordan* 1979, 121.
9. *Jung* 1926/60, 325-6.
10. *Jung* 1960.
11. Efter *Jordan* 1978, 43.
12. *Horowitz* 1970, 259-60.
13. *Hilgard* 1981. *Hilgards* resonemang bör kompletteras med *Holt* 1978, 38 ff, vilken diskuterar mer grundläggande vetenskapshistoriska och teoretiska problem.
14. *Desoilles* 1945.
15. I denna samling artiklar finns särskilt en av religionspsykologiskt intresse. Inte minst torde visionernas psykologi kunna hämta teoretiskt intressanta bidrag från den franska traditionen.
16. En god överblick ges av Leuner själv 1977. I det svenska kompendiet SYMBOL-DRAMA OCH AKTIV IMAGINATION utgiven av Svenska föreningen för klinisk och experimentell hypnos, 1977 finns Leuners metod diskuterad, 1-54.
17. *Leuner* 1977, 17.
18. *Leuner* 1977, 18 ff. Denna "operation på bildens plan" kommer som vi senare skall se mycket nära det imaginativa tillfredsställelsen som man suggereras att uppleva under en Prayer Counselling session och därmed kan sägas att den terapeutiska effekten av det fiktiva mötet med av en föreställd gestalt, påverkar individens upplevelsevärld.

19. Jag följer här huvudsakligen *Littorin* 1977.
20. *Paivio* 1971.
21. *Sperry* 1970, 1976. Jämför även med det måtto som inleder vår studie. Sperrys tal vid Nobelprismottagandet 1981.
22. *Singer* 1974.
23. *Jellinek* 1949. Denne torde på ett konstruktivt kunna komplettera Vuopis studier över sömnpredikanter 1951, samt *Briem* 1929.
24. *Hilgard* 1981.
25. *Marks* 1977. Överhuvud torde det vara nödvändigt att reformulera de delar av Sundéns rollteori som särskilt betonar perceptionens betydelse i anknytning till modernare kognitionens och perceptionspsykologi.
26. *Mc Kellar* 1977, 94, se även *Odenkrantz* 1968.
27. *Mc Kellar* 1977, 96.
28. *Mc Kellar* 1977 99. Det framgår inte klart här vad som menas med "declarative", men tydligt är, att det som dissocierats av individen kan upplevas såsom imperativa befallningar eller kommande från en annan personlighet. Detta har ur religionspsykologisk synvinkel inte bara betydelse för besatthetsupplevelsen, utan lika mycket för individens upplevelse av Guds röst, kallelse, profetiskt medvetande m.m.
29. *Behrs* 1982, 13. Det är därför intressant att beakta att denne psykiater understryker vikten av att teologin såsom tolkningmönster för att förstå svåra lidanden av psykiatrisk karaktär. Det är ett kraftfullt metaforiskt språk som även en kliniker kan använda. Skillnaden är emellertid att han hela tiden relaterar detta begrepp till de starka och ångestladdade emotionella krafter som de är förknippade med och ett uttryck för, "As I use the term, the demon is largely pure life energy. Initially suppressed and disowned out of fear, it then turns back against the self in rage. What we see as a persecutor is merely a normal child responds to being recipient of a persecution that rejection inherent in the original disowning or suppression... 1982, 126. Vi kan därför se närmare på Behrs "exorcism i fyra steg":
 1. Contact with the demon (as object), validate its own needs and make an *ally* or friend of it.
 2. Re-Own that which had been dissociated away, and experience it as subject (me).
 3. Accept, use and direct that energy of Self which had formerly been defined as evil.
 4. Be in full controll of this". *Behrs* 1982, 128. Jfr *Ludwig* 1972.

Den "persecution" som Behrs nämner ligger mycket nära en annan psykiaters syn på besattheten, *Benedetti*, vilken betecknar besattheten i dess ångestladdade form som "Ich-störung und Endfremdungspsychose mit Ich-fragmentierungs beziehungsweise Depersonalisationserlebnisse", 1982, 52 samt "splitting phenomena" i *Griuenewald* 1979 eller *Prince* 1969.
30. *Källstad* 1982. Hans resonemang bör väl gå att kombinera med Sargants teser i *Sargant* 1974.

NOTER TILL BESATTHETSUPPLEVELE SOM POSTHYPNOTISKT UTLÖST ÅNGESTTOLKNING

1. *Wikström* 1980, 210-222 samt *Wikström* 1982, 83-102. För en fördjupning av besatthetens psykologi se referenser till respektive artikel.
2. *Wikström* 1982.
3. Detta finns kliniskt belagt i *Wikström* 1982.
4. *Mc Kellar* 1977, 96.
5. *Lans* 1979, 141-148, samt *Lans* 1980. I detta sammanhang kan vi hänvisa till *Deconchy* 1977 och hans diskussion av experimentets plats, men jag vill även visa på Yeatts/Ashers replik på *Batsons* 1979 fråga om experimentet överhuvud är möjligt inom religionspsykologin. Naturligtvis kan vårt experiment snarast sägas vara ett "quasi-experiment", men inte desto mindre tål deras sentens att diskuteras: "Nevertheless, clear cause-effect statements about the influence upon people in the real world of a particular religions variable or methods can be made more conclusively in a true experiment than by any other means. Clearly, as in medicine, it is unethical not to do true experiments whenever they are possible in the psychology of religion 1979, 89. Jämför *Sundéns* tes i not 39 i kap 2. sid. 183.

NOTER TILL RELIGIÖSA UPPLEVELSER UNDER SYMBOLDRAMA?

1. Holms forskningar tycks tyda på detta, *Holm* 1980, 1982.
2. Inte minst kreativitetsforskningen kring Arieti kan visa sig bidra till en ökad förståelse för denna mystika upplevelsekaraktär. Hans begrepp "endocept" och studiet kring en förnyad förståelse för regressionens och primärprocessernas aktiva roll, kan förnya de experimentella studierna av meditation och mystik som tidigt genomförts av Deikmann. *Arieti* 1976, 244 ff. I en bred studie av mystik från 1982, framhåller *Almond*, just att ur transkulturellt perspektiv leder det till en återvändsgränd att bara stanna i verbala rapporter eftersom upplevelse och tolkning inte går att åtskilja, 181, "Studies of mysticism which proceed solely from retrospective interpretations are inadequate" 182.
3. *Thomas* 1967. På samma fenomen syftar *Gödan* 1963.
- 3b. "There are few people who have not looked upon mountains with awe and reverence, or who have not paid worships to them or to gods or spirits associated with them in various ways". *Encyclopedia of rel and Ethics* 1915, 863.
4. *Shaeffer* 1979.
5. *Shaeffer* 1979, 185.
6. När det gäller att precisera "religiös" så nyttjar jag här tre kriterier vilka får "gå in i varandra". När jag rent semantiskt bestämmer en upplevelse i religiösa termer såsom kvalificerat religiös är det ju en stark förenkling. Naturligtvis är ju därmed inte något sagt om upplevelsen i sig skulle vara något djupt i personligheten liggande. För att

kunna kontrollera detta skulle fordras långt mer djupgående studier kring intrinsic-extrinsic variabler etc. Att jag tagit med existentiella termer har att göra med att jag i detta sammanhang vill ansluta mig till en vidare, funktionell, religiondefinition. Religion är därför även ett sätt att möta frågorna om livets mening, få ett mål, syfte, inriktning etc. Denna bredare definition är aktuell inte minst inom religions-sociologi. *Yinger 1977, Pettersson 1982*

- 6b. Ett arbete ur *Råmonths* forskningsprojekt om symboldrama trycks 1983 i Tidsskrift för Hypnos; *Carlberg 1983*.
7. Malan har ett sätt att diskutera "tolkning" i vetenskapligt syfte som skulle kunna anpassas i fördjupade studier kring experiment liknande vårt. *Malan 1976*.
8. *Sundén 1966*, 115 ff för en lång diskussion om intentionaliteten, upplevelsen av att vara föremål för någon/någots intention, som ett avgörande fenomen både i tidiga skriftlösa kulturer och i vår egen tid. Detsamma återkommer i *Sundén 1969*, 20 f.
9. *Holm 1980*, 126: "Det kan nämnas att den berättelse som fått de flesta instämmande svaren, är en upplevelse av Guds ledning".
10. *Wikström 1975* särskilt den avslutande diskussionen.
11. *Lazarus 1982*.
12. *Källstad 1981*.

NOTER TILL EXORCISM SOM SUGGESTIVT "TÄCKANDE" TERAPI. (Basham).

1. Av särskilt intresse är här *Wikström 1980*, 210-222 men även Case C och Case D, *Wikström 1982*.
2. Predikantens språk erbjuder en i den religiösa gruppen sanktionerad tolkning av ångest; en roll gentemot vilken människan agerar. Därmed skapas den grundläggande kognitiva ram som är en nödvändig förutsättning för att genom roll-övertagandet även uppta rollen djävul. Denna duala relation och upplevelsen av densamma, möjliggöres just genom att ångesten beskrivs av språket såsom en med vilja utrustad ond person, djävul eller ond ande.
3. En god sammanfattning av terminologin situation, expektation och interaktion ur rollpsykologisk synvinkel finns i *Sundén 1967*.
4. I min studie från 1975 har jag i den avslutande sammanfattningen sökt precisera Sundéns rollteori genom att skilja mellan sociala gudspartnerroller (dvs verkliga personer som lever i relationer till "den andre") och de i den skriftliga traditionen (bibeln) fixerade roller. Att överta båda typer av roller ökar möjligheten till struktureringen av mötande händelser med hjälp av den "generella gudspartnerrollen". Samma psykologiska process, men denna gång relaterad till "rollen djävul" såsom "den andre", menar jag att man kan urskilja hos Basham.
5. Med paradigmatiskt tydlighet framgår här, hur starka likheter det tycks finnas till framskapandet av dissocierade element, vilka därmed upplevs agera autonomt. Detta förlopp anses, inte minst av forskare kring multipel personlighet, vara enkelt

förklarbart i termer av sanktionerad dissociation, *Kampmann* 1976 eller *Allisson* 1974. Som vi sett hos McKellar kreeras det dissocierade till en personlighet just av det språkbruk som en terapeut använder, även *Berwick* 1977.

6. I psykoanalytiska termer kan man här anta att egna latenta impulser projicerats in i en externt (om än introjicerad) uppfattad djävulsgestalt och därmed kan tolkas såsom en försvarsmekanism. Det sker därför en legering mellan bortträngande krafter och bortträngt stoff i det symtom som uppkommer, den paranoida tvångstanken; "Jag är förföljd".
7. Men skillnaden är här att Basham, av det undanträngda materialet *skapar* en ny, till synes autonom personlighet. Framskapande av duala eller multipla personligheter är ett vanligt fenomen i psykiatrien något som inte minst romaner som *Sybil*, *Evas sju ansikten* och många andra vittnar om. Forskare av typ *Allison* 1976, 1978 a+b, *Hilgard* 1977 och *Kampmann* 1976, 1977 har fört denna forskning experimentellt vidare. Inte minst *Hilgards* fynd "The hidden observer" 1977, 185-209 torde kunna erbjuda ett viktigt förståelseinstrument för en fördjupad insikt i besatthetens psykologi. Se även fallet med en 25-årig kvinna *El-Aziz* 1980 eller *Hildén* 1981.
8. Om ångest vanligtvis har beskrivits såsom en rädsla vilken är utan objekt, så kan man tolka namngivandet av andar såsom en slags primitiv "tolkning" i psykoanalytisk mening. Då bindes ångesten av ordet "ande". Det rigida fasthållandet av denna andetro bidrar därför till att "avmystifiera" den obegripliga ångest som man topprides utav. Därmed fyller andetron en primärvinstfunktion. Mer socialpsykologiskt orienterade synpunkter på individens symboliska universum och dess betydelse torde kunna kompletteras genom *Sarbin-Juhasz* 1978 samt *Ravenschroft* 1965.
9. Se under begreppet "motstånd" i *Dewald* 1975.
10. *Buzzuto* 1975. Detsamma framgår av Case D i *Wikström* 1982.
11. Om åldersregression se *Meares* 1972, 230 ff.
12. "Producing the buried memories by hypnosis or any other technique, does not achieve in itself the integration of the recovered material. The patient must be led to explore the previously unconscious thoughts, integrating them with his conscious ego structure, so that a re-repression is not necessary to preserve psychic equilibrium". *Crasilneck-Hall* 1975, 227.
13. Se särskilt *Gaunitz* 1980 och där anförd litteratur.
14. *Wikström* 1982, 95.
15. *Meares* 1972, 126.

NOTER TILL PRAYER COUNSELLING SOM SYMBOLDRAMA (Carter-Stapleton)

1. *Lindström* 1978 och där anförd litteratur.
2. En översikt av PC i Sverige ges i examensuppsatsen "Hela människan. En beskrivning av inre helande genom förbön", 1981. Stora sköndal.

3. *Carter-Stapleton* 1978.
4. *Alsdurf-Malony* 1980, 177-184.
5. *Källstad* 1982.
6. Jämför både *Hilgard* 1981 och *Beahrs* 1982 vilka framhåller de autonoma dragen i MI.
7. Jämför med avsnitten ovan om *Leuner* och *Beahrs*.
8. Här kan vi klart urskilja den teoretiska oklarhet som vi kunde demonstrera i vårt inledande kapitel. Där såg vi hur det omedvetna "avsakraliserades". Denna nya mytologisering av "det omedvetna" kommer nära den av James antagna satsen om det Supramedvetnas inbrytande i det medvetna.
9. Av intresse är att Alsdurf-Malony satt fingret på en avgörande punkt. Carter-Stapleton inte kan skilja sin egen upplevelse från patientens. Det är tydligt att hon icke beaktar det som i teoretisk språk kallas för överförings- och motöverföringsproblematiken och därmed i vissa fall kan göra lidande människor en otjänst.
10. Resonemanget ovan (not 9) syns här tydligt. Det är svårt att avgöra om Jesusföreställningens införande i dramat här är en följd av Carter-Stapletons egen olösta behov av den kärleksfulle fadern, projicerat in i Mary Annes värld.
11. *Jackson* 1980.

BIBLIOGRAFI

- Allison, R B
 1974 A new treatment approach for multiple personality, *Am J of Clinical Hypnosis* 1974, 17, 15-32
 1978 a On discovering multiplicity, *Sv tidskrift för Hypnos* 1978, 2, 4-8
 1978 b A rational psychotherapy plan for multiplicity, *Sv tidskrift för Hypnos* 1978, 3-4, 9-16
- Allport, G W
 1925 Eidetic Imagery, *British Journal of Psychology* 1925 (okänd)
- Almond, Ph C
 1982 Mystical Experience and Religious Doctrines. An investigation of the Study of Mysticism in World Religions. New York
- Alsdurf, J M Malony NH
 1980 A Critique of Ruth Carter Stapletons Ministry of "Inner Healing" *Journal of Psychology and Theology* 1980, 3, 173-184
- Andrae, T
 1926 Mystikens psykologi. Besatthet och Inspiration. Sthlm
- Arbman E
 1963 Ecstasy or religious Trance Bd I-III 1963-70. Uppsala

- Argyle M – Beit Hallahmi B
1975 The social psychology of Religion. London
- Arieti, S
1976 Creativity, the magic synthesis. New York
- Bang J P
1926 De stora väckelserörelserna. En historisk och psykologisk framställning. Sthlm
- Basham D
1977 Fräls oss ifrån ondo. Örebro
- Batson C D
1977 Experimentation in Psychology of Religion. The impossible Dream? *Journal for Scient Study of Rel* 1977, 16, 413-417
- Barber T
1972 Suggested ("hypnotic") behavior. The trance paradigm versus an alternative paradigm. i *Fromm E ed. Hypnosis*, Chicago, 115-182
- Behrs J O
1982 Unity and multiplicity. Multiple consciousness of Self in hypnosis. *Psychiatric Disorders and Mental Health*. New York
- Benedetti G
1982 Menschliche Existenz zwischen Wahn und Besessenheit, *Wege zum Menschen* 34, 56-63
- Berwick P R
1977 Hypnosis, Exorcism and Healing. A Case Report, *Am Journal of Clin Hypnosis* 20, 146-148
- Billy Graham i Göteborg
1978 Sthlm
- Björkhem J
1942 De hypnotiska hallucinationerna. Diss Lund.
- Blythe P
1976 Self-Hypnotism. Its potential and practice. London
- Boudoin C
1922 Suggestion och autosuggestion. Psykologisk studie grundad på resultat av den nya Nancyskolans verksamhet. Helsingfors.
- Bowers M K
1959 Friend or Traitor? Hypnosis in the Science of Religion, *Int Journ Clin Exp Hypnosis* 7, 205-215
- Brown D G Lowie W L
1951 Religious Beliefs and personality characteristics of college students. *Journ Soc Psych* 33, 103-129

- Briem E
1929 Stigmatisationer och visioner. Uppsala
- Bryan W J
1962 Religious Aspects of Hypnosis. Springfield, Illinois
- Cappanari S C
1975 Voodoo in general hospital. *Journal of American Medical Association*. 232, 938-940
- Carter-Stapleton R
1977 Tro och psykisk hälsa. Uddevalla
- Coe G A
1900 The spiritual life. New York
- Crasilneck H B, Hall J A
1975 Clinical Hypnosis. Principles and Applications. New York-London
- Deconchy J P
1979 L'expérimentation en psychologie de la Religion, *Proceedings from Colloquium of european psychologists of Religion, Nijmegen*
- Desoille R
1945 Le Reve Eveillé en Psychotherapie. Paris
- Dewald P A
1975 Psykoterapi. Sthlm
- Dittes J E
1973 Beyond William James. Ingår i *Beyond the Classics*, Ed b Glock C Y Hammond P E. London-New York
- El Aziz A, Salama A
1980 Multiple personality. A case Study. *Can J Psychiatry* 25, 569-572
- Fabre N
1981 Vécus corporales et vécus dits mystiques en Rêve-veille, *Etudes psychothérapeutiques*, 1981, 45, 215-221
- Fagerström K O
1980 Reliving a "forgotten Rape", *Scand J Behav Therapy* 1980, 9, 45-50
- Frank J D
1973 Persuasion and healing. A comparative study of psychotherapy. Baltimore
- Fromm E
1977 An ego-psychological theory of Altered State of Consciousness. *Int Journ Clin Exp Hypnosis*, 1977, 25, 327-347
- Furberg M
1981 Verstehen och förstå. Funderingar kring ett tema hos Dilthey, Heidegger och Gadamer. Lund

- Föllesdal D, Wallöe L
1977 Argumentationsteori och vetenskapsfilosofi. Oslo
- Gaunitz S
1980 Studies on Altered States of Consciousness and Posthypnotically released emotions. Diss. Uppsala
- Gibbons D, Jarnette J
1972 Hypnotic Susceptibility and Religious Experience, *Journal for Scient Study of Rel* 1972, 11, 152-156
- Gill M M, Brenman M
1969 Hypnosis and related States. Psychoanalytic Studies and Regression New York
- Goodman F
1980 Anne Liese Michel und Ihre Dämonen. Stein am Rhein
- Graff R W, Ladd C E
1971 Personality Orientation Inventory. Correlates of a religious Commitment inventory. *Journ Clin Hypnosis*, 1971, 27, 502-504
- Gruenewald D
1977 Multiple personality and splitting phenomena, *Journ Nerv Ment Disease* 1977, 164, 385.
- Grønbaek
1974 Nogle linier i religionspsykologiens historie Lund
- Gödan H
1963 Religiöse Interferenzphänomene beim Autogene Training. Ihre Beurteilung und Vermeidung. *Zeitschrift f Psychotherapie und Med Psych* 1963, 13, 6-97
- Hartland J
1979 Klinisk hypnos. Sthlm
- Hilden L
1981 Secondary personality as an adjunct to hypnoanalysis. *Sv tidskrift för Hypnos*, 1981, 8, 114-117
- Hilgard J R
1970 Personality and Hypnosis. A study of Imaginative Involvement. Chicago
1977 Divided Consciousness. Multiple contents in human thought and Action. New York
1981 Imagery and Imagination in American Psychology, *Journ Mental Imagery* 1981, 5, 5-66
- Holm, N G
1976 Andedop och tungotal. Diss Uppsala
1980 Mystik och intensiva upplevelser. Åbo

- 1982 a Ecstasy research in the 20:th century – An introduction. I Religious Ecstasy. Scripta Institutii Donneriani Aboiensis XI, 7-26
- 1982 b Mysticism and intense experiences. *Journ for Scient. Study of Rel* 1982, 21
- Holt A
1981 A note on the Philosophy and the history of Psychologys Concern with Imagery, *Journ Mental Imagery* 1981, 5, 38-40
- Hood R W
1973 Hypnotic Susceptibility and reported Religious Experiences *Psychol Report* 1971, 33, 540-550
- Horowitz M J
1970 Image formation and Cognition. New York
- Jackson B
1980 Carter-Stapleton. A study in psycho-theological Naivité, *Journ of Psychology and Theology* 1980, 3, 195-198
- James W
1956 (1902) Den religiösa erfarenheten i dess skilda former. Sthlm
- Jellinek A
1949 Spontaneous Imagery. A New psychotherapeutic approach. *Am Journ Psychotherapy*, 1949, 3, 372-391
- Jordan L
1979 The potential of Fantasy and mental Imagination. New York
- Jung C G
1960 The structure and Dynamic of the psyche. Princeton
- Inre helande
1981 En beskrivning av inre helande genom förbön. Sköndalsinst.
- Kampmann R, Hirvenoja R
1976 Hypnotically induced multiple personality, *Svensk Tidskrift för Hypnos* 1976, 2, 16-26
- Kampmann R, Kube S
1977 Hypnoanalytic case Study of Conversion symtoms, *Svensk Tidskrift för Hypnos* 1977, 3, 17-22
- Källstad T
1976 Meditationen som religiöst och psykologiskt fenomen, *Svensk Teologisk Kvartalsskrift* 76, 1976, 72-77
- 1981 *Tro och Liv*, 83
- 1982 Demontro, Besatthet och Exorcism – psykologiska synpunkter *Kirke og Kultur*
- Lans J van der
1980 Religieuse ervaring en meditatie. Deventer

- Larmore K et al
1977 Multiple personality. An objective case study, *Br Journ Psychiatry* 1977, 131, 35-40
- Leuner H C
1977 A guided Affective Imagery. An account of its Development, *Journal Mental Imagery* 1977, 4, 73-92
- Ley R G
1979 Cerebral Assymetries, emotional experience and Imagery. Implications for psychotherapy. Ingår i *The potential of fantasy and mental Imagination*. New York
- Levinson H S
1981 The religious investigations of William James. Stanford
- Lindblom J
1963 Prophecy in ancient Israel. Philadelphia
- Lindström L
1978 Religions Fatih Healing and its psychological conditions. Ingår i *Psychological Studies on Religious Man*. Ed Källstad, Uppsala
- Littorin S
1977 Symboldrama och Aktiv Imagination. Kompendium. Linköping.
- Ludwig AM et al
1966 Altered States of Consciousness, *Arch Gen Psychiatry* 1966, 15, 275-234.
1972 The objective study of a multiple personality, *Arch Gen Psychiatry* 1972, 26, 298-310
- Luoma M
1965 Uskonnonpsykologia eilen ja tänään. Tampere
- Malan D H
1976 Toward the validations of dynamic psychotherapy. New York
- Marks D
1977 Imagery and Consciousness. A theoretical Review from an individual Differences Perspective. *Journal Mental Imagery* 1977, 2, 275-290
- McKellar P
1977 Autonomy, Imagery and Dissociation, *Journal Mental Imagery* 1977, 2, 93-108
- Meares A
1972 (1960) A System of Medical hypnosis. London
- Meyer D
1980 The positive thinkers. Religion as pop psychology from Mary Baker Eddy to Oral Roberts. New York

- Mowrer O H
1977 **Mental Imagery. An indispensable Psychological Concept. *Journal Mental Imagery* 1977, 2, 303-326**
- Odenchantz G
1968 (1907) Hypnosis and dissociative States. Ingår i *Experimental Hypnosis*. Ed Le Cron L. New York
- Om verden full av djevler var. .
1979 Demontro og onde andar i fortid og nåtid. Red Lønning I Oslo
- Paivio A
1971 **Imagery and Verbal Processes. New York**
- Pettersson T
1982 Anonym Religiositet. En teoretisk diskussion av några svenska resultat. *Religionsoc Inst forskningsrapport* 5-6
- Pratt J B
1951 (1920) *The Religious Consciousness* New York
- Prince M
1969 (1906) *The Dissociation of a Personality*. New York
- Proudford W, Shaver R
1975 Attribution Theory and the psychology of Religion, *Journal for Scient Study of Rel* 1975, 14, 317-330
- Ravenscroft K
1965 Voodoo Possession: A natural experiment in Hypnosis. *Intern Journ Clin Exp Hypnosis*, 1965, 8, 157-182
- Religios Ecstasy
1982 Scripta Instituti Donneriani XI. Uppsala
- Reyher J
1977 Spontaneous Visual Imagery: Implications for psychoanalysis, psychopathology and psychotherapy. *Journal Mental Imagery* 1977, 2, 253-274
- Roness A
1981 Demonbesettelse. Psykiatriske og teologiske synspunkter. Oslo.
- Sarbin T R, Juhasz J B
1978 The social psychology of hallucination, *Journal Mental Imagery* 1978, 2, 117-144
- Sargant W
1974 The mind possessed. A physiological of possession, mysticism and faith healing. London
- Shaeffer J T
1979 The experience of the holistic Mind, 1979, *Journal Mental Imagery* Ingår i *The potential of Fantasy and mental Imagination*. New York

- Shor R E
1959 Hypnosis and the concept of Generalized Reality Orientation, *Am Journ of Psychotherapy* 1959, 13, 582-602
- Shorr J E
1974 Psychotherapy through imagery. New York
- Siikala A L
1978 The rite technique of the Siberian Shaman. Helsinki.
- Silberer H
1951 (1933) Report on a Method of Elicity and observing certain symbolic hallucinaton phenomenon. Ingår i *Organisation and Pathology of Thought*. Ed Rapaport. D Columbia
- Singer J L
1974 Imagery and day dream Method in psychotherapy and behaviour modification. London
- Sperry R
1970 Perception in the absence of the neo cortical communications issues *Perception and its Disorder*, 1970, 48, 123-138
- Sundén Hj
1966 (1958) Religionen och Rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten. Sthlm
1969 a Älgskytтар, Helgon och Exegeter. Sthlm
1969 b Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religionserlebnis ingår i *Wesen und Weisen der Religion*. Hrsg Hörgl Ch München
1970 Meditation and Perception. Some Notes on the psychology of religious Mysticism. Ingår i *Mysticism. Scripta Instituti Donneriani Aboiensis V* 1970, Uppsala, 34-46
1973 Den heliga Birgitta. Ormungens moder som blev Kristi brud. Sthlm
- The potential of Fantasy and Mental Imagination
1979 Ed by Sheik A A Shaeffer J T New York 1979
- Thomas K
1967 Die Bedeutung der Hypnotische und Autogenen Bilderschau für die Religionspsychologie. Ingår i *Archiv für Religions Psychologie*, 9, 1967, 282-297
- Vanden Burgt R J
1981 The religious philosophy of William James. Chicago
- Watkins J G
1971 The affectbridge. A hypnoanalytic Technique. *Int Journ Clin Exp Hypnosis*, 1971, 19, 21-27

- Wikström O
 1980 Stöd eller börda? Religionens roll i psykiatri och psykoterapi. Uppsala
 1981 Rec av Meyer D E The positive Thinkers. New York 1980, I *Kyrko-
 historisk Årsskrift* 1981, 220-221
 1982 Possession as a clinical phenomenon. A critique of the Medical Model.
 Ingår i *Religious Ecstasy*. Uppsala 1982, 87-102
- William James då och nu
 1980 Red Pettersson O., Åkerberg H
- Wolberg L W
 1948 Medical Hypnosis Vol I, II. New York
- Vuopio A
 1951 Sleeping preachers. A study in ecstatic religiosity. Helsinki
- Yeatts J R, Asher W
 1979 Can we afford *not* to do true experiments in the psychology of religion.
 A reply to Batson. *Journal for Scient Study of Rel* 1979, 18, 86-89
- Yinger M
 1977 Substructures of Religion, *Journal for Scient Study of Rel* 1977, 16,
 67-86
- Åkerberg H
 1981 Tolkning och förståelse. Metodfrågor, data och tolkningar för religions-
 psykologiska interpretationsövningar. Lund
 1982 "Den hermeneutiska cirkeln". Några marginalanteckningar till en her-
 meneutisk centralfråga. Ped.Inst. Lärarhögskolan 444. Malmö

APPENDIX

Intervju efter sessionen

Frågor:

1. Hur ser berget ut?
- 2a. Vem är det som är på berget (du själv, någon annan etc)?
 - b. Hur gammal är den som är på berget (han, hon, du etc)?
 - c. Vad tänker den som är på berget (- ” -)?
 - d. Vad känner den som är på berget (- ” -)?
 - e. Vad vill den som är på berget (- ” -)?
3. Hur är atmosfären under uppstigningen på berget?
4. Känner du igen den atmosfären?
5. Vilken del av berget känns viktigast för dig? Var finns du?
6. Varför?
7. Hur upplever du skillnaden i atmosfär mellan de fyra riktningarna?
8. De här skillnaderna i atmosfär, påminner de om något du kan uppleva nu för tiden?
9. Inför vissa händelser kan man ha upplevelsen av en djupare mening. I vilken utsträckning ger bergsfantasin dig en känsla av djupare mening (Komm. Fp får själv välja om han inriktar sig på att svara om själva berget eller om upplevelsen vid utsiktsplatsen).
(För personer som ej kom upp på toppen av berget:)
10. Vad hindrade dig att gå upp på toppen av berget?
11. Är den upplevelsen/den känslan något du känner igen från andra sammanhang?
12. Vad symboliserar upplevelsen av själva berget för dig?
13. Berget och bergsbestigningne anses symbolisera ens ambitionsnivå och ens förmåga att lösa viktiga livssituationer. Vad anser du om det?
14. Utsikten i de fyra riktningarna anses ha olika symboliska innebörder. Psykologen John Schaffer menar att utsikten till höger ofta representerar det som är känt för oss, det som vi i vanliga fall är medvetna om, medan utsikten till vänster ofta representerar våra känslor och sådant som vi i vanliga fall är omedvetna om. Hur stämmer det med din upplevelse?
15. Vidare antas att utsikten framåt representerar förväntningar inför framtiden, medan utsikten bakåt representerar upplevelser av det förflutna. Hur stämmer det med din upplevelse?

Tilläggsfrågor:

Kan du förklara närmare?

Kan du säga något mer?

(För gruppen *teologer* ersattes frågorna 13-15 av

13. Berget och bergsbestigningen har ansetts symbolisera ens ambitionsnivå, ens förmåga att lösa viktiga situationer. Det har även ansetts symbolisera och skapa religiösa upplevelser. Hur kommenterar du det.
14. På vad sätt tycker du kapellet, den gamla personen och närvaron speglar din egen religiösa upplevelsevärld?)

APPENDIX

C^p

”När starka och oroande känslor kommer över oss beror detta på att vi står under kontroll av en främmande vilja. Denne kan framträda som en person som överväldigar oss så att vi inte råår över oss själva. Den spänning vi då känner inom oss kommer av att en inre person påverkar oss. När vi kommer i ångestladdade situationer och det känns svårt för oss beror det på att vi har kontakt med denna gestalt som på detta sätt vill göra sig påmind”. (Upprepas långsamt 2 ggr).

C^t

”När starka och oroande känslor kommer över oss beror det på att konflikter finns inom oss. Ända sedan barndomen kan de ha legat gömda inom oss och den rädsla som vi då inte fick utlopp åt kan utlösas av yttre svåra upplevelser. De kan bli så starka krafter att vi tidvis kan känna oss helt hjälplösa. Dessa inre energier kan komma upp till ytan när något besvärligt drabbar oss”. (Upprepas långsamt 2 ggr).

E

”Om en stund kommer du att få höra ett mycket dramatiskt musikstycke. Genom det kommer du att erfar starka och kanske oroande känslor...”. Verdis Requiem (10 sek.)

”Det som du nu har upplevt kommer du att kunna redogöra för, men när du meddelat hur det känts kommer alla känslor av obehag och minnen av detta att vara bort” (Posthypn. sugg. Upprepas 2 ggr).

Uppsala Universitet
Teol. Inst.

HYPNOS STUDIE

Det är av stor vikt för undersökningens kvalitet att ni svarar vad ni *personligen* upplevt. Svaren är helt konfidentiella. Ni behöver alltså inte utsätta namn, endast grupperna kommer att redovisas i en forskningsrapport. Jag tackar er för samverkan.

Owe Wikström
Docent

	aldrig		aldrig	Man / Kvinna
Jag ber	sällan	Jag går i kyrka	sällan	Ålder
	ibland		ibland	
	ofta		ofta	

Om Du tänker på vad Du upplevde under det sista hypnostillfället hur skulle Du karaktärisera Din erfarenhet

	Inst.	Inst m tvek	Tar vark avst el instämm	Tar avst m tvek	Tar avst
1t Jag kunde inte kontrollera mig	—	—	—	—	—
2p Jag hade en stark känsla av att Någon ville mig något	—	—	—	—	—
3t Gamla helt bortglömda minnen dök upp	—	—	—	—	—
4p Det kändessom någon kontrollerade mig	—	—	—	—	—
5t Oron blev så stark därför att jag lever i en konflikt	—	—	—	—	—
6p Det kändes som en ond person ville mig något ont	—	—	—	—	—
7t Något hemskt fanns inom mig	—	—	—	—	—
8p Det var som om någon talade inom mig	—	—	—	—	—
9t Det obehagligaste var att jag nästan såg gamla händelser	—	—	—	—	—
10p Det obehagligaste var att jag kände mig utlämnad åt en okänd personlig makt	—	—	—	—	—
11p Ilskan jag kände var som om den kom från någon annan	—	—	—	—	—
12t Oron blev så stark därför att jag har så mycket rädsla inom mig	—	—	—	—	—

Religionsvetenskapliga skrifter utgivna av Religionshistoriska institutionen vid Åbo Akademi, Gezeliusgatan 2, 20500 ÅBO 50, Finland. Tel. 921-335133. Red. Nils G. Holm.

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.G. Jung åren 1906–1912. Åbo 1983.
3. GUNNAR GRÖNBLOM, *Dimensions of religiosity*. The operationalization and measurement of religiosity with special regard to the problem of dimensionality. Åbo 1984.
4. OWE WIKSTRÖM, *Hypnos, symboldrama och religion*. Religionspsykologiska studier kring "spontan religiositet", besatthet-exorcism och "inre helande". Åbo 1984.

ISBN 978-952-12-4170-3 (online)

ISSN 0780-1270

ISBN 951-648-995-8

Åbo Akademis kopieringscentral 1984