

»PÅ FRUGTERNE SKAL I KENDE DET – IKKE PÅ RØDDERNE«
Kort om religionspsykologiens historie

Peter la Cour

Artiklen er en kort introduktion til religionspsykologiens historie, opdelt efter område: USA, Europa og Danmark.

Det er jo altid en god ide at give sig tid til at orientere sig og fornemme stemningen, når man ankommer til et nyt sted. Det gælder også religionspsykologien som fagdisciplin. Både den nysgerrigt jomfrurejsende og den durkdrevne eventyrer kan have glæde af at tage kortet frem og forsøge sig med et overblik.

Denne korte introduktion til religionspsykologiens historie har til formål at virke som et sådant kig på kortet. Religionspsykologiens historie er spændende, dels fordi den på mange måder har sat den brede psykologiske videnskab i gang – både empirisk og teoretisk – og dels fordi dens historie så klart afspejler alle den almindelige psykologis dilemmaer, grundspørgsmål og konflikter.

Artiklen vil i korthed tegne billedet af religionspsykologiens historie opdelt i tre enheder: Historien i USA, i Europa og til sidst specifikt i Danmark.

Religionspsykologi – USA

De første egentlige religionspsykologer var elever af den amerikanske psykologis grundlægger, Stanley Hall, der selv oprindelig var teolog¹. Hans egne værker på området er stort set glemt, men to af hans studerende, Edwin

1 Hvor der ikke er opgivet primære kilder, støtter denne fremstilling sig især på Wulff (1997), men også Spilka (2003) og til dels Geels & Wikström (2001). Ellers gælder det – især om den nyere historie – at mulighederne for referencer ofte er så omfattende, at der for hvert område kun er valgt referencer, der enten er helt centrale eller repræsentative, eller fordi de formår at levere et godt overblik over det specifikke felt.

Starbuck og James Leuba, skrev de første religionspsykologiske hovedværker.

Edwin Starbuck udgav i 1899 »The Psychology of Religion«, der omhandlede religiøse oplevelser set »indefra« (Starbuck, 1899). Der var tale om en analyse af et stort empirisk materiale bestående af religiøse selvbiografier, indsamlet fra 192 personer. Emnet var den naturlige religiøse udvikling og især fænomenet konversion, som tilsyneladende optog alle de tidlige religionspsykologer. Starbuck beskrev konversionen som værende af to former. Den første var en del af den almindelige pubertetsudvikling, men den var forudgået af en »overbevisningsperiode«, præget af følelser som tvivl, rastløshed og angst. Den anden form var mere pludselig og kunne tilskrives følelsen af synd, »som hos en alkoholiker«, og den kunne medføre en stærk »brydning af de onde vaner og unormale lyster og begærlighed ved at dreje livskræfterne langs nye kanaler« (ibid. s. 158, egen overs.).

Starbuck spurgte direkte, om de unge oplevede, at bevidste elementer af konversionen oversteg de ubevidste elementer. Af svarene fremgik, at mændene fandt konversionen bestående ligeligt af bevidste og ubevidste elementer, mens kvinderne mente, at de bevidste betød mindre end de ubevidste elementer².

Religionspsykologiens *beskrivende tilgang* blev med Starbucks værk hermed knæsat. Metoden var anvendelsen af personlige beretninger og senere spørgeskemaer, der systematiseres.

Heroverfor står den *eksplanatoriske tilgang*, der er nøjagtig lige så tidligt ude, hvilket skyldes Stanley Halls anden berømte studerende, *James Leuba*. Leuba arbejdede ud fra et biologisk grundsyn, og religionen blev her set som udtryk for en biologisk »foreningsproces«, hvor tilværelsens splittethed blev ophævet af den almindelige religiøse oplevelse. Mere egenartede religiøse oplevelser forklarede han imidlertid på det (natur)videnskabelige grundlag, der dengang var til rådighed; han beskrev blandt andet, at kvindelige mystiske oplevelser havde deres grund i en slags »orgasme opstået hos seksuelt frustrerede yngre kvinder med et hysterisk temperament« (Leuba, 1925, s. 169).

Det er på basis af disse to psykologiske værker og videnskabelige synsvinkler, at *William James* i 1902 kan skrive sin religionspsykologiske klassiker »The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature« (James, 1902). Bogen er stadig absolut læseværdig og har en lang tilblivelseshistorie (Simon, 1999). Efter en årelang periode med depression og sygdom skrev James halvdelen af bogen i en alder af 58 år. James havde lovet at komme til Edinburgh og holde ti såkaldte Gifford-forelæsninger allerede i 1899, men han var som nævnt syg og måtte udsætte dem. I efteråret

2 Ibid. s. 104. Ud fra en nutidig forståelse af det ubevidste er det naturligvis umuligt at besvare sådan et spørgsmål, men den slags overvejelser tyngede tilsyneladende ikke i 1899.

1900 begyndte hans kone Alice imidlertid på at injicere ham dagligt med et produkt kaldet »Robert Hawleys Lymph Compound«, der efter sigende var udvundet af gede-lymfe (Simon, 1999). Endnu ganske uvist om dette var årsagen, blev James igen i stand til at arbejde, og han skrev i løbet af meget kort tid de syv første og senere tre følgende forelæsninger. Han afholdt dem i foråret 1901 i Edinburgh med en sådan succes, at hans depressive tilstand helt forsvandt, og han skrev så yderligere ti forelæsninger ved sin hjemkomst til USA. Dem afholdt han så året efter i Edinburgh. Disse tyve forelæsninger er i dag nok religionspsykologiens vigtigste enkeltudgivelse. De er blevet oversat til utallige sprog, genudgivet igen og igen. De udkom allerede i 1906 på dansk med forord af Harald Høffding.³

James indleder sin religionspsykologi med at gøre op med, hvad han kalder »medicinsk materialisme« – hvilket tydeligvis har adresse til hans kollega Leuba og til tankerne i den frembrusende europæiske psykoanalyse, som han tidligt har kendt lidt til. James udfører et fundamentalt opgør med enhver reduktionisme af ontologisk art – altså synspunkter om, at et psykologisk eller kulturelt fænomen som religion »i virkeligheden ikke er andet end.....« – forstyrret seksualitet som i dette tilfælde, men lige så vel alle andre forklaringsforsøg på at opløse religionen i noget andet og mere basalt.

James fremsætter herefter sin berømte opdeling i de eenfødte (naive, optimistiske) og de tvefødte (tænksumme, realistiske) religiøse naturer, en opdeling, der er meget gengivet, men som ikke senere har ført til synderlig religionspsykologisk aktivitet. Derimod har James' store optagethed af mystikoplevelser og hans første psykologiske beskrivelse af dem har dannet udgangspunkt for næsten al senere psykologisk forskning i området. James bestemmer ud fra biografiske beskrivelser mystikoplevelserne ved fire karakteristika:

- De er uudsigelige
- De har stor autoritet/myndighed for dem, der oplever dem
- Oplevelserne er af forbigående karakter
- Oplevelserne kan ikke kontrolleres

James tager således oplevelserne for pålydende – reducerer dem ikke til et andet niveau – han beskriver dem fænomenologisk og koncentrerer sig derefter om en analyse af, hvilke gavnlige virkninger oplevelserne har haft på dem, der har oplevet dem – en religionspsykologisk undersøgelse af oplevelsernes effekt og nogle *findings*, der kan gentages den dag i dag (se fx Wulff, 2002).

3 Høffding beundrede i sine yngre år William James kolossalt og besøgte ham USA i 1904 (Høffding, 1928, s 208.)

James videnskabelige metode består i nærlæsning af enkeltindviders beskrivelser af religiøse oplevelser, og han opfatter og definerer det religiøse alene som iboende det enkelte individ. Det religiøse forstået som socialitet – fx kirke, organisation, teologi, ritual – interesserer ham overhovedet ikke, hvilket han ofte senere kritiseres voldsomt for, ikke mindst fra teologisk hold. Endvidere finder man ofte i teologien et ubehag ved hans metode, hvor han går efter de mest tydelige og derfor også ekstreme oplevelser, og dermed ikke skelner skarpt mellem psykiatriske tilstande og store religiøse oplevelser. Hans nogle gange skeptiske, distancerende tænkning over religiøse fænomener tages der også afstand fra blandt teologer (se fx Nørager, 1995).

Netop den manglende kollektivitet og ritualbevidsthed i forståelsen af religion bliver udgangspunktet for James nærmeste arvtager, *James Pratt*, der anpriser af eftertidens amerikanere som markerende et højdepunkt af den tidlige amerikanske religionspsykologi (Wulff, 1997). Pratt var ekspert i fremmede religioner (især hinduisme og buddhisme), og han inddrog i »The Religious Consciousness« (1920) en lang række af de ydre, sociale religiøse fænomener, der kan relateres til psykologien, emner som fx »the crowd« »the cults« »objective and subjective worship« og »prayer«.

Efter Pratt syntes der at opstå en afmatningsperiode i religionspsykologien – både i USA og i Europa. Religionspsykologien havde måske også været rigeligt eksponeret, men mest af alt havde synet på, hvad der var psykologisk videnskabeligt, ændret sig væk fra den *beskrivende* og hen mod den *forklarende* tradition. Behaviorismen afviste studiet af det religiøse i anden forstand end ved at studere religiøs adfærd og betingning (hvilket de i øvrigt ikke var særligt interesserede i på det tidspunkt). Den anden dominerende retning, psykoanalysen, indeholdt andre klart antireligiøse tanker, der nærmest udelukkede psykologisk interesse for det religiøse som andet end udslag af udviklingsforstyrrelser – herom senere.

Også fra teologisk side blev der lukket for den ellers venligt interesserede indstilling til psykologien gennem 1920'erne og 1930'erne. De teologiske strømninger fra især schweitzeren Karl Barth⁴ vendte sig stærkt imod enhver personligt oplevet religiøsitet i den såkaldte *dialektiske teologi*, en teologi, der stærkt betoner, at Gud er hinsides tid og sted og kun berører denne verden, som en tangent berører en cirkel (se fx Arendt, 1998).

Efter 20-30 år domineret af behavioristiske, psykoanalytiske og transcendens-filosofiske tankeformer, opstår der fra ca. 1950 igen reaktionsdannelser mod de herskende tanker. Reaktionen kommer bl.a. i form af den humanistisk-psykologiske bevægelse, der bl.a. tæller Abraham Maslow, og i form af eksistensteologien, bl.a. den tysk-amerikanske teolog Paul Tillich. Han mener helt modsat Karl Barth, at gud manifesteres i en »kon-

4 Karl Barths hovedværk »Kommentar til Romerbrevet« udkom i 1919.

tinuerlig historisk åbenbaring«, en forståelse, hvor gud er tæt på denne verden. Disse to »oprørsbevægelser« har i øvrigt holdt jævnlige møder med hinanden og har gensidigt influeret hinanden på væsentlig måde: det religiøse er en del af Maslows højdepunktsoplevelser, og det psykologiske er en del af Tillichs teologi (Cooper, 2006).

Men allerede i 1950 har *Gordon Allport* brudt dæmningen for den amerikanske humanistiske syntese-psykologiske strømme. Med hans bog »The Individual and his Religion« (dansk: *Psykologi og religiøsitet*, 1966) bliver en ganske ny religionspsykologisk dagsorden sat. Bogen fremlægger overordnet det synspunkt, at en sund religiøsitet hører det voksne, modne individ til. Det religiøse er hverken en følelse – som gamle Schleiermacher og den samtidige religionshistoriker Rudolf Otto definerede det (det numinøse), det var heller ikke adfærd (behaviorismen) eller en automatreaktion (psykoanalysen) – men det religiøse er derimod en selvstændig psykologisk funktion. Allport tager arven op fra de tidligste religionspsykologer og beskriver, hvordan tilværelsens splittethed og kaos bearbejdes hen imod en integration via det modne menneskes religiøse søgen. Grundformen er det »religiøse sentiment«, der beskriver helheden af kognitive, emotionelle og konnitive religiøse bestræbelser. Allport definerer den modne religiøsitet som:

- *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 1950/1966).

Modsætningen til den modne religiøsitet bliver naturligvis tanken om den umoden religiøsitet – en tanke, der især byder den transcendent-teologiske datid meget imod, idet de oplever det som en ubehagelig »psykologiseren« af troen. De åbner ikke op over for psykologien, men psykologien genåbner sin interesse for religionen. Faktisk skaber Allport grundlag for en hel religionspsykologisk sidetradition, der skelner og måler forskelle mellem »god« og »dårlig« religion. Allport selv ansporer især til denne skelnen, da han efter kritik for normativitet i begreberne forlader ideen om moden og umoden,

og i stedet beskriver de religiøse motiver, der enten kan være »intrinsiske« (indefra kommende) eller »ekstrinsiske« (eksterne, påtvunget af miljøet) (Allport, 1967). Han udarbejder et spørgeskema omkring denne opdeling, og religionspsykologien har lige siden arbejdet empirisk med »indre« (god) og »ydre« (dårlig) religion – idet alle positive værdier og egenskaber som regel viser sig at følges alene med de intrinsiske religionsmotiver.

Allport arbejder inden for den humanistiske, beskrivende og teoretiske psykologi, men også med det empirisk drevne, systematisk undersøgende som metode. Han åbner bl.a. med sit spørgeskema op for en ny trend i den amerikanske religionspsykologi, en trend, hvor der måles og måles igen på utallige, ikke synderligt sammenhængende områder. Den socialpsykologiske vinkel på religion vokser – det er nemmere at måle attituder end så meget andet, og et nyt felt omkring studiet af sammenhænge mellem religion og generelle attituder bliver tydelig. De religiøse menneskers holdninger og personlighedstræk bliver i 1950-erne fundet at være overvejende som autoritetstro, dogmatiske, fantasiløse mv – ikke mindst teoretisk inspireret af tyskeren *Adorno*, der under sit lange ophold i USA 1938-1949 bl.a. udgiver bogen »The Authoritarian Personality« (Adorno, 1950, org. på engelsk) – en blanding af socialpsykologi og politisk tænkning, der bl.a. andet har til formål psykologisk at belyse gruppefænomener som nazismen, men som også kan henvise til fundamentalistisk religiøse grupperinger.

Der udvikles skalaer til målinger af næsten alt på dette tidspunkt – skalaerne er senere samlet i oversigtværker som »Measures of Religiosity« (Hill & Hood, 1999), der opregner 17 forskellige målbare religiøse dimensioner og diverterer med analyse af validitet og reliabilitet af hele 126 forskellige spørgeskemaer og test, herunder de ofte anvendte som Allports ovennævnte intrinsisk-ekstrinsisk skala, men også mere nicheprægede sager, såsom »The Loving and Controlling God Scales«, »Missionary Kids' Values Scale« og »Attitude toward Christian Women Scale«.

De store mængde empiriske data summer sig nemt meningsløst op. De søges i 1985 opsamlet i meningsfulde kategorier af *Bernhard Spilka* i bogen »The Psychology of Religion. The Empirical Approach.« Bogen er udkommet både i anden (1996) og tredje udgave (2003) – stadigt større i omfang, og også – lidt kuriøst for en erklæret ren empirisk tilgang – inddragende stadig mere teori og historisk forståelse. Sammen med disse monumentale udgivelser opstår »International Journal for the Psychology of Religion« i 1991, et tidsskrift, der i høj grad viderefører den empiriske vinkel på religionspsykologien, og som den dag i dag er et centralt og internationalt bærende tidsskrift for religionspsykologi.

Medstifter af dette tidsskrift er den i statistisk metode overordentligt kompetente *Ralph W. Hood*, der myreflittigt har kastet sig over empiriske studier af især mystikoplevelser. Hans seneste kapitel om »Mysticism« i Spilka (2003) integrerer på imponerende vis 100 års religionspsykologisk teoretisk historie med 100 års empirisk forskning i feltet og bør nævnes i sin

absolutte særklasse, ligesom hans tidligere (redigerede) værk »Handbook of religious experience« (Hood, 1995), der er en hyldest til psykologisk og religiøs pluralisme og frisind, udgivet midt i det fundamentalistiske, amerikanske bibelbælte.

Den deskriptive, mere teoretiske religionspsykologi vågner dog også langsomt af sin Tornerosesøvn med udgivelsen af *Daniel Batson og Larry Ventis: »Religion and the Individual. A Social-Psychological Perspective«* (1982/1993). Bogen genfremsætter med udgangspunkt i kendt teori og empiri spørgsmålet om religiøsitetens transformativt kræfter og dens gavnlige funktion for individet, men denne gang formuleres tankerne i mere moderne termer omkring mental sundhed. Bogens store spørgsmål er: »Religion – personlig frihed eller bånd?« som også et kapitel kaldes. Batson og Ventis tager udgangspunkt i 50'er-forskningen, der som nævnt har vist, at (ortodokse) religiøse mennesker er påfaldende intolerante, fordomsfulde og rigide (Adornos autoritære personligheder), og de modsiger denne sammenkædning af religion og intolerance på flere måder.

Batson og Ventis opstiller for det første en række kriterier for, hvordan syv psykologiske tænkemåder *definerer mental sundhed*:

- Som fravær af mental sygdom. (Stikord: Psykiatrisk diagnostisk tænkning)
- Som passende social adfærd (Stikord: Social-learning teori. Kultur-relativ)
- Som frihed fra bekymring og skyld (Stikord: Psykoanalysen, evnen til at »elske og arbejde«)
- Som personlig kompetence og kontrol (Stikord: Motivations-teori, reduktion af spænding. Locus of Control (Adler- psykologien))
- Som selv-accept eller selvaktualisering (Stikord: Humanistisk psykologi. Diskrepansen mellem hvem man er, og hvem man kan blive. Vækstmotivation (Rogers – Maslow-traditionen))
- Som personlighedsmæssig helhed og integration (Stikord: Humanistisk psykologi. »En dynamisk integration af personligheden, der giver en unik tilpasning« (Allport-traditionen))
- Som åbenhed og fleksibilitet (Stikord: Socialpsykologi, attitudepsykologi. Åbenhed over for nye informationer og oplevelser. I modsætning til lukket og rigid (Adorno, Ellis-traditionen))

(Adapteret fra Batson et al., 1993, s 235-9)

Batson og Ventis går klart ind for opstillingens to sidste definitioner af sundhed, og de slutter sig dermed til den udgave af den humanistiske psykologi, der vægter åbenhed og fleksibilitet. Dernæst tilføjer de deres eget bidrag til religionspsykologien ved indførelsen af en religiøs kategori, en religiøsitetensform, de kalder »quest«-dimensionen. I dette begreb forsøger de at inkorporere netop det element af evig undren og spørgen, som Allport

forlod, da han gik væk fra beskrivelsen af den modne, integrationssøgende religiøsitet i 1950 og til opdelingen af religiøsiteten i »intrinsisk« (god) og »ekstrinsisk« (dårlig) religion i 1967. De ønsker med »quest« at genindføre tvivlen, nysgerrigheden og bevægeligheden som modne måder at forholde sig på over for tilværelsens totalitet.

Desværre lykkes denne teoretiske manøvre ikke for dem, sandsynligvis fordi det ikke lykkes at udarbejde et spørgeskema, hvor der i tilstrækkeligt omfang kan skelnes mellem den modne, åbnende tvivl og den tvivl, der opleves hos folk i afmagt eller svære kvaler. Der kom i hvert fald ingen tydelige *findings* omkring begrebet, der måske kunne gentænkes konstruktivt i lyset af det 21. århundredes øgede religiøse pluralisme.

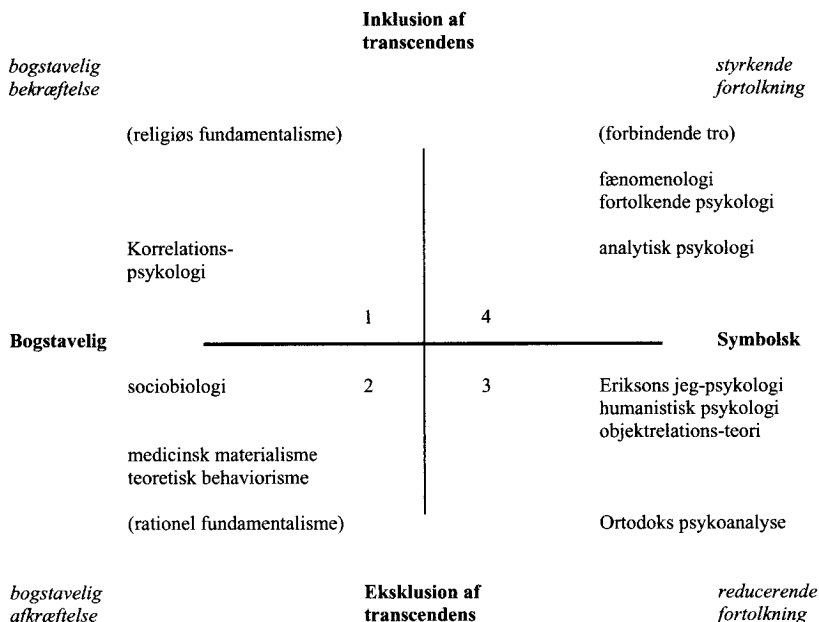
Det er imidlertid uden tvivl *David Wulff*, der med sin omfangsrige og integrerende tekstbog: »Psychology of Religion. Classic and Contemporary« (1991, 2. udg. 1997) får sat religionspsykologien på hylde som en gedigen psykologvidenskabelig tradition. Han opsamler med sin encyclopædiske viden alle vinkler i det hidtidige religionspsykologiske felt, og han formår meningsfuldt at sammenstille de forskelligartede tankegange ud fra sit videnskabshistoriske overblik over den generelle psykologi. Han lider ikke under nogen forestilling om, at nyere psykologiske fund nødvendigvis er bedre end ældre, eller at visse psykologiske vinkler eller metoder har fortrin frem for andre. Værket er stadig den mest dækkende, brede fremstilling af religionspsykologien til dato og kan varmt anbefales alle nysgerrige.

Wulffs egne faglige præferencer for personlighedspsykologi (og psykologihistorie) farver naturligvis vægtningen af indholdet, og hans selvstændige bidrag til feltet bliver da også på det personlighedspsykologiske område: Wulffs kvadrant, der grafisk fremstilling religionspsykologiens retninger (figur 1).

Selv om modellen er lavet for at sammenfatte psykologiske teorier, viser det sig imidlertid hurtigt, at modellen også kan anvendes til beskrivelse af personlige verdensbilleder, hvad Wulff selv også anfører. Det bliver derved den første religionspsykologiske model, der tager ikke-tro (eksklusion af transcendens) lige så alvorligt som tro (inklusion af transcendens) som religionsvidenskabelig kategori. Modellen bliver senere videreudviklet til empirisk brug af Dirk Hutsebaut i Belgien, herom senere.

I 1997 kommer Kenneth Pargaments bog »The Psychology of Religion and Coping« (Pargament, 1997). Religiøs coping er uden tvivl den form for teori, der har været mest indflydelsesrig gennem de sidste 10 års faglige udvikling. Pargament tager den arv op fra William James, at det er på virkningerne, at man skal kende tingene, og hans grundspørgsmål er ganske enkelt: Hvilken psykologisk nytte gør religion? Han koncentrerer sig om religionens nytte under besværlige livsomstændigheder (ulykker, krise, sygdom, død), og under udviklingen af et spørgeskema til måling af religiøs coping finder han de første og ret tydelige resultater, der påviser sammenhænge mellem religiøs coping og god evne til at klare sig gennem kriser.

Figur 1. Epistemologiske stilarter i religionspsykologi
 (Adapteret fra Wulff, 1997)



Efterhånden som forskningen tager fart, viser der sig en mængde mere nuancerede mønstre. Det teoretiske indhold omkring religiøs coping er i religionspsykologien videreført alle steder, men det kniber dog for forskningen uden for USA at overtage måleinstrumenterne omkring religiøs coping, der forudsætter en religiøs (amerikansk) kultur (se bl.a. la Cour, 2005). Kenneth Pargament præsenterer selv andet sted i dette nummer af Psyke og Logos med en oversigt over sin forskning.

Pargaments pointering af nytteværdien af religion kom til at forstærke et andet religionspsykologisk udviklingsområde, nemlig området omkring religion og helbred. Den moderne sundhedsforskning arbejder med sundhedsbegreber, hvor skellet mellem fysisk og psykisk sygdom er blevet gennemslagskraftigt. Det fysiske og det psykiske ses som gensidigt afhængige størrelser både i sundhed og sygdom. Den videnskabelige undersøgelse af forskellige samfundsgruppers helbred (epidemiologien) har været en akademisk deldisciplin for (amerikanske) socialmedicinere og socialpsykologer i mange år, siden midten af 1990'erne også medtagende de religiøse gruppers sundhed og levealder. Men religionens rolle i sundheden blev for alvor sat på banen med *Harold Koenigs* monumentale »Handbook of Religion and Health« (Koenig et al., 2001), hvor han sammenstiller 1200 undersøgelser i

feltet (op til år 2000), og hvor han ordner dem i meningsbærende helheder fx depression, mortalitet, hypertension. Koenig pointerer overvejende positive sammenhænge mellem religion og helbred, men viderebringer bestemt også både manglende og negative resultater. Bogen er desuden – hvad den sjældent krediteres for – teoretisk særdeles velfunderet med historiske oversigter, lange definitionsafsnit, og med velovervejede videnskabsteoretiske diskussioner omkring årsags-virkningsforhold og om forholdet mellem confoundere og forklarende variable i statistiske analyser. Forskningsområdet mellem religion og helbred er siden vokset eksplosivt og er internationalt set nok den mest forskningsaktive gren af den moderne religionspsykologi. Det skorter dog ikke på debat om emnet, idet man fra ikke-religiøs side ofte finder sammenstillingerne omklamrende. Begge sider af sagen fremstilles i andre artikler i dette nummer af Psyke og Logos (Pedersen et al. og Bjer-risgaard & Geertz)

Viden fra feltet omkring religion og helbred har ofte direkte klinisk psykologisk relevans, og en »klinisk religionspsykologi,« centreret om det spirituelles rolle og betydning i psykoterapi, er under kraftig udvikling (se fx Sperry & Shafranske, 2005), ligesom den mere teknisk betonedede indførelse af fx mindfulnessmeditation i klinisk psykologi kalder på stor videnskabelig aktivitet (se fx Germer et al., 2005).

Den nuværende periodes store interesse for neurobiologi spiller også en rolle for den nyere religionspsykologi, og de første væsentlige udgivelser om dette emne dukkede i USA op i slutningen af 1990'erne. Der er to helt modsatrettede grene af denne forskning. Den ene repræsenteres bl.a. af *Newberg og D'Aquili* (2001), der med eksperimenter viser, at religiøse oplevelser af mystiklignende karakter har et hjernemæssigt udtryk på hjernescanninger. De konkluderer herefter, at der jo så må være noget reelt på færde; religion – og dermed gud – er »hardwired« til den menneskelige hjerne, hvorfor han ikke kan forsvinde.

I den anden forskningsgren når man ud fra tilsvarende fund af sammenhænge mellem hjernetilstande og (religiøse) oplevelser til den modsatte konklusion: at de religiøse oplevelser »i virkeligheden ikke er andet end...« hjernetilstande. Den ypperste talsmand for disse tanker er formentlig *M. Persinger* (2001; Persinger & Healy, 2002), der arbejder med at inducere paranormale oplevelser af en andens tilstedeværelse via en svag magnetisk påvirkning af bestemte hjerneområder.

En anden nutidig udvikling kommer fra den evolutionsteoretiske bølge, der undersøger de evolutionsbetingede elementer i religiøs adfærd, såsom fx altruisme og deltagelse i ritualer. De kognitive strukturer, der kan belyse menneskets tro på overnaturlige væsner, myter og religiøse stræben mv., undersøges også. Denne teoretiske bølge er tværvidenskabelig, men en fremtrædende religionspsykologisk talsmand for disse tanker er *Lee A. Kirkpatrick*, der i 2005 udgav bogen »Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion.« (Kirkpatrick, 2005). Han beskriver her sig selv som

»intellektuelt grådig« og med det udtalte ønske at kunne finde en teori så omfattende, at alle andre teorier kan indpasses i den som brikkerne i et puslespil. Evolutionsteorien er for ham en sådan teori – han gennemgår i bogen, hvorledes attachment-teori (attachment er her alene forstået som biologisk »bonding«-funktion) fuldt ud kan forklare det følelsesmæssige bånd mellem det enkelte menneske og guden, og han forsøger at vise, hvordan religiøs adfærd og religiøs kognition kan forklares som et evolutionært *biprodukt* og ikke en evolutionsteoretisk *adaptation*. Denne skelnen er tilsyneladende vigtig for disse forskere, idet den siger noget om religionens gyldighed og realitet i den reale verden. Lige gyldig hvad, må teorierne i Kirkpatrick's udgave betragtes som videnskabeligt ontologisk reduktionistiske. Religion anses som »i virkeligheden ikke andet end....«

Religionspsykologien i Europa

Den europæiske religionspsykologi har hverken været så produktiv eller så selvstændiggjort som den amerikanske, hvilket muligvis skyldes, at religion har spillet en anden rolle i de europæiske samfund gennem de sidste 100 år.

Den vesterlandske religionsfilosofi har før år 1900 også huset de psykologiske aspekter og teoretiseringer – fx Augustin, der i ca år 400 på præ-freudiansk vis sloges med seksualitetens primære funktioner og dens ustyrighed i psyken, og som helt alment opdelte den menneskelige psyke i tre instanser: det affektive, det kognitive og det konnative (Augustin, 1991). Også Luther kan formentlig betragtes som fagpsykolog, idet han som få andre undersøgte menneskets betingelser under følelser som skyld og skam og måder at håndtere dem på – det præfreudianske superego. Calvin præsenterede menneskets hjerte som en gudfabrik og påpegede dermed alt det projektive materiale i enhver religion. Den kristne mystiske tradition forudgreb enhver form for senere transpersonlig psykologisk teori. Og det er vigtigt at forstå, at inkvisitionen bl.a. havde til opgave at adskille mystikken fra psykiatriske tilstande – i sandhed en svær opgave, som moderne psykiatri og klinisk psykologi stadig må kæmpe med (Grof, 1977; Hansen, 1995).

Det er derfor svært præcist at udskille, hvornår der er tale om egentlig religionspsykologi i den moderne forstand af ordet. Danske Harald Høffding er den første europæer, der tydeligvis benytter psykologiens videnskabelige termer omkring religion, men han behandles i denne fremstilling under den specifikt danske religionspsykologi.

De tidlige franske neurologers interesse for hysteri sidst i 1800-tallet havde bestemt en adresse til intensive religiøse oplevelser. Hovednavnene var her *Jean Martin Charcot* og eleven *Pierre Janet*, der begge fik stor indflydelse under dannelsen af Freuds psykoanalyse, og hvis egne værker for

en del handlede om sammenstillinger af religiøse ekstaser, hysteritilstande, hypnose og neurosedagnostik, som de mente havde fællestræk.

Sigmund Freuds psykoanalytiske tradition er kendt for den rationalistisk-reduktive tilgang til religiøse fænomener, og det vil føre for vidt at referere andet end de teoretiske hovedpunkter her.

I 1907 skriver Freud artiklen: »Tvangshandlinger og religionsudøvelse« i første nummer af det nystiftede »*Zeitschrift für Religionspsychologie*«, hvor han desuden kortvarigt tjente som faglig konsulent. Artiklen har som drejningspunkt, at de ritualer, man ser som symptomer under en tvangsneurose, har en angstdæmpende effekt. Den samme angstdæmpende effekt må også ligge til grund for forståelsen af religiøse ritualer. I 1910 omtaler Freud for første gang ganske kort religion som en regression til barndomstilstandens naive håb om hjælp fra de almægtige forældrefigurer. Dette tema viderefoldes i artikelsamlingen »Totem og Tabu« fra 1913, hvor han argumenterer for, at såvel menneskets angst for den vrede Gud som hele Ødipuskomplekset angiveligt skal ses som resultat af, at en udbrydergruppe i menneskets fjerne stammefortid vendte tilbage til stammen og slog den gamle alfa-han ihjel. Dette skulle have grundlagt en fornemmelse af urskyld, som det er religionens formål at sone.

Denne teori hører nok ikke til blandt Freuds mest fremragende, men han vender i 1927 stærkt tilbage og fremfører i skriftet »En illusions fremtid« (Freud, 1927/1990) tanken om religion som en både individuel og kollektiv regression og ikke mindst tanken om religion som projekteringsrum for alle menneskets uopfyldte ønsker – en ren illusion, en kollektiv vrangforestilling, som voksne mennesker vil vokse ud af, og som vil forsvinde helt fra samfundet, efterhånden som også det modnes. I sine sidste værker vender Freud atter tilbage til tanken om urskylden som fylogenetisk erindring, men argumenterne er her så besynderlige, at de fremstår som rene kuriositeter (Geels & Wikström, 2001).

De efterfølgende psykoanalytiske bevægelser har som bekendt ikke været enige om ret meget (Olsen & Køppe, 1996), slet ikke om forholdet til det religiøse. Men den ortodokse, freudianske linje bliver i 1932 fulgt teoretisk op af de norske brødre Schelderup, (Schjelderup & Schjelderup, 1932, norsk udg. 1972), der på psykoanalytisk grundlag definerer tre typer af religion, som de kalder henholdsvis narcissistisk religion, moder-religion og fader-religion (en lettere omskrivning af de tre psykoseksuelle faser). De analyserer tre cases som en del af deres teorifremlægning: Personen Bodhidharma (der udbredte buddhismen i Kina) forstås som udtrykkende typisk narcissistisk religiøsitet, hinduen Ramakrisna forstås som udtrykkende moderreligiøsitet, og Martin Luther forstås som udtrykkende fader-religiøsitet.

Endnu en bemærkelsesværdig repræsentant for den ortodokse psykoanalytiske religionspsykologi finder man i psykoanalytikeren Carl W. Christen-

sens teorier (1963).⁵ Disse teorier handler om konversion og bygger også på tre casebeskrivelser, sygehistorier, der er meget ens, men hvor den sidste kan tåle at blive refereret til anskueliggørelse i denne korte sammenhæng: Frank er 23 år og under behandling for mulig homoseksualitet. Han oplever under en kirkerelateret rundrejse, at en lidt ældre kvinde er glad for ham og forfører ham flere gange. Dette finder han meget forvirrende, og han er deprimeret over, at han finder kvinden tiltrækkende, samtidig med at han ved, at det er helt forkert, hvad der foregår. Kvinden begynder så på et tidspunkt at presse ham for ægteskab og siger, at hvis han ikke frier til hende, vil hun offentliggøre deres seksuelle relation. Frank drager nu ud i ensomhed, fuld af skam og følelser af syndighed. Da han tænker på at drukne sig i floden, lyder der en stemme som siger: »Frank, hvorfor har du svigtet mig?« – og Frank ved derefter præcis, hvad han skal gøre. Dette er Franks omvendelsesoplevelse, der skal analyseres. (Frank kommer for øvrigt aldrig senere sammen med en kvinde, noteres det som bisætning i dr. Christensens journal.)

Christensen konkluderer nu ud fra sine tre cases, at jo stærkere konversionsoplevelsen er, jo mere patologisk er den, og når Frank oplever sin hørehallucination (»Frank, hvorfor har du svigtet mig?«) er det »en projektion af hans følelser over for faderen, som er død«. Desuden medvirker Franks religiøse indstilling tilmed til, at Franks ubevidste konflikt også i fremtiden er fortrængt.

Der konkluderes til slut diagnostisk, at al konversion må anses for en underafdeling af den psykiatriske diagnose »akut forvirringstilstand«.

Artiklen er som nævnt fra 1963, tidsmæssigt placeret mens religionspsykologien ellers var tavs. Det er måske ikke svært at sætte sig ind i teologiens temmelig store modvilje over for psykologien på dette tidspunkt.

Andre af Freuds efterfølgere har et helt andet og grundlæggende positivt syn på religion. Blandt disse tegner fx Erik Erikson, Donald Winnicot og senest Maria Rizzuto sig for en venligsinde eller decideret imødekomende undersøgelse af det religiøse som et væsentligt og betydningsfuldt menneskeligt udtryk.

C.G. Jungs religionspsykologi er omfattende og er velbeskrevet også på dansk (se fx Grønkjær, 1994). Den ældre Jung opfattede det religiøse som det centrale i hele menneskelivets projekt, den samlede, integrerende bevægelse i personligheden; den numinøse følelse er andre følelser overlegen. Den ydre religion sammenfatter ifølge Jung det ubevidste i en bestemt form, og religionernes myter må således betragtes som værende den menneskelige sjæls udviklingslære. Han opfatter det som meningsløst at spørge, hvorvidt et menneske har en religion eller ej, hvorimod man meningsfuldt kan spør-

5 Christensen er godt nok amerikaner, men ikke rubriceres her alligevel under europæisk religionspsykologi pga. sin ortodokse (europæiske) psykoanalytiske tilgang til sagerne.

ge, hvor dets religiøsitet befinder sig (Jung, 1961/1991). Sammen med den lidt yngre Victor Frankl betragter han ateisme som en unaturlig neurose, der især kendetegner mennesker i storbyen, en civilisationssygdom.

Der er sagt og skrevet rigtig meget om netop Freuds og Jungs forhold til religionen, hvilket måske kan undre lidt, idet de jo ikke i egentlig forstand er religionspsykologer, men blot anskuer religion ud fra deres teoridannelser, der handler om noget helt andet. Religionen er relevant, men ikke det centrale i deres teorier. Derfor kortes beskrivelsen af dem ned i denne sammenhæng.

Der foregår bestemt også mere og andet i europæisk religionspsykologi end psykoanalysen, så vi starter i første del af 1900-tallet igen.

Wilhelm Wundt, der ellers regnes som eksperimentalspsykologiens *founding father*, mener i 1891, at lige præcis religion ikke kan studeres på nogen eksperimentel måde, ja i det hele taget slet ikke ved studiet af individer, idet religion helt grundlæggende er et kollektivt fænomen. Myter er kollektive projektioner, mener han, og de kan netop derfor kun studeres i deres kollektive udtryk, i folkepsykologien. Denne ikke-individualistiske synsvinkel på religion bliver på flere måder en særlig europæisk udviklingsgren og åbner op til grænsedisciplinerne religionssociologi og religionsvidenskab.

Trods Wundts synspunkter blev det alligevel den eksperimentelle metode, der blev det tidlige egentlige europæiske bidrag til religionspsykologien. Den var også tysk og bestod i teologens *Karl Girgensohns* undersøgelser af forsøgspersoners oplevelser kort efter, at de var blevet udsat for »religiøse stimuli«; det vil sige, at de blev præsenteret for fx hymner, poesi eller korte religiøse udsagn. Forsøgspersonerne nedskrev så på introspektiv måde eller de blev interviewet omkring deres tanker og følelser, og alt førtes ned i protokoller, der senere analyseredes. I 1914 dannede Girgensohn sammen med kollegaen *Wilhelm Stälin* tidsskriftet »*Archiv für Religionspsychologie*« og knæsatte i dette tidsskrift deres religionspsykologiske metode under navnet »Dorpat-skolen« – efter den (nu estiske) by Dorpat, der i en periode var hovedsæde for denne forskning.

»*Archiv für Religionspsychologie*« udkommer stadig og indeholder også stadig mest europæisk religionspsykologi, selv om tidsskriftet nu er næsten rent engelsksproget og nok nemmere kan findes i litteraturdatabaserne under navnet »*Archive for the Psychology of Religion*.«

Der opstår ligesom i USA en lang stilstandsperiode i europæisk religionspsykologi mellem ca. 1930 og 1960, hvor det er inden for den psykoanalytiske tænkning, der foregår mest. Det er i Sverige, at religionspsykologien igen rører på sig med *Hjalmar Sundéns* »*Religionen och rollerne*« (1959). Han bringer atter den kollektivistiske religionsforståelse i fokus. Sundén mener, at det er de religiøse *traditioner*, der muliggør menneskets integration i det kosmiske kaos, idet mennesker i deres individuelle møde med det religiøse er helt afhængige af modeller for, hvordan et sådan møde kan udforme sig. Sådanne modeller – roller – gives i de kollektive myter, religionerne består

af. Rollerne er dobbelte: både Gud og menneske får rolle, form og funktion via myterne, og individet tilbydes en række positioner, fx som menneske stående over for gud (fx i Gamle Testamente) eller som gudspartner (i Nye Testamente). Mange andre roller tilbydes fra den senere religiøse tradition. Det religiøse kan altså slet ikke forstås uden for de religiøse traditioner, og den individuelle religiøsitet kan kun beskues i sammenhæng med den religiøse baggrund, den opstår i, mener Sundén.

Sundén bliver professor i religionspsykologi i 1967, et professorat, der i dag besiddes af *Owe Wikström* i Uppsala, og der findes derudover et religionspsykologisk professorat i Lund (*Antoon Geels*). De to har sammen udgivet bogen »Introduktion til religionspsykologi. Det religiøse menneske« i 1999 (dansk udgave 2001), en rigtig god, teoretisk overbliksgivende udgivelse, der også indeholder et empirisk baseret, originalt kapitel om nutidige unge menneskers religiøsitet.

I Uppsala findes også et nyt, givetvis kommende navn i religionspsykologien, *Pehr Granqvist*, hvis væsentligste hovedemne hidtil har været religiøs attachmentsteori og religiøs konversion (se fx Granqvist & Kirkpatrick, 2003). På dette område har han trods sin unge alder vakt international bevågenhed og har bl.a. afstedkommet et temanummer med tilhørende diskussion i »*International journal of the Psychology of Religion*« (Granqvist, 2006). Derudover har han vakt international opmærksomhed i sit forsøg på at replicere M. Persingers føromtalte forsøg, hvor man med magnetpåvirkning af hjernen fremkalder paranormale (religiøse) oplevelser. Granqvist finder i sine kopiforsøg absolut ingen virkning af den magnetiske stimulation, og han mener derfor, at der i Persingers eksperimenter alene er tale om forsøgsleder- eller placeboeffekter (Granqvist et al., 2005). Det kører godt for religionspsykologien i Sverige.

Den europæiske betoning af religion som et kollektivt fænomen bliver også fastholdt af socialpsykologien, hvor englænderen *Michael Argyle* gennem de sidste år af sit virke er meget optaget af det religiøse. Han udgiver i 2000, året før sin død, den lille, intense »*Psychology and Religion. An introduction*«, der giver et fremragende kondensat af religionspsykologiens sociale emner – grupper, socialisering, kirkesamfund, ritual. Men han har bestemt også sans for individet; han er optaget af mystikoplevelse, og han er grundlægger af det nye forskningsfelt omkring religion og lykke, der dukker op i mange sammenhænge i øjeblikket.

En gruppe psykologer omkring *Dirk Hutsebaut* ved universitet i Leuven i Belgien indgår i religionspsykologien med deres store, sammenhængende arbejde omkring religiøse attituder og disse attituders korrelationer med andre psykologiske funktioner og værdier (se fx Fontaine et al., 2005). Gruppen omkring Dirk Hutsebaut arbejder som nævnt teoretisk ud fra Wulffs kvadrant, og hovedresultaterne fra denne forskning synes at bekræfte, at det i psykologisk forstand ikke synes at være så væsentligt, *hvad* det er man tror på, men *hvordan* man tror på det. Gruppens arbejde er godt sam-

menfattet i en nyskreven artikel i netop dette nummer af Psyke og Logos (Bart Duriez).

Religionspsykologien i Danmark

Den danske religionspsykologi startede i 1. division allerede før forrige århundredeskifte. Søren Kierkegaard er en både verdenskendt og en stærkt psykologisk orienteret forfatter, der stadig inspirerer psykologisk praksis. Det er dog nok alligevel en tilnærmelse at tilskrive ham at være religionspsykolog.

Det kan man til gengæld med fuld ret gøre med filosofen *Harald Høffding* (1843-1931), der endog før William James var ude med tidens tanker om religion, psykologi og erkendelsesteori, og som arbejdede med religionspsykologien som selvstændig disciplin. Hans værker var i samtiden bredt internationalt anerkendt, alle de væsentligste værker blev oversat til tysk og engelsk. Gordon Allport refererer til ham i sit indledningskapitel til religionspsykologien (Allport, 1950 s. 35), og David Wulff henviser ærefuldt til ham som en forfader til selve den humanistisk psykologiske retning (Wulff, 1997 s. 582).

Det giver derfor mening at bruge lidt plads på ham, selv i en kort gennemgang som denne. Ifølge hans biografi (Høffding, 1928) var hans første store inspiration netop Søren Kirkegaard, med hvem han delte opfattelsen af, at tre emner var af betydning – alle relaterede til religion: Kampen mod folkekirken, udarbejdelsen af en moderne kristendom og forståelsen af religion som en personlig erfaring.

Høffding opbygger gennem læsning af filosofiens klassikere en rationel, systematisk og historisk bevidst akademisk attitude, og det er den Kierkegaardske tanke om *erfaringen* som erkendelsesmæssigt grundlag, der udvikles i Høffdings første kendte værk: »Psykologi på grundlag af erfaring«, der udkom i 1882⁶. Heri udfolder han det synspunkt, at »syntese« er det grundlæggende psykologiske princip. Syntese-begrebet udfoldes senere i stort set alle hans værker, og han mener med begrebet, at det er menneskets trang til at danne en helhed, dets iboende trang til at integrere sit verdensbillede i et sammenhængende hele, når det står over for totaliteten, der er konstituerende for mennesket (netop en tanke, Gordon Allport senere overtager).

Derudover præsenterer Høffding en erkendelsesteoretisk opdeling mellem »Kendsgerninger« (det virkelige) og »Værdier« (det gyldige) – en opde-

6 Afsnittet bygger hovedsageligt, hvor ikke andet er oplyst, på Høffding (1927) og Høffding (1928).

ling han også vender tilbage til resten af sit liv⁷. Høffding betoner med disse kategorier, at det er *kendsgerninger*, hvad det menneskelige sind indeholder af tanker, men det er *værdier*, der afgør, hvilke tanker der bliver gyldige i det levede liv.

I 1887 udgiver han sin »Etik«, hvis hovedtese er betydningen af det *perspektiv*, hvorfra man anskuer etiske problemer. Etiske domme kan se forskellige ud, alt efter hvor man ser dem fra, og Høffding foreslår analytisk seks niveauer af synsvinkler: 1) Øjeblikkets perspektiv, 2) Individ-perspektiv, 3) Familie-perspektiv, 4) Klasse-perspektiv, 5) Nationalitets-perspektiv, 6) Den universelle humanismes perspektiv.

Det bliver imidlertid læsningen af biografier, der ifølge hans eget udsagn (Høffding, 1927, s. 24) bringer noget afgørende nyt til hans analytiske univers. Det er i 1898, hvor han er 55 år, og det drejer sig især om læsningen af Augustins bekendelser. Det religiøse får en mere konkret form for Høffding, når Augustin spørger sig selv: »hvad det er vi elsker, når vi elsker Gud?« Betydningen af den personlige beretning, det personlige vidnesbyrd i de religiøse anliggender bringer ham stor inspiration. Han mener (igen helt sammenfaldende med James), at studiet af de personlige beretninger må være den væsentligste metode i den religionspsykologiske forskning.

Tre år senere, som 58-årig, udgiver han sit egentlige religionspsykologiske hovedværk (der lidt løjerligt er betitlet »Religionsfilosofi«) (Høffding, 1901). Værket fortjener vitterlig en nøjere gennemgang end den her mulige.

Høffdings agenda er ambitiøs og trefoldig: erkendelsesteoretisk, psykologisk og etisk.

1. Det erkendelsesteoretiske (den religiøse virkelighed)

Religioner er opstået i tid, og historisk mest i tider, hvor der ikke var stor forskel på billede og realitet, siger han. Denne forskel er først kommet til senere i historien (med Kant), og forholdet mellem billede og tanke er derfor noget, vi må undersøge selvstændigt. Vi må anerkende en historisk vinkel og igen og igen stille os spørgsmålet om, hvordan forholdet er mellem det billedlige og det konkrete i de religiøse anliggender, forstået gennem vor egen tids perspektiv. Specielt må vi erkende, at vores udgave af kristendommen ikke er urkristendommen. »Man tager af den religiøse Overlevering, hvad man behøver, og lader det Øvrige ligge« (Høffding, 1927, s. 27). Al religiøs erkendelse og oplevelse er kultur-relativ.

7 Opdelingen har sin fuldstændige parallel i William James' opdeling i Værens- og Værdi-domme, som filosofi-historien senere har gjort til den berømte, selv om den fremsættes tyve år senere (i 1902).

2. *Det psykologiske (de religiøse tankers virkelighed)*

Hvad kan og skal religionspsykologien så? Høffding svarer selv: »Opgaven er at udfinde, i hvilken Egn af sjælelivet Religionen har sine Rødder, — hvilken Trang den kan tilfredsstillе, — og så at undersøge Betingelser for denne Trangs fortsatte Beståen.« (ibid. s. 26). Spørgsmålet er, hvad det er, der gør, at religioners dogmer og kultus er noget, som individerne hele tiden vender tilbage til, selv når man ved, at de virker så forskelligt på de enkelte individer? Svaret finder Høffding i, at disse kulturbårne størrelser hænger nøje sammen med, »hvad der for Menneskene på det givne Trin er det højeste Værdifulde.«

Her findes Høffdings mest berømte bidrag til eftertiden: Hans bestemmelse af det religiøse som den trang, der søger at sikre, at de mest grundlæggende værdier bevares og består også ud over det enkelte menneske. Eller som han selv formulerer det:

Religionens Væsen har sin Grund i en Trang til eller et ønske om at se grundværdiens Bestaaen sikret, ogsaa ud over de grænser, indenfor hvilke menneskeligt arbejde kan virke for denne Beståen. (Ibid. s. 27)

Forstås det religiøse som værdier, er vi ude over enhver forståelse af det religiøse i konkret forstand. Det drejer sig i stedet om, at trangen til at fastholde det værdifuldes beståen må finde sit udtryk i *symboler*, i en samlende »Livsposi, dvs en af Livet selv udvoksende Poesi.« (ibid. s. 27)

3. *Det etiske (de religiøse tankers værdi)*

Er religionen så et organ eller en svulst? spørger Høffding til sidst på pragmatisk vis. Hvad er religionens nytteværdi? Han belyser faren ved det tilfælde, at religionen kommer til at virke stagneret og bremsende for udvikling af nye værdier, og han diskuterer på den anden side, hvorvidt de religiøse værdier kan give kraft og myndighed til etisk arbejde.

I 1910 udgiver han »Den menneskelige tanke. Dens former og dens opgaver« (Høffding, 1910), hvori han videreudvikler sine analytisk filosofiske tanker om fundamentale *kategorier* for menneskelig erkendelse. Han er nu godt oppe i årene (67 år), men han har tilsyneladende aldrig glemt sine ungdomstanker om »syntesen« – det integrative princip som det grundlæggende for menneskelivet. I bogen »Den store humor. En psykologisk studie« (Høffding, 1916) giver han sit personlige bud på en integrativ »livsposi«, en sådan kategori, hvor livet kan finde sin helhed, sin totalfølelse.

Metoden kalder han den *psykologisk-historiske*, og *totalfølelsen over livet* er for Høffding en bestandig undren over samspillet mellem livets glæder og sorger, dets humor og tragik. Det yder ikke originalteksten retfærdighed at gengive små bidder af den, men alligevel:

Og dog, som Tingene nu engang ere, betegner Smerten et højere Trin i Udvikling, når den sammenlignes med en Tilstand, der kun er smertefri, fordi den er begrænset. (...) At det absolut skulde være nødvendigt, at sådanne Overgangs- og Krisetilstande skulde være forbundne med Smerte, kan ikke godtgøres. Det må tages som et blindt Faktum. Men som Forholdene nu engang ere, er Lidelse et Tegn på Liv, et Vidnesbyrd om, at Kampen mellem Værdi og Virkelighed, eller rettere mellem værdifuld Virkelighed og værdiløs Virkelighed stedse er stående. Man vilde kunne slippe for megen Lidelse ved at sænke sit Niveau og indskrænke sine Fordringer til Livet til et Minimum. (Høffding, 1916 s. 91)

Læs bare citatet en gang til. Det tåler det.

I en alder af 75 år funderer Høffding over mystikoplevelser. Han sammenstiller i bogen »Oplevelse og Tydning« fra 1918 de berømte, middelalderbundne mystikoplevelser fra Theresa af Avilas selvbiografi med nogle noget mindre berømte religiøse oplevelser, som en schweizisk skolefrøken har fået optegnet. Høffdings pointe er, at der er tale om de samme oplevelser, men at der er sket et skift i tid og sted, og at det er de historiske forudsætninger, der bestemmer, hvilke tolkninger der er mulige. Høffding fastholder sin historiske og kulturelle relativisme.

I hans sidste religionspsykologiske værk, »Religiøse Tanketyper« (Høffding, 1927, han er nu 84 år) findes en kort retrospektiv redegørelse for hans livs tanker og en analytisk gennemgang af en række filosoffer, men væsentligst er redegørelsen for nogle centrale litterære værker, hvoraf de litterært beskrevne mystikoplevelser af den samtidige dansker Anker Larsen (1926) står centralt. Afslutningskapitlet tilegnes dog Shakespeare. *Livspoesi* er således ikke kun hans teoretiske endepunkt.

I 1933 udgiver biskop *H. Fuglsang-Damgaard* en varm gennemgang af den »nye« religionspsykologi (Fuglsang-Damgaard, 1933). Man mærker under læsningen, at bogen er skrevet i en tyk atmosfære af teologisk modstand mod emnet. Bogen anfører, at religionspsykologien slet ikke angår, hvorvidt den religiøse sandhed er truet eller ej, men religionspsykologien påpeger over for den ansvarsfulde »sjælearbejder« – dvs. præst – en lang række nuancer i arbejdet med andres sjæleliv (ibid. s. 16). Bogen er velskrevet, forsynet med en systematisk litteraturliste og tager psykologien ganske alvorligt, men er alene refererende og bliver anskuet ud fra den teologiske disciplin. Dens særkende er, at den finder eksempler fra religionshistorien, der kan belyse fund og teorier, der kommer fra religionspsykologerne. Særligt forekommer det modigt, at der findes et langt afsnit om psykoanalysen (i ortodoks freudiansk udgave). Fuglsang-Damgaard forsvarer det med, at »sjælesørgeren skal vide noget om sygelige tilstande« (ibid. s. 175) – hvormed han mener hallucinationer, syner af afdøde – og omvendelser. Den største nutidige kvalitet ved bogen er dog dens fuldstændig konkrete

redegørelse for forskningsprocedurerne og metoderne – oversat til dansk – i henholdsvis Starbucks store spørgeskemaundersøgelser (Starbuck, 1899) og i Dorpat-skolens eksperimenter.

Det er som nævnt en ikke-indforstået fremstilling af psykologien, og det giver en række lidt specielle og måske tankevækkende vinkler. Jung placeres bl.a. under overskriften »mængdens psykologi« – han skriver jo om det kollektive ubevidste, og det må jo være en slags »masse-psykologi«, ikke? Og psykoanalysen prises i Fuglsang-Damgaards afslutning for at have bestemt mennesket som »en uløselig enhed af Aand, Sjæl og Legeme. Den har tilintetgjort den gamle platoniske modsætning mellem Sjæl og Legeme, hvorpå Idealismen blev begrundet.« (ibid. s. 292) Det kommer muligvis også noget bag på den nutidige læser.

Ud over Høffding er den anden store, selvstændigt vidensproducerende skikkelse i dansk religionspsykologi teologen *Villiam Grønbæk* (1897-1970)⁸. Han arbejdede med religionspsykologi hele sit liv, men er besynderlig ukendt i Danmark. Han har ud over den store udviklingspsykologisk anlagte »Religionspsykologi« (Grønbæk, 1958) forfattet en lang række småtekster og internationalt kendte og citerede bibliografiske arbejder. Derudover har han bidraget med store sammenskrivninger af empiri over børns religiøsitet (Grønbæk, 1962; Grønbæk, 1966) og han har udført en selvstændig empirisk undersøgelse af religiøsiteten hos ældre (Grønbæk, 1954).

Med *empiri* menes der hos *Villiam Grønbæk* først og fremmest empiri, samlet efter den eksperimentelle Dorpat-metode – altså den associationsmodel, hvor personer efter en potentielt religiøs »stimulus« (fx »Jeg er herre over mine lidenskaber«) opfordres til at fortælle om deres tanker og følelser på fænomenologisk vis. Grønbæk er stor tilhænger af denne metode, idet han mener, at den lader det religiøse indhold stå uantastet, ikke-reduceret. Derved er det teologisk meningsfulde bevaret i religionspsykologien. Han kan ikke på nogen måde forstå, at studiet af »syg« religiøsitet (som er metoden hos både *William James* og i psykoanalysen) kan belyse den sunde religiøsitet (Grønbæk, 1958, s. 295). Hans eget sprogbrug og undersøgelsesgenstand er derfor den stille religiøsitet, som den fremkommer i al almindelighed. Han bruger ord som »fromhedsliv«, »andagt« og »aftenbøn« som meningsfulde kategorier i sine sammenskrivninger af forskningen.

Den religiøse tematik ser forskellig ud hen over livet, når man på denne måde spørger folk direkte. Ifølge Grønbæks omfangsrige viden om andres empiriske undersøgelser starter børn tidligt med at spørge til, hvor verden kommer fra, og hvem der har lavet den, og han argumenterer her med overbevisende belæg for det visuelle billedes betydning for børns religiøse oplevelser og tanker. Børn tænker religion i billeder (Grønbæk, 1962; Grønbæk, 1966) og funderer dybt på den »religiøse belæring«, de modtager.

8 Ikke at forveksle med den lidt ældre religionshistoriker *Vilhelm Grønbech*.

Grøn­bæk har selv gennemført alle led i sin undersøgelse af religiøsitet hos ældre (Grøn­bæk, 1954). Han har som led i sin sjælesorg benyttet Dorpat-metoden over for 69 personer og sammen med dem nøje protokolleret 262 samtaler, som han systematiserer. Især fire fundne karakteristika ved de ældres religiøsitet skal her fremhæves:

- 1) De ældre er optaget af *bestemmelsen*, dvs. den overordnede mening med deres liv, både det nuværende og det, de har levet.
- 2) De ældre beretter om en *trang til oplevelse af personlig fred*, der ofte fremkaldes af bøn mv.
- 3) Det er overraskende, i hvor høj grad de ældre har *tydelige visuelle forestillinger* af religiøs karakter (27 af 59 personer, flere kvinder end mænd).
- 4) Der ses ofte en tilbagevenden til det religiøse *indhold* og de religiøse *billeder*, der dannedes i *barndommen*.

Spændingen mellem barndommens og den sene alders religiøsitet får Grøn­bæk til at betone en ordentlig religiøs oplæring af børnene. Han mener, at der ikke »er grund til overdreven ængstelse for at lade børn lære en del udenad, det være sig stykker af biblen eller salmebogen« (Grøn­bæk, 1962, s. 228).

Dorpat-skolens fænomenologisk eksperimentelle metode er blevet kritiseret for alene at beskæftige sig med menneskers associationer og religiøse projektioner, hvoraf man lærer noget om personer, men ikke om religion (Geels & Wikström, 2001, s. 33), og den er blevet kaldt for en historisk kuriositet (Nørager, 1996, s. 206). Det er naturligvis rigtigt, at det fænomenologiske ikke kan adskilles fra tid og sted (kultur) – og at mange af de dengang optagne samtaleprotokoller har en umiskendelig duft af en verden af i går, en for længst hensvunden tid. På den anden side er der jo for mange moderne forskere en (genfunden) pointe i, at netop sådan fremstår al religiøsitet: Som oplevelse, tæt forbundet med tid, sted, person og uadskillelig fra førstepersonsperspektivet, subjektet. Der findes ikke noget punkt, hvorfra man objektivt kan beskue verden – og da slet ikke religiøsitet.

Vi nærmer os nutiden med stor hast. I 1970 udgiver teologen K.E. Bugge og psykologen Reimar Jensen en »religionspsykologisk« tekstsamling, baseret på et kursus i religionspsykologi på Lærerhøjskolen («Religionspsykologi. Et teologisk-psykologisk symposium» Bugge & Jensen, 1970). Ufrivilligt afspejler tekstsamlingen datidens manglende danske interesse og vidensniveau på området. Bidragene præges i meget høj grad af, at det religionspsykologiske perspektiv betragtes som en uvæsentlig biting ved de emner, folk ellers er optaget af, det være sig »Oplevet kausalitet« eller »Nyere synspunkter på udvælgelse af undervisningsstof«, som to af bogens bidrag eksempelvis er betitlet.

Vi skal helt frem til 1989, før der atter kommer et helhjertet religionspsykologisk bidrag i form af teologen *Lars Bo Bojesens* »Den tredje tilstand« (Bojesen, 1989). Bojesen er oprigtigt optaget af »Gudserfaringen,« og han er en kender af den kristne mystiklitteratur (særlig Meister Eckehart) og af C.G. Jung. Han finder »den tredje tilstand« (mystikoplevelsen) som det sande udgangspunkt for religionspsykologien, en tanke, han på mere filosofisk vis, men stadig med C.G. Jung i hånden, viderefører i »Fænomenet ånd« (Bojesen, 1993), hvor han endog ud fra Jungs terminologi vover at tænke nyt omkring den kristne dogmatik om døden og efterlivet. Den lille »Venskab og Ensomhed – om to dyder, der forudsætter hinanden« (Bojesen, 1995) bør bestemt også nævnes. Det er en lille perle af en religionspsykologisk/teologisk undersøgelse, der handler om konstruktiv og destruktiv personlig isolation.

I 1996 udgiver teologen *Troels Nørager* sin disputats: »Hjerte og psyke. Studier i den religiøse oplevns metapsykologi og diskurs« (Nørager, 1996) – en velkommen, men lidt enlig svale i den nyere akademiske teologi. Disputatsen undersøger grundlæggende forholdet mellem en videnskabelig forståelse af det religiøse (psykediskursen) og en folkelig forståelse af det religiøse (hjertediskursen). Nørager gennemgår detaljeret træk af 1700-tals-teologen Jonathan Edwards »tros-psykologi«, William James religionspsykologi og Villiam Grønbæks arbejde. Nørager modstiller James og Grønbæk, og han finder Grønbæk langt mere i overensstemmelse med hjertediskursen.

Det konkluderes overordnet, at forståelsen af »inderligheden« – som i teologien er kendt fra bl.a. salmevers, i næsten alle dele af religionspsykologien ikke har fundet en adækvat forståelses- og beskrivelsesmåde, og at forholdet til inderligheden generelt er for lidt reflekteret eller helt uerkendt i religionspsykologien. Der fremstår den teologiske tradition og sprogbrug mere »folkelig« – bedre egnet, mens religionspsykologien er for »ekspert« – mindre egnet til forståelse.

Den moderne religionspsykologis udfordring

Nutidig religionssociologi påpeger, at vi – i hvert fald i Nordeuropa – står i en ganske ny situation på det religiøse område. Det hele er paradoksalt: vi taler om et gennemført sekulariseret samfund, samtidig med at interessen for religiøse spørgsmål ikke har været større i moderne tid. Religionssociologisk karakteriseres nutidens unges religiøsitet af Geels og Wikström (2001) bl.a. ved, at:

- Der er stor interesse for eksistentielle spørgsmål og for det okkulte
- Behovet for en overjordisk kraft (transcendens) er mindsket, særligt i enhver autoritær forståelse af den