

RELIGIØS MODENHED SET I FORHOLD TIL TID OG SUNDHED¹

Peter la Cour

Religiøs modenhed anses ofte for at være et rent normativt og religiøst relativt begreb, men man kan forsøge en indholdsbestemmelse af begrebet ved en sammenstilling med religionsuafhængige faktorer som (mental) sundhed og psykologisk tidsfølge (udvikling).

Denne artikel gennemgår centrale dele af de sidste 100 års religionspsykologiske teorier og empiriske fund med henblik på en nærmere bestemmelse af, hvordan religiøs modenhed her er blevet forstået. Det er kendetegnende, at der i al teori og empiri kan genfindes ideer om mere og mindre moden religiøsitet.

I forhold til kriterierne sundhed og udvikling er religiøs modenhed på basis af den fremlagte teori og empiri karakteriseret ved: a) tro på religiøs symbolik frem for tro på religiøse konkreter (forbundet med den mentale sundhed) samt b) tro, der inkluderer muligheden for en transcendent struktur i verden (forbundet med den psykologiske tidsfølge).

Diskussionen om religion kendetegnes sædvanligvis ved den antagelse, at forfatterens egen overbevisning er alle andre former for tro overlegen.

(Allport)

Religiøs pluralisme er i vækst overalt. Helt forskelligartede former for tro og ikke-tro (der jo også er en trosform) må i stigende grad eksistere side om side som konsekvens af den øgede globalisering og kommunikation. I det senmoderne samfund må individerne lære at orientere sig og vælge ståsted mellem kendte og fremmede religiøse traditioner, eller mellem de forskellige former for agnostiske og ateistiske livsfilosofier. Man kan også vælge den nemmeste løsning: At undlade at forholde sig til det overhovedet – og dermed til tilværelsens totalitet og ubegribelighed som sådan.

¹ Artiklen er skrevet som led i København Universitets satsningsområde *Religion i det 21. århundrede* under delområderne »religion og helbred« og »religionspsykologi«.

Livssynet og religiøsitet er på overfladen helt relative størrelser, rene sociale konstruktioner: Guds billeder forandrer sig med dem, der har dem, de hvides gud er hvid, negrenes gud er sort, og i det senmoderne samfund er bevidstheden om de andres guder altid til stede. Man kan ikke tale om det religiøse uafhængigt af de menneskeskabte billeder og termer omkring det. Det er også dette grundlæggende *relative*, man som enkeltperson må forholde sig til, når man tænker over sin egen religiøsitet.

Ethvert valg af livssyn burde på denne måde og i religionsfrihedens og modernitetens navn være lige godt. Problemet er bare, at det nok ikke rigtig passer. Alle valg er helt åbenbart ikke lige gode, verden synes fuld af eksempler på såvel positiv som negativ religiøsitet. Måske er der heller ikke tale om valg i den almindelige forstand af ordet. Her melder religionspsykologien sig som faglig disciplin.

Hvis man over for det grundlæggende relative i religiøsiteten alligevel vil mene, at nogle former for religiøsitet er bedre, større, mere nuancerede, bedre integrerede, mere fuldkomne – kort sagt mere modne end andre, må man samtidig mene, at der findes *absolutte* forhold, også på det religionspsykologiske område, ellers kan man jo ikke betegne noget som højere eller lavere, mere eller mindre modent. De absolutte forhold er så at sige de skalaer, man kan måle med, de faste steder man kan stå for at sætte tingene i forhold til hinanden. To sådanne absolutter er i denne artikel valgt som perspektiver: Det første er den *psykologiske tidsfølge*, den er ikke relativ, da den jo kun kan gå den ene vej. Selv om enhver alder har sit selvstændige univers, er der alligevel en række kvalitetsforskelle på fx barnets og den voksnes univers. Den enkeltes livsløb opleves og betegnes jo netop som en udvikling, indtil forfald sætter ind. Religiøsitet, der fremkommer senere i livet, må på en eller anden måde betragtes som noget mere end den tidligere, som den har afløst.

Det andet absolutte er *sundhed*: Det er bedre at være i live end at være død, og det er bedre at være sund end syg – også på det psykologiske område. Alt andet lige er religion, der medfører (mental) sundhed, bedre end religion, der medfører usundhed.

Denne artikel har til formål i hovedtræk at gennemgå nogle vigtige religionspsykologiske teoris stillingtagen omkring religiøs modenhed. Spørgsmålet er, om religiøsitet set med psykologiske briller kan ansues alene som noget relativt, en personlig eller social konstruktion, og om enhver derfor virkelig er salig i sin tro, eller om der kan opstilles kriterier for religiøs modenhed og i givet fald, hvad de så er, hvis man benytter tidsfølge og sundhed som målestok.

Den religiøse pluralisme som princip

William James

For religionspsykologiens fader, William James (1902), er det religiøse et grundelement, der er indlagt i den menneskelige natur. Alle former for tro er sideordnede i kraft af, at de alle repræsenterer menneskers forskelligartede måde at forholde sig på over for dette religiøse grundelement. Hans klassiske religiøse trostyper (den een-fødte, den tvefødte, religionsstifteren og mystikeren) er af ham beskrevet og behandlet som lige værdige. Han gengiver en række tekstciter, hvor der gives udtryk for glæde ved og gavnlighed af samtlige trostyper, og er der forskelle i troens modenhedsgrad, handler det alene om, hvor rigt og nuanceret det lykkes at udtrykke trosoplevelserne i ord. James beskæftiger sig med oplevelsernes karakteristika og mangfoldighed på ægte fænomenologisk vis, med stor respekt og indlevelse i det unikke og særlige ved hver enkelt type.

Pluralismen er en hovedhjørnesten i William James' tænkning, såvel på det religiøse som på det filosofiske område (James, 1909). »Forhold er lige så reelle som ting«, skriver han og argumenterer hermed for, at mange former for erkendelse er bedre end en enkelt. Men James er ikke af den grund relativist: der er forskellig gyldighed og sandhed i hvert erkendelsesaspekt, og de må vurderes på, hvorvidt aspektet virker i den faktiske verden. »Truth works« og »truth happens« som det hedder i programmatisk form hos ham. (James, 1907).

Ligestillingen mellem trostyperne gælder dog ikke de forskellige udgaver af ikke-religiøs tro, agnosticisme og ateisme. James ser nemlig det religiøse som en naturgivet udviklingsmulighed i os, og udvikles det ikke, er der tale om en form for misvækst. Personer med et erklæret ikke-religiøst verdensbillede kan James betegne som mennesker med »manglende evne til religiøs tro« og som »mangelfuldt udrustede på dette følelsesområde« (James, 1902, s. 131). Der er således nærmest tale om et personligheds-mæssigt handicap, der godt kan være selvvalgt, men som James kun kan have medfølelse med: »Lige til deres dages ende nægter de (agnostikere og ateister) at tro, og deres personlige energi når aldrig frem til sit religiøse centrum, som da for bestandigt forbliver uvirksomt.« (ibid. s. 131). Sådanne ateister er »infrosset« i egne anskuelser.

Ikke-tro er altså mindre værdig, og James formår heller ikke helt konsekvent at fastholde den lige værdighed mellem trostyperne. Udviklingsbetragtninger sniger sig nemlig ind, fx når James behandler religiøs omvendelse, konversion. Der er ingen tvivl om, at James i sine mange biografiske teksteksempler på omvendelse betoner et erkendelsesmæssigt større udsyn, en forøget psykisk energi og en personligheds-mæssig heling som kendetænder ved konversionen – altså en bevægelse fra noget mindre udfoldet til noget større, fra noget splittet til noget samlet. »Hvorledes vi nu end er indrettede, består den normale karakterudvikling hos os navnlig i, at

det indre jeg rettes ud og forenes til en helhed.« (ibid. s. 108). Den religiøse omvendelse anskuer James som en ubevidst og automatisk proces, hvor der »foregår en *modning* af den ene sindsbevægelse og en udmattelse af den anden.« (min kursivering). Konversionen kan billedgøres som opdæmmed vand, der finder nye kanaler at løbe i. Såvel vækst- som sundhedstanke ligger indlejret i hele beskrivelsen af religiøs forandring hos den enkelte, også mellem trostyper.

En opmærksom, logisk læsning afslører også en rangordning af typerne, idet James' subjektive vurderinger ikke kan holdes helt tilbage. James var stærkt deprimeret, da han skrev første halvdel af *Religiøse Erfaringer* i vinteren 1900 (Simon, 1999), og det må have været ganske svært for ham at skrive om trostypen »den een-fødte«, der repræsenterer de mennesker, der er »født med en flaske champagne på kontoen«, og som ikke bekymrer sig om meget her i livet. De interesserer sig ikke særligt for rent intellektuelle problemstillinger, og livsværdier og det religiøst taknemmelige kommer naturligt flydende til dem – dvs. alt andet end et depressivt livssyn. James beskriver flere steder den een-fødtes karakter med slet skjult misundelse; deres sjæl har et »himmelblåt anstrøg«, og den bærer en ubekymret hemmelighed, der gør den så fascinerende, skriver han. På den anden side anser han tydeligvis den een-fødte trostype (med prominente personeksempler som Spinoza og Walt Whitman) som filosofisk naive, og sandsynligvis med afsæt i sin egen depressive tilstand fører han kniven mod den een-fødte trostype, hvor det kommer til spørgsmålet om erkendelsen af det onde: Død, alderdom og sygdom er en uundgåelig kendsgerning for os alle, og derfor er melankoli en oprindelig og væsentlig del af livet, skriver James. Den reelle verden er grusom, og når den een-fødte himmelblå sjæl nægter at lade sig kue af dette faktum, kan den ikke erkende verden, som den virkelig er, men må leve med den livsløgn *ikke* at se »de slagtehuse og den endeløse række af grusomheder, vores liv er baseret på« – det onde – i øjnene. En sådan erkendelse af verden må han opfatte som usand og mindre værdig.

Således kommer denne pluralismens og trosfrihedens store fortalere alligevel til at rangstille trostyperne: »(Den een-fødte trostype) ... som jo ikke ofrer nogen som helst positiv og aktiv opmærksomhed på sorg, smerte og død må rent formelt være mindre fuldstændig end de religiøse systemer, som i det mindste forsøger på at indfange disse elementer i deres synsfelt.

Således kunne det se ud til, at de mest fuldkomne religioner må være dem, hvori de pessimistiske elementer er klare og udviklede.« (James, 1902, s. 104)

Forskellige trosformer er trods alle fænomenologiske anstrengelser hos William James alligevel ikke helt sideordnede, de mest komplekse er højst og dermed mest modne.

Den modne religiøsitet kan både defineres og måles Gordon Allport

En ganske anden central placering af religiøs modenhed findes hos amerikaneren Gordon Allport, for hvem den modne religiøsitet er et væsentligt karakteristikum ved den modne personlighed. Han opfatter grundlæggende det religiøse som en erkendelsesmæssig stræben efter et integreret verdensbillede: »Alle vore erkendelsesfunktioner tenderer frem imod sammenhæng og helhed. Hvad enten vi er teister eller ateister, er vi tilbøjelige til at indordne den verden vi lever i, i et forenklet skema« (Allport, 1950, s. 43).

Allport ser – ligesom James – det religiøse som en del af menneskets standardudrustning, men til forskel fra James ser han agnosticisme og ateisme som blotte variationer af den grundlæggende religiøse stræben eller søgen efter mening. Allport mener, at de kognitive elementer af denne stræben alt for ofte overses (fx hos Schleiermacher og James), og han indfører termen *sentiment* for den relativt stabile psykiske komponent, der er en helhed af kognitive og affektive elementer rettet mod et objekt af værdi. Et sådant sentiment er det religiøse livs grundform.

Allports beskrivelser af religiøs modenhed falder i to afdelinger med 17 års mellemrum. I *The Individual and his Religion* (1950, da. 1966) tager Allport udgangspunkt i religiøsitet, som den ser ud hos børn og unge. Han finder, at deres religiøsitet er karakteriseret ved 1) at være stærkt rituel (som børnerim) 2) at være selvcentreret (defineret som hos Piaget) og 3) at være antropomorf, dvs. at de religiøse væsner opfattes som menneskelige, men med magiske kræfter (fx en fadergud med langt hvidt skæg). Allport fremhæver, at »det meste af den kritik, der anføres mod religionen, er rettet mod dens umodne former« (Allport, 1950, s. 83).

Der er mange, der aldrig kommer ud over barnetroen, fortsætter Allport, og der er mange, der kvitter religionen en gang for alle, når de opdager, at den religiøse magi ikke gavner dem på den ønskede måde; den syge hundehvalp bliver ikke skånet, og man får ikke, hvad man ønsker sig juleaften. Den umodne tro beskæftiger sig med magisk tænkning, selvretfærdiggørelse og legemligt velvære. Den modne tro kan imidlertid vokse frem herfra ved at fralægge sig barnetroen, ligesom et egetræ sprænger og kasserer det agern, det kommer fra (ibid. s. 95).

Kronologisk alder er en dårlig målestok for såvel personlighedsmæssig som religiøs modenhed, fortsætter Allport, for der er ingen automatik i udviklingen. Men hos nogle bryder det religiøse sentiment – længslen efter en helhedsforståelse – altså frem, og det pålægger dem »at indarbejde enhver stump af erfaring«, der bydes dem. Den modne personlighed kendetegnes generelt ved en »samlende livsfilosofi« – og den religiøse modenhed er en del heraf (se boks 1).

Troen er for Allport »funktionelt autonom« og af heuristisk natur. Det vil sige, at troen altid vil være at forstå som en arbejdshypotese, der bestandigt

er under udfordring og afprøvning. Den modent troende og agnostikeren står hinanden nær, fordi de ved, at de begge står på usikker grund. Forskellen mellem dem er, at den troende sætter alt ind på »den lille sandsynlighed« for troens realitet, og i og med at han gør det, frembringer det en indre styrke og en bevarelse af indre værdier, der for den troende »beviser«, at troen er »overlegen over for ubeslutsomheden.« (Allport, 1950, s. 107).

Boks 1

ALLPORTS KARAKTERISTIKA VED DEN MODNE RELIGIØSITET

Godt differentieret – rummelig i forhold til andre livssyn, sjældent fordomsfuld, i stand til at inkorporere grænseoplevelser som fx mystik

Dynamisk og selvmotiverende – bevarer engagerethed over for det, der mødes, modvirker fanatisme

Konsekvent styrende – konsistent i sin moralitet, idealistisk og socialt engageret

Omfattende – ambitiøs i omfanget af de spørgsmål, den søger at besvare, svaret findes ikke et bestemt sted

Integrerende – udfordres og udvikles også af de store spørgsmål såsom fri vilje/determinisme, det ondes problem, naturvidenskab/åndsvidenskab

Heuristisk – helhjertet, åben, optimistisk og med åbne øjne

(Adapteret fra Allport 1950).

Disse tidlige teorier har været beskyldt for at være »lænestolsrefleksioner« (Wulff, 1997) og for ikke for alvor at basere sig på empirisk viden, hvilket Allport ellers selv er talsmand for, at psykologi skal være. I årene efter udarbejdelsen af disse teorier arbejder Allport da også særdeles empirisk med emnet psykologiske fordomme, og da han vender tilbage til religiøsitet i 1967, formulerer han sig noget mindre værdiladet om de forskellige former for religiøsitet. Han forlader betegnelserne »umoden« og »moden« og taler i stedet om *intrinsisk* og *ekstrinsisk* religiøsitet (se boks 2), idet han fastholder en indre værdiorientering og indre motivering som intrinsiske karakteristika, men nedtoner, hvad han før kaldte for modne træk ved religiøsitet: Flexibilitet, skepticisme og modstand mod absolutistisk tænkning.

Den operationaliserede udgave af intrinsisk-ekstrinsisk dimensionen – *Religious Orientation Scale* – blev et af religionspsykologiens mest anvendte måleinstrumenter gennem de følgende 30 år. Selv om Allport muligvis netop forsøgte at sætte egne fordomme i parentes ved at forlade de mest værdiladede betegnelser, er der dog ingen tvivl om, at Allport betragter den intrinsiske religiøsitet som mere »moden« og »god« end den ekstrinsiske. I hvert fald efterlader den efterfølgende empiriske forskning ingen tvivl om, at dette er tilfældet. Stort set alle positive psykologiske egenskaber og fysisk sundhed er associeret med den intrinsiske religiøsitet og ikke med den ekstrinsiske (Wulff, 1997; Batson, Schonrade, & Ventis, 1993; Koenig, McCullough, & Larson, 2001). Ekstrinsisk religiøsitet ses i flere undersøgelser som nærmest sygdomsfremkaldende (Pargament et al., 1998).

Boks 2

INTRINSISK RELIGIØSITET (RELIGIONEN SOM MÅL)

»Personer med denne orientering finder deres vigtigste motiv i religion. Andre behov – hvor stærke de end måtte være – er anset som havende mindre ultimativ betydning, og de er, så vidt det er muligt bragt i overensstemmelse med de religiøse overbevisninger og forskrifter. Når individet har tilsluttet sig en overbevisning, søger det at internalisere den og følge den fuldt. Det er på denne måde, at han lever sin religion.«

EKSTRINSISK RELIGIØSITET (RELIGIONEN SOM MIDDEL)

»Personer med denne orientering er tilbøjelige til at bruge religion for deres egne mål....Ekstrinsiske værdier er altid instrumentelle og nytteorienterede. Personer med denne orientering kan finde religion brugbar i mange henseender – at skaffe sikkerhed og trøst, socialitet og adspredelse, status og selv-retfærdighed. Den tilsluttede religion er holdt let eller er selektivt formet for at passe til mere primære behov.«

(Adapteret fra Allport & Ross, 1967)

Trods den hyppige brug er skalaen siden blevet voldsomt kritiseret for stadig at være åbenlyst normativ, for at være psykometrisk inkonsistent og for slet ikke at måle religiøsitet (Kirkpatrick & Hood, 1990), og den intrinsiske religiøsitet er blevet beskyldt for at ligne amerikansk, protestantisk ortodoksi for meget (Batson et al., 1993). I et forsøg på fastholdelse af Allports tidlige formuleringer af modenhedstræk, forsøgte Batson et al. (1993) at genindføre ideerne om det komplekse, det grundlæggende tvivlende og det afprøvende som væsentlige træk ved den modne religiøsitet, idet de beskriver en religiøsitetensform, hvor religionen er karakteriseret ved en *søgen* (quest)(boks3). De mener, at en sådan religiøsitet har kendetegnet store personligheder som Siddharta, Malcolm X og Mahatma Gandhi, og de mener, at den religiøse spørgen og åbenhed står i modsætning til religiøs ortodoksi, som de i lighed med Allport finder mindre værdig, selvom udtrykket »modenhed« ikke længere er til stede.

Boks 3

RELIGION SOM SØGEN

»Disse personer ser religion som en uendelig proces af undersøgelse og udspørgen, der udspringer af spændinger, modsigelser og tragedier i deres eget liv og i samfundet. De er ikke nødvendigvis på linie med nogen formel religiøs institution eller overbevisning, de stiller konstant de ultimative 'Hvorfor?'-spørgsmål, både om den eksisterende sociale struktur og om strukturen af livet selv.«

(Adapteret fra Batson, 1976)

Næsten alle forsøg på empirisk at eftervise quest-dimensionen og dens eventuelle associationer med positive psykologiske og fysiske forhold er imidlertid slået fejl, muligvis af rent måletekniske grunde. Empirisk synes

det at være svært at skelne mellem »søgen« og »usikkerhed« – det ser ud til, at der mange gange er målt religiøs tvivl i stedet for søgen (Wulff, 1997).

Den religiøse tro fra barn til vismand James Fowler

Stærkt inspireret af udviklingspsykologiens almindelige glæde ved at dele den psykiske udvikling op i stadier, påtog teologen James Fowler sig i *Stages of Faith* (1981) den opgave at stadieopdele den religiøse tro. Han var især påvirket af Erik Eriksons idé om livsaldre, og han søgte at integrere Piaget og Kohlbergs teorier om kognitiv og moralsk udvikling. Fowler baserede sit arbejde på grundige interview med i alt 359 personer mellem 4 og 84 år. Interviewene havde fire tematikker. Det første handlede om personernes faktiske liv og øjeblikkelige livsværdier, anden del handlede om de begivenheder og relationer, der lå bag det nuværende syn på religion og livsmening, tredje del centrerede sig om de varige værdier og forpligtelser, mens den fjerde del handlede om selve de religiøse dimensioner. Med et erklæret teoretisk udgangspunkt i Erikson, Piaget og Kohlberg inddelte Fowler fra disse interviews trosudviklingen i seks stadier, der kan ses i stærkt forkortet udgave i boks 4.

I Fowlers materiale var der imidlertid ingen entydig sammenhæng mellem stadiene og den kronologiske alder, når man så bort fra de to første stadier, der omhandler barndommen, og i hans sidste og mest modne stadiet seks fandtes kun en enkelt af de 359 interviewpersoner, hvilket udgør et meget lille klassifikationsgrundlag, både hvad angår karakteren af religiøsiteten og dens rangmæssige placering. Kritikken af Fowler har da også efterfølgende centreret sig om det eventuelt ukorrekte i den opstillede rækkefølge af stadiene. Det har bl.a. været påpeget, at stadiet tre, fire og fem måske snarere skal opstilles som sideordnede og ikke rangordnede, og det er fundet, at alle disse tre stadier var nogenlunde lige meget repræsenteret hos en gruppe collegestuderende (Batson et al., 1993, s. 75). Ligeledes har der udfoldet sig en voldsom kritik af stadiet seks, der ses som ren spekulation uden empirisk grundlag. Fra mere ideologisk hold er stadiene fra den ene side beskyldt for at være »forurenede af liberale attituder« som relativisme og universalisme, og fra den anden side for at være for kvalitativt tolkende og løvsagtige i omgangen med data. Kritikken handler altså især om det normative indhold, som rangstillingen af stadiene indebærer, når man ser bort fra barnetroens to stadier, som alle er enige om er mindre modne (Wulff, 1997, s 404-5).

Imod denne kritik taler imidlertid andre undersøgelser. Der er fx bekræftet en tydelig korrelation mellem højrefløjssautoritarisme og Fowlers stadiet to og tre og en omvendt korrelation mellem autoritarisme og stadiene fire og fem, hvilket mere end antyder en udviklingssammenhæng i voksensta-

FOWLERS 6 TROS-STADIER

- 1. Intuitiv-projektiv tro.** 3-7 år. Fantasifyldt billedlig fase, fyldt med eksempler og historier og synlig tro hos voksne forbilleder. Styrken er den intuitive forståelse gennem imagination, faren er, at imaginationen bliver faretruende, begrænsende eller tabufyldt.
- 2. Mytisk-konkret tro.** 7-11 år. Barnet antager narrativer, overbevisninger og symbolske praksiser fra opvækstmiljøet, logisk tænkning og egenoplevelse melder sig. Historier, drama og myter spiller en stor rolle, men opfattes konkret og bogstaveligt.
- 3. Syntese-konventionel tro.** Fra puberteten og frem. Begyndende personlig mening lægges i narrativerne, der søges dybt følte værdier og overbevisninger, ofte ved imitation af rollemodeller. En ideologi formes og tilsluttes ukritisk, uden viden om at det er een blandt mange. Forbliver individet på dette stadiet, ses det som konventionel tro hos voksne.
- 4. Individuativ-refleksiv tro.** Fra ung voksenalder. Kritisk refleksion over det overtagne livssyn og dets begrænsethed og relativitet, en egentlig afmytologisering af narrativer og afvisning af den konkrete udlægning af dem.
- 5. Forbindende tro.** Usædvanlig før midtlivet. »Second naïvité« (Ricoeur) – symbolsk kraft er genforenet med begrebslige betydninger. Der åbnes til stemmerne fra eget »dybere selv«. Symboler påskønnes som ikke-logisk indsigt ligesom paradokser og modsigelser. Modsætninger forbindes og accepteres. Ægte åbenhed.
- 6. Universaliserende tro.** Sjældent opnået. Selv-transcenderede enkelhed og ro, universel og transcendent i forståelsen af menneskeheden samfund, indvendig forbundet til principperne om retfærdighed og kærlighed. Radikal decentring fra eget selv. Eksempler: Gandhi og Moder Theresa.

(Adapteret fra Fowler 1981)

dierne (hvis man altså anser amerikansk højrefløjssautoritarisme som et umodent personlighedstræk!) (Wulff, 1997, s 404-5)

Tyskeren Heinz Streib (2001) foreslår i et specialnummer om trosudvikling i »The International Journal for the Psychology of Religion«, at Fowlers stadier modificeres og videreudvikles på basis af de kritikpunkter, der er blevet rejst i de forløbne 20 år. Kritikkenes hovedpunkter er ifølge Streib, at stadiene er for kognitivt baserede og fremstår som universalistiske – den samme kritik, der rettes mod Piaget, som Fowler jo bygger på.

Streib foreslår stadiene udvidet med kontekst-dimensionerne *relationer*, *livshistorie* og *narrativitet*. Han foreslår den håndfaste stadielopdeling mildnet ved i stedet at arbejde med et hierarki af trosstilarter, der har glidende overgange, og som altid vil være til stede i større eller mindre omfang. Han foreslår desuden en reduktion til kun fem religiøse stilarter, der i hierarkisk rangorden kaldes: Subjektiv religiøs stil, instrumental-reciprok stil, gensidig religiøs stil, individuativ-systemisk stil og dialogisk religiøs stil. Som det fremgår alene af navnene, er der tale om en væsentlig opprioritering af de sociale dimensioner af det religiøse, og Streib har for nylig arbejdet videre med at udforme et måleinstrument for de reviderede religiøse stadier (Streib, 2005).

Fowler, hvis arbejde således både er blevet hårdt kritiseret og søgt revideret, holder imidlertid fast på sine oprindelige fund og tolkninger (Fowler, 2001). Han mener selv, at den mest berettigede og skarpe kritik er kommet fra den postmoderne, dekonstruktivistiske fløj, der påpeger forudindtaget og relativiteten i den vesterlandske kultur, manglen på historieforståelse og filosofi (især i forståelsen af subjektet), manglen på analyse af bagvedliggende magtforhold og den manglende forståelse for forskelligheder. Fowler fastholder imidlertid ganske bestemt, at hans arbejde og forskningsresultater er det korrekte videnskabelige resultat af netop den kontekst, de er udsprunget af. Han skriver, at givet hans arbejdes eksplicite teoretiske forudsætninger og den specifikke kulturelle sammenhæng, givet den beskrevne dataindsamlingsmetode og tidens præmisser for videnskabeligt arbejde, er der tale om netop disse seks trosfaser, som han har beskrevet dem. De afløser hinanden, og de optræder i den fremkomne udviklingsmæssige rækkefølge.

Fowler har ikke noget imod at udvide den teoretiske forståelse med tilføjelsen af religiøse stilarter eller typer, men ikke som erstatning for hans faser, kun som et supplement. Han fastholder, at hans stadier hver repræsenterer *strukturelle helheder*, der i lighed med Piagets stadier udgør kognitive, emotionelle og billedmæssige verdener, der hver har specielle kvaliteter, som forsvinder helt, når de afløses af næste stadie.

Religiøs modenhed bestemmes ifølge Fowler ved rangordningen i trosformernes udviklingsstige, der går mod det symbolsk integrative og universelle.

Fra fragmenteret, negativt virkende religion til integreret, positivt virkende religion Kenneth Pargament

Kenneth I. Pargament er kendt for sit livslange arbejde med religiøs coping, og han er på ingen måde ked af at stå ved arven fra William James: Religionspsykologien har en stolt tradition for at være pragmatisk orienteret, skriver han (Pargament, 2002). Religionens frugter skal derfor evalueres, nogle er bitre, andre er søde, og det er op til empiriske undersøgelser at afgøre, hvordan billedet ser ud, hvad der er god religion, og hvad der er ikke er.

Pargaments målestok er den effekt, religiøs coping har for den enkelte, dvs. en given religiøsitetens mulighed for at skabe fx trøst, støtte, nærvær, handlemuligheder, optimisme og livsmening i svære situationer. Mange slags målinger indgår i hans teorier og vurderinger, heriblandt målinger omkring lykke, trivsel, skilsmisseprocenter, angst og depression og fysisk helbred.

Også den arbejdsomme Pargaments tænkning har gennemgået flere faser, men han bygger hele vejen på et meget solidt kendskab til religionspsy-

kologisk og religionssociologisk empiri. Hans tidligste udgangspunkt var Allports intrinsisk-ekstrinsisk dimension, som han i 1979 sammenholdt med en generel psyko-social kompetence (Pargament, Steele, & Tyler, 1979). I 1988 forsøgte han gennem sammenstilling af flere typer undersøgelser at finde karakteristika ved »god« og »dårlig« religiøsitet, centreret om forholdet mellem den guddommelige kraft og personens eget initiativ (Pargament et al., 1988). En »samarbejdsorienteret« relation med guddommen blev her fremhævet som sammenhængende med høj selvtillid, højere følelse af personlig kontrol, større tolerance over for andre og mindre fornemmelse af at være i tilfældenes vold, alt sammen positive og modne egenskaber i Pargaments univers. I 1997 arbejdede han især med begrebsmæssigt at samle trådene i den vildtvoksende skov af empiriske forskningsresultater, og han fokuserede på forskellige befolkningsgruppers måde at forholde sig til religion på (fundamentalister, AIDS-syge, socialt marginaliserede mv.). Han fandt her et komplekst billede, hvor religionen fungerer som et tveægget sværd: Den hjælper til vækst og fremgang, når den virker godt (hvad den oftest gør), men den gør ondt værre, når den virker dårligt (hvad den ikke helt sjældent gør).

I 1998 arbejder Pargament med beskrivelser af forskellige religionstyper, og han finder her, at vellykket, positivt virkende religiøsitet kendetegnes ved: et »sikkert« forhold til Gud, sans for spirituel forbundenhed med andre, bekræftende religiøse vurderinger af negative situationer, samarbejdsorienteret religiøs copingstil, søgen efter spirituel støtte hos Gud, søgen efter støtte fra religiøse autoriteter og trosfæller, samt religiøsitet, der giver motivation for hjælp til andre og motiverer tilgivelse. Disse træk ved religiøsitet korrelerer i undersøgelserne med faktorer som bedre livskvalitet, stressrelateret vækst, større samarbejdsvillighed (hvilket er undersøgt i en gruppe af ældre); mindre angst og depression (hos en gruppe studerende); flere positive følelser (hos en gruppe kroniske smertepatienter); lavere risiko for død (hjerteropererede); mindre fjendtlighed (undersøgt i familier til myrdede personer) (Pargament, Smith, Koenig, & Perez, 1998).

I år 2002 skriver Pargament så, at man finder bedst mening i det komplekse billede af empiriske forskningsresultater ved en sammenfattende teori om, at religionens positive effekter ikke skal findes i de ydre ting, men i stedet er afhængig af, i hvor høj grad religiøsiteten er *godt integreret* i den enkelte person. Den gode integration er modstillet, hvad han kalder fragmenteret religiøst liv (se boks 5).

Det er den personliggjorte udgave af religionen, der virker gunstigt og ikke religionen som sådan, fremhæver Pargament nu (2002). Han mener, at der i de moderne vesterlandske kulturer er tale om en højt individualiseret religiøsitet, hvor enhver vælger sit foretrukne trosindhold »fra den fulde menu af religiøse muligheder«. Selv om Pargament ikke noget sted anvender termen religiøs modenhed, er det ganske utvetydigt, at han her betragter en »elegant blanding« af hele det religiøse livs elementer (og ikke kun af tros-

PARGAMENTS KRITERIER FOR INTEGRERET RELIGIØSITET

- Religiositeten er en del af en større social kontekst, der understøtter troen
- Inddragelse af religiøs fortolkning og praksis, der hænger sammen med de religiøse mål
- Udvælgelse af religiøse vurderinger og løsninger, der hænger sammen med et foreliggende problem
- En harmonisk blanding af trosliv, religiøs praksis og religiøs motivation

PARGAMENTS KRITERIER FOR FRAGMENTERET RELIGIØSITET

- Religiøs identitet, der ikke er støttet af de sociale omgivelser
- Religiøse fortolkning og praksis, der er ude af proportion med de religiøse mål
- Religiøse definitioner og løsninger, der ikke passer til problemerne
- Religiøs tro, praksis og motivation mangler sammenhæng med hinanden

(Adapteret fra Pargament, 2002)

indholdet) som den højeste og mest modne religiositet – og det vil her sige det samme som den pragmatisk set bedste og mest effektfulde religion.

Moden religiositet er hos Pargament den, der virker bedst, og det gør den hos den person, der har det religiøse godt integreret i sin personlighed.

Udvikling af eksistentiel visdom

P. Alex Linley

Englenderen P. Alex Linley og medarbejdere har også et rent nytteorienteret og empirisk udgangspunkt for den psykologiske tænkning, men orienteringen er her af udpræget europæisk art, hvilket bl.a. betyder en meget bredere forståelse af, hvad det religiøse felt består af, med inddragelse af filosofisk og eksistentiel tænkning og tradition.

Grundbegrebet er *stressrelateret vækst*. Forskningsbestræbelserne går for Linley ud på at undersøge og præcisere, hvor og under hvilke betingelser mennesker kommer styrkede og mere modne ud af krise og modgang. Han finder, at ideen om *positiv adaptation* har en lang tradition i europæisk filosofi og litteratur, og han nævner forfattere og psykologer som Dostojevski, Frankl, Antonovsky og Csikszentmihalyi som eksempler på personer, der har opnået indsigt og kreativitet ved at forholde sig til egne og andres store lidelser (Linley, 2003).

Den positive vækst konceptualiserer Linley med ordet *visdom*, idet han trækker på tyskeren Paul Baltes arbejde omkring livslang udvikling. Her benyttes termen visdom om en ældre persons samlede ekspertise om fundamentale, pragmatiske forhold i livet som fx rigdom og variationer i viden (Baltes & Staudinger, 2000). Linley (2003) foretager på denne baggrund et systematisk review af litteratur om visdom og giver derefter sin egen psykologisk anvendelige definition af begrebet visdom, defineret i tre dimensioner, der kan ses i boks 6.

LINLEYS TRE DIMENSIONER AF VISDOM

1. Erkendelse og håndtering af usikkerhed: Det vise individ erkender, at verden er usikker og har lært at håndtere usikkerheden effektivt. Personen erkender forandringerne konstante natur og ændrer sig selv snarere end at personen kæmper imod. Personen er åben for forandring og åben for oplevelser.
2. Integration af affekt og kognition: Det vise individ udvikler en form for forbundet uforbundenhed (connected detachment) i forholdet til kroppen og erkender, forstår og lader sig lede, men ikke forblinde af sine følelser. Erindringerne danner et sammenhængende og ikke-fragmenteret billede, der faciliterer en narrativ udvikling.
3. Erkendelse og accept af menneskelige begrænsninger: Det vise individ anerkender, hvor meget det ikke ved, og værdsætter livet i taknemmelighed trods dets skrøbelighed og endelighed. Overvejelser over egen endelighed fører til transcens af egen-hensyn og interesse for andres velbefindende.

(Adapteret fra Linley, 2003)

Linley anser visdom som både en proces i og et produkt af stressrelateret vækst, og han forsøger i en senere artikel (Linley & Joseph, 2004) via endnu et litteraturstudie at sammenfatte de sociale og psykologiske faktorer, der korrelerer med denne modsætningsfyldte, stressrelaterede vækst. Han finder, at væksten hænger sammen med bl.a. alder, køn, personlighedstræk, coping og social støtte, men også med en række udtryk for religiositet. Dette skriver han en specialartikel om sammen med en arbejdsgruppe (Shaw, Joseph, & Linley, 2005), og de angiver her, at a) positiv religiøs coping, b) religiøs åbenhed, c) parathed til at se eksistentielle spørgsmål i øjnene, d) religiøs deltagelse og e) intrinsisk religiositet, er empirisk undersøgte faktorer, der kan føre til den vækst, Linley kalder visdom. Derudover konstaterer de den dobbelthed, at religiositet som regel, men ikke altid viser sig at være gavnlige for folk efter et traume, men også at traumet i sig selv kan føre til en dybere forståelse af religion og spiritualitet.

Eksistentiel (religiøs) modenhed er ifølge Linley både evnen til og produktet af at vokse i tilfælde af en krise og består i en velintegreret accept af menneskets skrøbelighed.

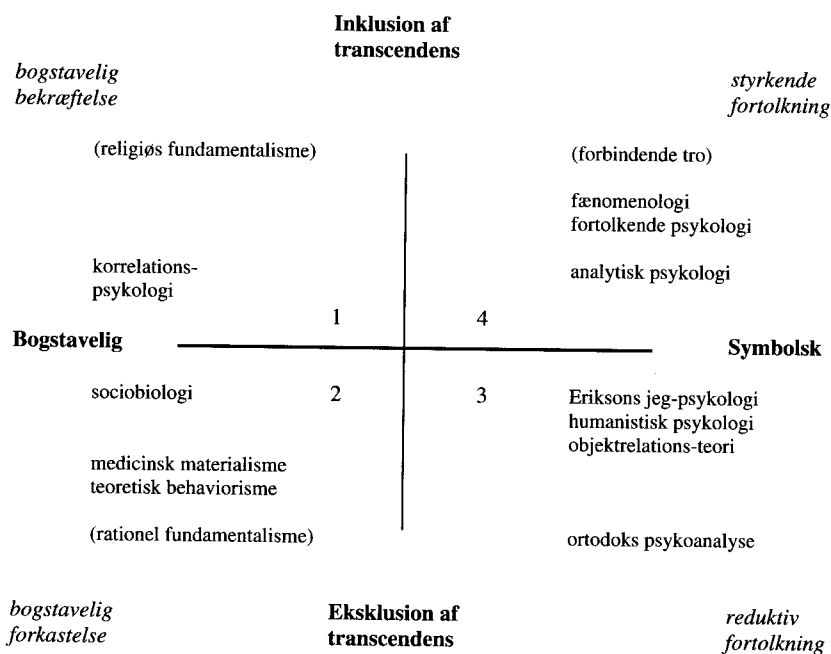
Dimensioner af religiøs tro: Transcens og symbolisme

David Wulff og Dirk Hutsebaut

Religionspsykologen David Wulff sætter som William James en ære i at forholde sig fænomenologisk loyalt beskrivende til alle udtryk for religiositet. Han fremhæver »metodisk agnosticisme« som grundlæggende for al ordentlig religionspsykologi og mener, at megen religionspsykologi er skrevet enten ud fra en reduktionistisk hensigt, hvor religiositeten bliver opløst som fænomen (som fx i moderne evolutionspsykologiske religionsteorier), eller

ud fra apologetiske motiver, hvor religiøsitet i sidste ende skal forsvares (som fx i forskning over kristne dyder som tilgivelse og næstekærlighed).

I sin egen tænkning er Wulff inspireret af socialpsykologen Barron (1963) og ikke mindst af filosofen Paul Ricoeurs (1967) ideer om et henholdsvis reducerende, afmystificerende verdenssyn kontra et restaurativt og genfortolkende syn på verden, hvor det sidste benævnes »second naïveté« – en genfundet naïveté. Wulff opstiller to dimensioner af religiøsitet i et forsøg på at danne et mentalt kort til indplacering af forskellige religionspsykologiske tankeretninger (som han har en nærmest encyklopædisk viden omkring). Hermed skaber han også en mental ramme til forståelse og klassifikation af fire former for religiøsitet (se figur 1), som han kommenterer nærmere.



Kvadrant 1: Bogstavelig bekræftelse

Heri placerer Wulff religiøsitet, der forsvare de rent religiøse verdensbilleder: Religiøse fundamentalister, både i stærkere og i mildere udgaver, dvs. mennesker, der fx mener, at det er vigtigt, at i det mindste nogle af de bibelske beretninger er faktisk korrekte. Det er sædvanligvis folk, der finder det religiøse liv vigtigt og glædesfyldt, men som i undersøgelser har vist sig at være dem med flest fordomme og med lavest kognitive udvikling (ibid. s. 636). Wulff fremhæver, at de personlige omkostninger ved denne trosform er meget store, idet meget af den almindelige verden må benægtes, ligesom mange sociale relationer må forblive fastlåste.

Kvadrant 2: Bogstavelig forkastelse

Heri findes den militante ateisme, der forkaster alle (andre) trossystemer i sin insisteren på, at alle religiøse forestillinger er forkerte. Man kunne kalde gruppen for »rationelle fundamentalister«, og de har ofte et intellektualistisk præg. Wulff henviser her til Barrons (1963) efterhånden noget aldrende undersøgelser over en sådan gruppe personer, der blev fulgt gennem 25 år. Disse personer blev dengang fundet at være bedre begavede end gennemsnittet, men også prægede af store skuffelser og tab i deres personlige liv, herunder ofte tab af en faderfigur tidligt i livet. Barron fandt desuden, at de oftere boede alene og havde det godt med det.

Kvadrant 3: Reduktiv fortolkning

Heri findes en trosform med et skarpt blik for religionens negative sider, fx sammenhængen mellem religiøsitet, hæmmethed og neurose (i freudiansk forstand), men religionen anerkendes til gengæld som en symbolsk fortælling. Den religiøse fortælling anses imidlertid som forkert og for at bygge på illusioner. Kvadrant 3 er desillusionens trosform. Illusionerne må erstattes af en form for »rationel tro«, som fx det videnskabelige verdensbillede. En del humanistisk og eksistentiel (narrativ) psykologi befinder sig også her, som fx når Yalom hævder, at individet helt frit skal vælge en livsfortælling – ud fra en grundforståelse af, at verden basalt set er meningsløs. Wulff finder empiriske resultater, der peger på, at denne trosform, *den totale relativisme*, fungerer som et foreløbigt stadiet for de fleste personer, og han finder tegn på, at tro i kvadrant 3 er forbundet med angst og negativ ego-integritet (ibid. s. 636). Han finder desuden trosformen sammenlignelig med Fowlers stadiet 4: Individuativ tro.

Kvadrant 4: Styrkende fortolkning

Heri findes trosformer præget af *second naïveté*, dvs. mennesker, der mener, at religionens »mening« ikke kan reduceres til kognitive termer og systemer alene, men at den indbefatter og symboliserer langt mere, nemlig håb, følelser, værdier mv. Wulff finder (i 1997), at der ikke er forsket meget i denne trosform, idet forskerne selv ikke har besiddet denne attitude i særligt omfang. Han henviser dog igen til Barron (1963), der i sin undersøgelse har fundet, at personer med denne trosform generelt er karakteriseret ved øget metaforisk tænkning, ved positiv ego-integritet, høj begavelse, høj autonomi og egostyrke, lav autoritetstro og stor fællesskabsorientering. Wulff finder desuden en del trossæssige karakteristika fælles med Fowlers stadiet 5: forbindende tro.

Det er Wulffs erklærede hensigt med denne opdeling at foretage en kategorisering af trosformer på fænomenologisk vis – ligesom hos William James er det ikke hensigten at lægge nogen vurdering eller nogen form for dom over, hvad der i givet fald er mere eller mindre udviklede trosformer. Men lige som hos James bliver det i teksten tydeligt, at der danner sig en form for underforstået udviklingslinje, der blot aldrig eksplicit bliver nævnt. Et tydeligt fingerpeg i denne retning er alene den måde, Wulff nummererer trosformerne på. Heri ligger mere end antydning en udviklingstanke, men også henvisningen til Fowlers stadier peger i samme retning, ligesom en række citater af bl.a. Cattell, hvori naiv gudstro beskrives som bedre end slet ingen gudstro, bidrager til billedet.

Det er imidlertid belgieren Dirk Hutsebaut og hans forskningsgruppe, der får rigtig hold på empirien og den indbyggede logik i Wulffs skema (Desimpelaere, Sulas, Duriez, & Hutsebaut, 1999). De har udviklet et specielt spørgeskema over de fire kvadranter (Duriez, Fontaine, & Hutsebaut, 2000; Fontaine, Duriez, Luyten, & Hutsebaut, 2003; Duriez, Soenens, & Hutsebaut, 2005), og de har efterprøvet dette i større nordeuropæiske (især belgiske) kohorter (Fontaine, Duriez, Luyten, Corveleyn, & Hutsebaut, 2005). Med denne rent statistisk-empiriske metode genfinder de Wulffs fire kvadrater i faktor-strukturen i analysen af svarmateriale, og de tillader sig at ændre navnene på kvadranternes trosformer en smule, nemlig til: ortodoksi (kvadrant 1), ekstern kritik (2), historisk relativisme (3) og second naiveté (4). De kan nu sammenstille de fire trosformer med sociale karakteristika og personlighedsfaktorer og dermed bidrage med en empirisk baseret belysning af dem.

Dirk Hutsebaut, der opfatter sig selv som gennemført postmoderne tænker, skriver i 2004 en artikel om emnet religiøs modenhed, idet han bygger på det store empiriske materiale, forskningsgruppen har indsamlet (Hutsebaut, 2004). Hans ærinde er religionspædagogisk. Han spørger, hvad formålet med al religionsundervisning overhovedet er, andet end at bidrage til netop religiøs modenhed. Han fremhæver uden vaklen, at den største modenhed er bedst udtrykt ved second naiveté-trosformen, og han begrundet det i, hvorledes de fire trosformer korrelerer med verdslige og personlighedsmæssige forhold.

For det første viser det empiriske materiale, at jo ældre personen er, jo større tendens er der til at befinde sig enten i kvadrant 1 eller 4, altså enten ortodoksi eller second naiveté – dvs. at folk alt andet lige tror mere på en transcendent struktur med alderen. Han finder desuden, at der med stigende uddannelsesniveau bliver færre ortodokse (kvadrant 1), men flere relativister (3) og second naiveté (4). Med andre ord befinder de ældre og de højtuddannede sig statistisk hyppigst i kvadrant 4.

De ortodokse i kvadrant 1 kan som gruppe kendetegnes ved at tænke bogstaveligt i mange andre af livets forhold, ved at være konservative af politisk orientering, ved at score lavt i etisk tænkning på Kohlbergs moral-

udviklingskala og ved at være dualistisk tænkende (rigtig-forkert, ond-god mv.). Hutsebaut mener, at religionens funktion hos disse personer i kvadrant 1 især består i, at religionen reducerer usikkerhed og angst.

Heroverfor står personerne i det andet yderpunkt, kvadrant 4, second naiveté. De karakteriseres ved at være mere reflekterede og mere demokratisk indstillede. De tilkendegiver, at troen influerer på deres liv, og de betoner ofte et moderligt, omsorgsfuldt aspekt af guddommen. De prøver at integrere forskellige måder at tale om Gud på, og de er involverede i sociale spørgsmål og er alment interesserede i spiritualitet. De er åbne over for traditioner, negative over for hedonisme, de er konsistente i etiske spørgsmål, og de forsøger ikke at undgå ambivalens (modsat de sort-hvidt-tænkende). Tro og religion er for dem en åben søgeproces omkring mening i livet. Hutsebaut mener, at den religiøse funktion hos disse personer drejer sig om at give en mulighed for at finde mening i livet og klarhed i tilværelsens kompleksitet.

Hutsebaut har blik for det socialt og kulturelt bårne, det normative, i en del af resultaterne. Bl.a. fremfører han, at den ældre generation nødvendigvis må være mere bogstaveligt troende end de yngre, idet bogstavtroen i højere grad var en samfundsnorm i ældre tid, mens de yngre er postmoderne opdraget, med bevidstheden om flere valgmuligheder. Imidlertid mener han ikke, at hans konklusioner om religiøs dannelse (og det vil for ham også sige modenhed) har normativt præg, men at de er faktuelle. Han fremfører, at religiøs dannelse må handle alene om formen og ikke om indholdet. Man skal lade de unge kende til alternativer til deres egen tænkning og deres egne narrativer, men man skal bekæmpe den totale relativisme ved at give tydeligt udtryk for vigtigheden af præferencer mellem forskellige religiøse muligheder. Man skal lære de unge at kende forskel på det latente og det manifesterede i det religiøse sprog som narrativ, og man skal lære dem, at fortolkning er basal i al symbolsk tænkning. Religiøs modenhed består altså ikke af et bestemt udgangspunkt for eksistentiel sikkerhed, men et udgangspunkt, der åbner mulighedsfeltet, og som kan hjælpe mennesker med identitetsspørgsmålet: hvem er jeg? Hvis der arbejdes med dette spørgsmål i ungdommen, vil det påvirke mennesker resten af deres liv, mener Hutsebaut.

Det er den postmoderne, kulturelle frisætning, der tydeligvis er Hutsebauts projekt. Individene er modne, når de er i stand til at vælge deres eget narrativ, og Hutsebaut finder (i lighed med en del andre tænkere omkring den kulturelle frisættelse) åbenbart ikke selv dette synspunkt normativt. Det kan man nu godt anse det for at være, og uanset hvor stor sympati, man kan have over for argumenterne for religiøs modenhed, så er de jo i sig selv blot endnu et narrativ mellem andre narrativer, en social konstruktion mellem andre sociale konstruktioner. Og man kan med fuld ret mene, at Hutsebauts konstruktioner er »forurenede af liberale attituder« – som det fra religiøst hold blev anført over for Fowler.

Samlet kan det siges, at religiøs modenhed for Wulff og Hutsebaut består i opbyggelsen af et verdensbillede, hvor personer efter en periode, præget af rationelle og relativistiske synsvinkler, genfinder kraft og mening i den religiøse symbolik og fortælling.

Afslutning: Muligheden for en ikke-normativ bestemmelse af den religiøse modenhed

I denne artikels indledning blev der argumenteret for, at man kan anskue religiøs modenhed ud fra de ikke-relative perspektiver om (mental) sundhed og psykologisk tidsfølge (udvikling). Disse perspektiver blev antaget at udgøre absolutte forhold i et ellers stærkt relativistisk og normativt påvirkeligt emneområde.

Ses de i denne artikel præsenterede religionspsykologiske fremlæggelser samlet, er det karakteristisk, at ideer om mere eller mindre moden religiøsitet kan genfindes alle steder. Nogle fælles kodeord synes især at handle om det integrative, det komplekse, det symbolsk orienterede og de »genfundne« elementer.

Ud fra indledningens to absolutter kan opstilles nogle brede kriterier for, hvad der herigennem fremstår som den religiøse modenhed. I de her gennemgåede religionspsykologiske arbejder ser det ud til, at absoluttet om (mental) *sundhed* alt andet lige vil pege på, at den religiøsitsform, der indeholder en mere symbolsk og mindre bogstavelig forståelse af det religiøse univers, er den mest sunde. Den symbolske forståelse er fleksibel, kompleks, adaptiv, og den korrelerer empirisk med begavelse, autonomi og personlig frihed. Sund religiøsitet vil arbejde sig fra den simple, konkrete forståelse af verdenstolkningen over den religiøst forkastende, relativistiske forståelse og frem mod en kompleks forståelse af, at såvel den religiøse som den ikke-religiøse verdenstolkning ikke drejer sig om konkrete fakta, men om et system af symboler.

Absoluttet *psykologisk tidsfølge* vil alt andet lige pege på, at den form for religiøsitet, der indeholder accept af en transcendent dimension i verdenstolkningen (og som dermed også accepterer, at rationaliteten grundlæggende er begrænset), oftest forekommer senere i livet og derfor må anses for mere moden end trosformer, der betvivler eller benægter muligheden for en transcendent dimension.

Sagt med andre ord: Baserer man begrebet religiøs modenhed på perspektiverne om sundhed og om alderens fylde, bliver det en religionspsykologisk konklusion, at den religiøsitet, der er (gen)opstået efter en periode præget af kritisk relativisme og forskellige former for ikke-tro, men som derefter bliver i stand til at bekræfte tilværelsens gådefulde totalitet og subjektets meningsfulde plads i universet i en genfortolket verden, en personligt integreret og robust *second naiveté*, er den mest modne.

Hvorvidt absolutterne sundhed og udvikling alligevel kan anfægtes og i sidste ende kaldes normative begreber, muligvis forurenede af antiautoritære og darwinistiske attituder, kan så være det spørgsmål, der står åbent.

REFERENCER

- ALLPORT, G. (1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- ALLPORT, G. & ROSS, M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- BARRON, F. (1963). *Creativity and Psychological Health*. Princeton: D. van Nostrand Company, Inc.
- BATSON, C. D. (1976). Religion as Prosocial. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 29-45.
- BATSON, C. D., SCHONRADE, P., & VENTIS, W. L. (1993). *Religion and the individual. A social-psychological perspective*. Oxford University Press.
- BALTES, P. & STAUDINGER, U. (2000). Wisdom: A Metatheoretic (Pragmatic) to Orchestrate Mind and Virtue Toward Excellence. *American Psychologist*, 55, 122-136.
- DESIMPELAERE, P., SULAS, F., DURIEZ, B., & HUTSEBAUT, D. (1999). Psycho-Epistemological Styles and Religious Beliefs. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 125-138.
- DURIEZ, B., FONTAINE, J. R. J., & HUTSEBAUT, D. (2000). A further elaboration of the Post-Critical Belief Scale: Evidence for the existence of four different approaches to religion in Flanders-Belgium. *Psychologica Belgica*, 40.
- DURIEZ, B., SOENENS, B., & HUTSEBAUT, D. (2005). Introducing the shortened Post-Critical Belief Scale. *Personality and Individual Differences*, 38, 851-857.
- FONTAINE, J. R. J., DURIEZ, B., LUYTEN, P., CORVELEYN, J., & HUTSEBAUT, D. (2005). Consequences of a Multidimensional Approach to Religion for the Relationship Between Religiosity and Value Priorities. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 123-144.
- FONTAINE, J. R. J., DURIEZ, B., LUYTEN, P., & HUTSEBAUT, D. (2003). The Internal Structure of the Post-Critical Belief Scale. *Personality and Individual Differences*, 35, 501-518.
- FOWLER, J. W. (1981). *Stages of Faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper.
- FOWLER, J. W. (2001). Faith Development Theory and the Postmodern Challenges. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 159-172.
- HUTSEBAUT, D. (2004). Some perspectives on religious maturity. In H. Lombaerts & D. Pollefeyt (Eds.), *Hermeneutics and religious education* (pp. 337-353). Leuven: University Press.
- JAMES, W. (1902). The Varieties of Religious Experience. In *William James. Writings 1902 - 1910* (1987 ed., pp. 1-479). New York: The Library of America.
- JAMES, W. (1907). Pragmatism. In *William James. Writings 1902-1910* (1987 ed., pp. 480-625). New York: Library of America.
- JAMES, W. (1909). A Pluralistic Universe. In *William James. Writings 1902-1910* (1987 ed., pp. 625-820). New York: Library of America.
- KIRKPATRICK, L. A. & HOOD, R. W. (1990). Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Bone or Bane of Contemporary Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.
- KOENIG, H. G., MCCULLOUGH, M. E., & LARSON, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford University Press.

- LINLEY, P. A. (2003). Positive adaptation to trauma: wisdom as both process and outcome. *Journal of Traumatic Stress, 16*, 601-610.
- LINLEY, P. A. & JOSEPH, S. (2004). Positive change following trauma and adversity: a review. *Journal of Traumatic Stress, 17*, 11-21.
- PARGAMENT, K. I. (2002). The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness. *Psychological Inquiry, 13*, 168-181.
- PARGAMENT, K. I., KENNEL, J., HATHAWAY, W., GREVENGOED, N., NEWMAN, J., & JONES, W. (1988). Religion and the problem solving process; Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27*, 90-104.
- PARGAMENT, K. I., SMITH, B. W., KOENIG, H. G., & PEREZ, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*, 710-724.
- PARGAMENT, K. I., STEELE, R., & TYLER, F. B. (1979). Religious participation, religious motivation, and individual psychosocial competence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18*, 412-419.
- PARGAMENT, K., ZINNBAUER, B. J., SCOTT, A. B., BUTTER, E. M., ZEROWIN, J., & STANIK, P. (1998). Red Flags and Religious Coping: Identifying Some Religious Warning Signs among People in Crisis. *Journal of Clinical Psychology, 54*, 77-89.
- RICOEUR, P. (1967). *The Symbolism of Evil*. New York: Harper & Row.
- SHAW, A., JOSEPH, S., & LINLEY, P. A. (2005). Religion, spirituality, and posttraumatic growth: a systematic review. *Mental Health, Religion & Culture, 8*, 1-11.
- SIMON, L. (1999). *Genuine Reality: A Life of William James*. New York: Harcourt Brace & Company.
- STREIB, H. (2001). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *International Journal for the Psychology of Religion, 11*, 143-158.
- STREIB, H. (2005). Faith Development Research Revisited: Accounting for Diversity in Structure, Content, and Narrativity of Faith. *International Journal for the Psychology of Religion, 15*, 99-121.
- WULFF, D. M. (1997). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*. (2 ed.) New York: John Wiley & Sons, Inc.