

Konversion psykologisk set

- klassisk og nyt - og klassisk igen

PETER LA COUR

Studiet af konversion står stærkt i psykologien af den simple grund, at det var det første enkeltemne, der blev behandlet af den psykologiske videnskab i slutningen af 1800-tallet. De klassiske, psykologiske værker fra starten af 1900-tallet behandler næsten alle konversion som et vigtigt psykologisk sær-område. Den særlige psykologiske interesse i konversion består især i fascinationen af, at en person tilsyneladende kan ændre sig meget kraftigt, nogle gange på kort tid. Imidlertid svinder interessen for emnet omkring 1930, men dukker atter op i fagpsykologien i 1990'erne, hvor der internationalt sker en fornyet vækst i religionspsykologien.

Man taler om konversion som udforsket under to videnskabelige paradigmer: Det *klassiske* og det *nye* paradigme. Denne opdeling stammer fra sociologen og religionsforskeren James T. Richardson, der i en navnkundig artikel i 1985 udråber dette paradigmeskift, som han lancerer som et skift fra et individualistisk perspektiv omhandlende en *passiv* konvertit (det klassiske) til et socialt perspektiv, omhandlende en *aktiv* konvertit (det nye) (Richardson 1985). Han finder, at det nye paradigme, hvor konversion i højere grad studeres sociologisk, må ”konkurrere mod det gamle paradigme om dominansen” i den videnskabelige verden.

Eftertiden har imidlertid vist, at der frem for en faglig prestigekamp mellem personligheds-psykologer og social-psykologer/sociologer snarere er tale om interesse i to forskellige former for konversion, nemlig den *uventede*, *pludselige* og den mere *gradvise* religiøse forandring. Det nye paradigme erstatter på ingen måde det klassiske, men belyser snarere et andet fænomen.

Dette kapitel vil 1) gennemgå de to perspektiver hver for sig, 2) se på

forsøg på brobygning mellem perspektiverne og 3) gennemgå de nyeste udviklinger af det særlige psykologiske perspektiv på konversion.

Betoningen af uventet, pludselig konversion – den klassiske vinkel

I de klassiske beskrivelser af konversion ofres der stor opmærksomhed på den type af konversion, der i ren form berettes om i fortællingen om Paulus omvendelse på vejen til Damaskus.¹ Den er kendetegnet ved, at omvendelsen sker 1) pludseligt, 2) at den er stærkt emotionelt ladet og i første omgang ikke kognitiv, 3) at eksterne kræfter agerer i et – i forhold til konversionen – passivt menneske, 4) at der bagefter sker en dramatisk forandring af personen, 5) at omvendelsen sker en enkelt gang og er permanent derefter, og 6) at den foregår i ungdomsårene (jf. Hood et al. 1996:273-299).

En del af de berømte kristne mystikere og helgener har berettet om lignende konversioner (Argyle 2000), og der kan findes ”kliniske” eksempler i den psykoanalytiske og psykiatriske litteratur (jf. fx Rorschach 1927 & Christensen 1963). Sådanne pludselige omvendelser er ikke hyppigt forekommende. Ser man på talmæssige angivelser, afspejler antallet tilsyneladende mest den samfundsmæssige og religiøse kontekst, som tallene udgår fra. For eksempel viste en amerikansk opgørelse over 2174 konversioner i 1929, at antallet af pludselige konversioner var 33% af alle konversioner (Clarke 1929), mens de i moderne, religiøst af-traditionaliserede samfund synes at være blevet meget mere sjældne. I USA ses disse konversioner mest i religiøse kredse, der stadig anser Paulus’ omvendelse som en attråværdig prototype (Hood et al. 1996:286). I en næsten nutidig opgørelse over svenske (overvejende kristne) studenter kan det beregnes, at kun 10% af dem der har oplevet en religiøs forandring, beskriver denne som ”en intens og pludselig personlig oplevelse” (Granqvist & Hagekull 1999). Der kendes ikke tilsvarende tal for Danmark, og hvordan tallene fordeler sig i normalbefolkningen, står også hen i det uvisse.

Selv om de er relativt sjældne, finder de pludselige konversioner altså stadig sted, og det er derfor ikke ren psykologihistorie at se på og forstå de gamle psykologiske teoretikere, der havde deres faglige fokus på dem. Hvad der især var interessant for den tidlige psykologi, var det element i konversionen, hvor noget uventet ”skete” med mennesker, tilsyneladende uden de selv helt er med i, hvad der foregår. I starten af 1900-tallet var psykologien generelt meget optaget af ”opdagelsen” af det ubevidste (Hergenhahn 1997), særligt forstået i den forstand, at det ubevidste kan fungere som en aktiv instans

uden for viljens kontrol. Psykologien havde her et begreb som kunne forklare psykiske fænomener, man ikke tidligere havde forstået, bl.a. hypnose, traner, hallucinationer og altså konversioner. Freud koncentrerede sig om det ubevidste i udviklingen af psykiske sygdomme i Europa, mens det i den amerikanske psykologi var konversionsfænomenerne, der blev hovedemnet.

Konversionsforskningens tidligste bidrag omhandlede (næsten) alle fænomener i datidens amerikanske protestantisme. Man forstod som hovedregel konversion som en del af en normal udvikling i puberteten, og man beskrev med stor akkuratess de unges oplevelser under konversionsprocessen. Man kunne, som Stanley Hall i 1882, tillægge oplevelserne en overfladisk karakter, opstået i kampen med den spirende seksualitet, eller man kunne som Henry Leuba i 1896 tillægge oplevelserne at være ”de mest voldsomme og måske mest fordelagtige oplevelser i livet” (Wulff 2002). En grundlæggende teori om konversion opstod i 1899 hos Edwin Starbuck (Starbuck 1911 (1899)), der ud fra omfattende undersøgelser af et enormt spørgeskema-materiale fandt, at konversion blev forudgået af en ”overbevisningsperiode”, præget af følelser som tvivl, rastløshed, angst, depression, hjælpeløshed, misstemning og skyld. Disse følelser var afhængige af temperament og køn, men de ulykkelige følelser førte i alle tilfælde trangen til ”et nyt liv” med sig, en stræben efter en ”ny begyndelse”. Når løsningen på disse ”uløselige” følelser så *uventet* viste sig i konversionsprocessen, kunne det sammenlignes med en aha-oplevelse; det helt indlysende indfald til løsning af et problem, man havde tumlet med længe. De unge oplevede en overgang fra en egocentrisk, snæver (pubertær) verden og til en bredere social verden fælles med andre, en verden med moralsk orden og med pligter og roller. Den ”ny verden” havde med konversionen fået kvaliteter som frihed, harmoni, spiritualitet og fornyet mening.

Starbuck spurgte direkte, om de unge oplevede, at bevidste elementer af konversionen oversteg de ubevidste elementer. Af svarene fremgik, at mændene fandt konversionen ligeligt fordelt mellem bevidste og ubevidste elementer, mens kvinderne i højere grad mente, at de bevidste betyder mindre end de ubevidste elementer (Starbuck 1911:104).²

Starbuck beskriver to typer af konversion, der begge kommer uventet og med en form for ulykkelighed som forløber. Den ene ses som en del af en normal religiøs og personlighedsmæssig vækst i puberteten, mens den anden har centrum i følelsen af synd, ”som hos en alkoholiker”, og den kan medføre en stærk ”brydning af de onde vaner og unormale lyster og begærlighed ved at dreje livskræfterne langs nye kanaler.” (Starbuck 1911:158 – forfatterens oversættelse).

Den meget kendte psykolog William James byggede videre på disse tanker, og han har bedre end nogen anden beskrevet den klassiske omvendelse psykologisk. Hans begrebslige univers har stadig vægt, og hans sproglomster kan altid tåle gentagelse, derfor følger her en lidt nærmere uddybning.

James skriver om konversion i *Varieties of Religious Experience* fra 1902 (James 1988:1-479), og han bibeholder opdelingen i de to typer af konversion fra Starbuck, men navngiver dem ”viljestypen” og ”selvovergivelsestypen”. James er imidlertid næsten udelukkende interesseret i den mest pludselige form, selvovergivelsestypen, som han mener kendetegnes ved, at konvertitten evner at *give slip* på gamle forestillinger og at *lade sig gribe* – altså indfange – af det, der så sker.³

Konversionen beskrives hos James som et skift fra *kolde* til *varme* eller fra *døde* til *levende* bevidsthedsfelter hos individet. Tros-forestillinger, der hidtil har været perifere, begynder at indtage en central plads hos personen, indtil de bliver ”det sædvanlige centrum for hans personlige energi (James 1988:125).”

Religiøsitet og trosforestillinger er for James en del af menneskets natur. Religiøsiteten er for mennesket, hvad ”musikken er for en musiker” og ”sporten for en sportsmand.” Forløber den religiøse udfoldelse og konversion ikke som ventet, kalder det derfor på James’ bekymring: ”Der er folk, der er ufølsomme i religiøs retning, mangelfuldt udrustede på dette følelsesområde ... en åndeligt gold natur kan ikke rumme den entusiasme og fred, der kendes af dem, som af temperament er egnede for tro (James 1988:131).” Heldigvis er der i nogle tilfælde blot tale om en ”midlertidig hæmning” af troslivet, for ”endog sent i livet kan der indtræffe et tøbrud, en befrielse, en slå kan blive slået fra selv det goldeste bryst, så det hårde hjerte bliver blødt og bryder ud i religiøs følelse (James 1988:131-132).”

Det er helt centralt for James, at en sådan oplevelse sker *ubevidst*, forstået på den måde, at den kommer af sig selv, når individet som nævnt evner at give slip, at overgive sig. Oplevelsen kommer, ”når det nye centrum for den personlige energi er blevet modnet så længe i underbevidstheden, at det er rede til at springe i blomst, så gælder det for os om at holde fingrene væk – det må ske ved egen hjælp (James 1988:135).” At kunne give slip på de vante forestillinger er helt centralt, for når mennesket spekulerer over sin plads i universet, ”sker i underbevidstheden en modning af den ene sindsbevægelse og en udmattelse af den anden (James 1988:139)” og man ved ikke selv, hvad det er, der modnes, man kan heller ikke forklare det med ord, men måske med allegorier, som fx at vågne fra en dyb søvn eller som ”en blindfødt, der pludselig får sine øjne åbnet for dagens lys (James 1988:146).”

Er man ramt af ”vrede, bekymringer, frygt, fortvivelse og andre beklagelige sindsbevægelser” er der ifølge James to mulige veje ud af det. Den ene består i blot at afvente, at en modsatrettet sindsstemning rammer en med tilpas stor styrke, mens den anden består i, at man kæmper imod. Gør man det, kan der til tider ske det, at man ”bliver så udmattet af kampen, at det er nødvendigt at holde inde – så falder man sammen, giver op.” En sådan sjælelig udmattelse udgør ”ikke sjældent en del af omvendelseskrisen. Så længe den syge sjæls selvoptagne bekymring holder døren lukket, kan sjælens ekspansive trosforvisning ikke komme ind. Men hvis dørvogteren bare så meget som et øjeblik falder i afmagt, kan den udnytte lejligheden til at tage sjælen i besiddelse og kan da muligvis holde stillingen (James 1988:137).”

Det drejer sig alt sammen om en naturlig, psykologisk udviklingsproces på det religiøse område, og James lægger stor afstand til nogen form for teologisk tolkning af konversionen. Dog antydes det et enkelt sted, at ”*hvis der findes højere åndelige kræfter, som er i stand til at berøre os direkte, så kunne den psykologiske betingelse herfor være, at vi havde en underbevidst region*”, hvor døren i ”det vågne livs larm var helt tillukket, men som i det drømmende underbevidste fik lov at stå på klem eller helt åben (James 1988:159).”

Formålet med både religiøsitet og konversion er for James trangen til at opleve lykke. Folk befinder sig i den religion, der giver dem størst lykke, siger han lige ud, og han beskriver lidt tøvende de karakteristiske træk, han mener kendetegner den nyomvendtes helt særlige lykkefølelse. I sin intensitet bør den snarere kaldes en ”tilstand af forvisning” og ikke en ”tros-tilstand”, skriver han (James 1988:163). Det første kendetegn er, at ”al bekymring svinder for følelsen af, at alt endegyldigt står godt til med én selv”, og der opstår en ”*villighed til at være til*.” Det andet er ”følelsen af at opfatte hidtil ukendte sandheder”, og det tredje kendetegn ved forvisningen er den ”objektive forandring”, der opleves at ske med verden, hvor ”en ny tingenes tilstand forskønner hver eneste dag” – hvilket James opfatter som det diametralt modsatte af den tingenes tilstand, som melankolikeren oplever, nemlig verden som fremmedartet og uvirkelig.

Det betyder ikke noget for James, at omvendelserne ofte er kortvarige. Han mener, at det sjældent er selve den religiøse orientering, der er ustadig, men derimod kun den religiøse entusiasme. Det er jo også velkendt, at ”kærlighed ikke er uigenkaldelig; men uanset dens bestandighed løfter den os op og åbner nye ideale vidder, så længe den varer (James 1988:170)”, skriver han.

På grund af de mange litterære og filosofiske kvaliteter stod og står

James' religionspsykologiske arbejde stadig stærkt, men hans betoning af den pludselige konversion som et normalt menneskeligt fænomen fik hurtigt psykolog-videnskabelig modstand. Således argumenterer arvtageren James Pratt i 1920 for, at langt det hyppigste omvendelsesfænomen er, hvad der sker i fredsommelighed som vækstproces i puberteten (Pratt 1921). Konversionen anses også af Pratt for til dels at være ubevidst, sådan som de fleste ændringer i holdninger og attituder er det. Pratt anklager som den første teorierne om pludselig omvendelse for at være skrevet alt for tæt ind i kristen teologi: I "krisen" før omvendelsen finder han i sit materiale, at "syndsbevidsthed" forekommer temmelig sjældent, og han finder James' lære om en "opgivelse" direkte farlig. Han afviser ikke ideen om, at konversion kan forekomme på baggrund af en personlig krise, men han fremhæver, at dette kun gælder for "den rent emotionelle type", som han mener er den "moraliske type" underlegen. Hans eget arbejde består i gennemgangen af seks berømte omvendelser, hvoraf to er hos hinduer (Ramakrisna og Devendranah Tagore), og for disse er der slet ingen teologisk eller pludselig "syndsbevidsthed" på færde. Deres omvendelser var derimod resultatet af mange års møjsommelig søgen efter religiøs fylde, skriver han.

Da Elliot Clarke i 1929 offentliggjorde den førnævnte imponerende store kvantitative undersøgelse af 2174 konversioner (Clarke 1929), blev ca. en tredjedel kategoriseret som værende pludselige, og hele 27% af disse var af typen "emotional-stimulus-omvendelse" – en kategori, der dækker over, hvad der typisk forekommer ved intense vækkelsesmøder eller i andre stærkt emotionelt ladede situationer. Kun 6% af de omvendte beskrev en "afgørende-personlig-krise-omvendelse", der kunne siges at følge Starbucks og James' teorier. Clarke mente at kunne se, at disse personlig-krise-konversioner var specielt associeret med følelserne frygt og angst.

Hermed sluttede den klassiske psykologis optagethed af konversion som et særligt studeret fænomen. Fra ca. 1930 og 50 år frem foregår der ikke meget i religionspsykologien som selvstændig disciplin, og det der foregår, har ikke længere konversion som centralt tema. De religionspsykologiske teorier udvikledes i stedet som en del af de store personlighedsteorier, der nu helt dominerede psykologien: Freud, Jung, Erikson mv. (jf. fx Geels 2001). Mens Erikson og især Jung stod for det synspunkt, at religiøsitet var et integreret element i den modne person, fulgte de ortodokse freudianere med Freud i antagelsen af, at religion var et udslag af den ødipale konflikt, og at den modne personlighed (og det modne samfund) ville være kendetegnet af, at det var vokset fri af sådanne infantile bindinger og altså ville være uden religion.

Psykoanalysens teoretiske sprogbrug har altid haft en fornærmende klang,⁴ og kombineret med den særlige analytiske attitude hvor enhver psykoanalytisk undersøgelse af et fænomen endte med en diagnose, gjorde psykoanalysen sit til, at et ellers venligt interesseret forhold mellem teologi og psykologi ophørte, og et nyt forhold, præget af fagenes gensidige udelukkelse af hinanden, begyndte. Fra teologisk side var den dengang blomstrende "dialektiske teologi" nemlig nået til fuldstændig samme konklusion: Psykologi og teologi havde intet med hinanden at gøre (jf. fx Arendt 1983).

Den Freud-tro psykoanalyses syn på konversion kan anskueliggøres ved psykoanalytikeren Carl Christensens artikel *Religious Conversion* (Christensen 1962). Artiklen starter med at fastslå, at religiøs konversion er "defineret som en akut hallucinatorisk episode, der finder sted i en ramme af religiøs tro, og som er kendetegnet ved dens subjektive intensitet, tilsyneladende pludselighed i tilsynekomst, korte varighed, auditive og nogle gange visuelle hallucinationer og en observerbar ændring i den efterfølgende adfærd."⁵ Dernæst gennemgår artiklen i detaljer tre cases, som dr. Christensen har behandlet. Alle tre er kendetegnet ved "en ubevidst konflikt med forvrænget identifikation, sænket selvopfattelse og psykoseksuel patologi". Det drejer sig om mænd i senpuberteten, som alle tre havde haft fundamentalistisk-religiøse opvækstbetingelser. Den første unge mand på 25 år (og med en IK på 137 - man var grundig dengang(!)) sov gennem sin barndom i samme seng som sin mor, helt op til han var færdig på college, og han indrømmer i analysen skamfuldt en række seksuelle fantasier. Omkring 17-årsalderen møder han imidlertid en ung pige, som han er meget betaget af, men han hører på samme tid en stærk prædiken om sex og synd. Han bliver forvirret, meget ulykkelig, føler sig ekstremt skyldig og deprimeret, giver helt op og begynder at græde. Så er der en stemme, der siger til ham: "Vend dig fra dig selv til mig", og han oplever, at tingene omkring ham har en hvid glorie. Efter dette ved han for første gang i lang tid, hvad han skal gøre, og han føler fred.

Den anden case indeholder samme elementer: En ung mand er plaget af "uanstændige tanker" og især ved tanken om, at han måske en dag kommer til at sige dem højt under en gudstjeneste. En særlig dag, hvor han netop har mødt en ung pige, er han fuld af forvirring og depressive tanker om, hvad kristen kærlighed er og ikke er. Så hører han en stemme sige forløsende ord og ved, hvad han skal gøre derefter.

Den tredje person, Frank, er 23 år og under behandling for multipl. homoseksualitet.⁶ Han oplever under en kirke-relateret rundrejse, at en lidt ældre kvinde er glad for ham og forfører ham flere gange. Det finder han

meget forvirrende, og han er deprimeret over, at han finder hende tiltrækkende, samtidig med at han ved, at det er forkert, hvad der foregår. Hun begynder at presse ham for ægteskab og siger, at hvis han ikke frier til hende, vil hun offentliggøre deres seksuelle relation, og Frank drager 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, hvad han skal gøre. Han kommer aldrig senere sammen med en kvinde, noteres der i journalen.

Christensen har ud fra disse tre cases stærke meninger om, hvad der er på færde: 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”. Han mener, at han med de tre cases har vist, at konversion er komponeret af følgende elementer:

1. En ubevidst konflikt
2. En bevidst konflikt, der relaterer til den ubevidste konflikt
3. En akut, intensiv reaktion
4. Tilbagetrækning fra andre mennesker og følelser af uvirkelighed
5. Underkastelse
6. Følelsen af pludselig forståelse

Siden konversionen imidlertid ikke fører til en bearbejdning af den ubevidste konflikt, men efterlader den, som den var, mener dr. Christensen, at konvertitten efterfølgende i bedste fald fungerer på det hidtidige niveau, men hyppigere på et lavere niveau. Den religiøse indstilling medvirker tilmed til, at den ubevidste konflikt også i fremtiden er fortrængt. Der konkluderes diagnostisk, at konversion er en underafdeling af den psykiatriske diagnose ”akut forvirringstilstand”.

Efter artikler med sådanne holdninger og analyser var den psykologiske konversionsforskning helt stille i forholdsvis lang tid. Kløften mellem selve fænomenet og den psykologiske undersøgelse af det var tilsyneladende blevet så stor, at man ikke længere kunne råbe over den.

Betoning af aktiv konversion – den nye vinkel

Ungdomsoprøret fra slutningen af 1960’erne og op gennem 1970’erne var et opgør med herskende normer af enhver slags. På religionsområdet førte det til to, egentligt modstridende tendenser: En forøget kritik af religion i

det hele taget (religionskritikken), men samtidig også en stor opblomstring af religiøse ”nye bevægelser”, for en del ansporet af udbredt brug af stoffer, især hallucinogener som LSD.

Som en del af religionskritikken fraskrev sociologen James Beckford sig i 1978 hele den hidtidige konversionsforskning, idet han mente at kunne påvise, at konversioner altid var iscenesat af et allerede eksisterende ”konversionsnarrativ”, der for konvertitten nøje angav, hvilke mønstre oplevelsen kunne forme sig efter, og hvilket sprog og vendinger, den skulle beskrives i (Beckford 1978). Hans undersøgelser stammede især fra konversionsberetninger hos Jehovas Vidner i England. Hans konklusion var, at konvertitternes egne beretninger om konversion ikke kunne tages som videnskabeligt gyldige, men at der alene var tale om socialt konstruerede fænomener. Dette tidstypiske synspunkt måtte, i lyset af tidens anden store tendens med den store vækst af nyreligiøse bevægelser, imødegås. Det blev det også: sociologerne Lofland og Skonovd foreslår i 1981, at konversion ikke må forstås *alene* som en social konstruktion, men må ses på tre niveauer:

1. Selve konversionsoplevelsen, som den opleves og forstås af konvertitten (”første sociale realitet”),
2. den kontekst, det narrativ, konversionen indgår i (”anden sociale realitet”)
3. den kontekst, forskerne indskriver de to første niveauer på (”tredje sociale realitet”) (Lofland & Skonovd 1981).

De kan ikke forene den ”socialt konstruerede konversion” med de mange variationer og motiver for religiøs forandring, de er stødt på. De betoner i stedet særligt, at religiøse forandringer kan være aktivt søgte og langsomme, som det ofte forekommer hos konvertitter, der har søgt og fundet religiøst ståsted i de nye religiøse bevægelser. Lofland og Skonovd opstiller i stedet en matrix med forskelligartede ”motifs” – dvs. grundtemaer, der kan gå forud for en konversion. Temaerne kan være intellektuelle, mystiske, eksperimentelle, følelsesmæssige, en vækkelse eller tvang. Disse temaer bliver hver især beskrevet i kategorierne: Grad af socialt pres, varighed, følelsesmæssig intensitet, følelsesmæssigt indhold og begivenhedsrækken mellem tro og deltagelse i religiøst fællesskab, som det ses i boks 1 (se næste side).

	Intellektuel	Mystik	Eksperimental	Emotionel	Vækkelse	Tvang
Grad af socialt pres	lav eller ingen	ingen eller lille	lav	medium	høj	høj
Varighed	Medium	Kort	lang	lang	kort	lang
Emotionel intensitet	Medium	Høj	lav	medium	høj	høj
Emotionelt indhold	illumination frygt	respekt bekræftelse kærlighed frygt	nysgerrighed	hengivenhed	kærlighed (og frygt)	frygt (og kærlighed)
Rækkefølge af tro - deltagelse	tro først	tro først	deltagelse først	deltagelse først	deltagelse først	deltagelse først

Boks 1. Lofland og Skonovds konversions- motifs (jf. Lofland & Skonovd 1981 samt Wimberley, Hood, Lipsey, Clelland & Hay 1975).

Studiet af de nye religiøse bevægelser var i denne tid det forskningsfelt, hvor langt den største aktivitet samlede sig. Konvertitterne i disse bevægelser havde en selvforståelse, hvor de beskrev sig selv som aktivt søgende, ofte gennem lang tid, og de lignede derved ikke de uventede og pludselige omvendelser, der var fokus på i den klassiske litteratur. Der skulle en ny forståelse til, og sociologen J. Richardson forsøgte (som nævnt indledningsvist) i 1985 at gøre helt op med det ”gamle konversionsparadigme” ved at erklære paradigme-krig i Kuhns forstand: ”... Kuhns basale indsigt er, at videnskab er en politisk proces, og at videnskabsmænd på en måde er politikere, der lobbyer og kæmper for anerkendelsen af deres synspunkter” (Richardson 1985:166).

Richardson kunne i sit eget arbejde blandt især nyreligiøse bevægelser kun finde personer, der definerede sig selv som ”søgende,” inden de meldte sig til bevægelserne. De forlod ofte bevægelserne igen efter et stykke tid, og han fandt studiet af ”de-konversionen” (frafald) lige så interessant som konversionen. Richardson kritiserer den brede, pluralistiske tilgang, som Lofland og Skonovd repræsenterer for at underprioritere, i hvor høj grad konversionsoplevelserne farves af *forskernes* narrativ. Han mener på dette tidspunkt, at forskernes kategoriseringer i sig selv skaber den virkelighed, de forsker i.

Ydermere kritiseres den ”gamle” forskning for latent at indeholde et mekanistisk menneskesyn, som den nye forskning skal befries for. Specielt finder han de psykoanalytiske analyser som fx Christensens provokerende. Desuden finder han i realiteten at alle teorier, der forudsætter en konver-

sionskrise, der ”tvinger” folk ud i en konversion for at kompensere for deres egne problemer for også at være mekanistiske i menneskesynet. Faktisk finder han, at al teori, der har til hensigt at *forudsige*, hvornår en konversion kan finde sted, ipso facto er mekanistisk.

Hovedforskellen på det gamle og det nye paradigme er for Richardson, om konvertitten forstås som ”passiv” eller ”aktiv.” Dette dækker over, at konversion i det nye paradigme er kendetegnet ved:

- 1) konversion foregår gradvist
- 2) det er en rationel snarere end en følelsesmæssig proces
- 3) konvertitten er en aktiv, søgende agent
- 4) det drejer sig om selv-realisering (i humanistisk psykologisk forstand)
- 5) ændring af trosindhold kommer efter ændringen af tros-adfærd
- 6) konversionen er ikke permanent, men kan forekomme flere gange
- 7) den forekommer typisk i tidlig voksenalder
- 8) der er ingen prototypisk konversionsoplevelse

Det ”nye” paradigme virkede samlende for en meget stor og meget beskrivende, religionssociologisk forskningsaktivitet, der oftest baserede sig på deltager-observation som metode, men denne forskning ligger uden for dette kapitels sigte. Der er til gengæld rigelig psykologisk tænkning og forskning i den strid mellem ”pro-kult-” og ”anti-kult-”-grupperinger, der opstod i 1980’erne og 1990’erne. Spørgsmålet om hvad der var det psykologiske ”resultat” af en konversion, blev her centralt. Både negative og positive konsekvenser af konversion havde tidligere været foreslået og eftervist. (jf. fx Wulf 2002). På den negative side kunne konversion associeres med konflikt, krise, følelser af utilstrækkelighed, psykopatologi med videre, mens de positive associationer handlede om personlig kontrol, befrielse for stress, genvunden mening mv. Et kernepunkt i diskussionen om de nye religioner blev spørgsmålet om, hvorvidt det var skadeligt eller gavnligt for mennesker at være medlemmer. Richardson selv engagerer sig i sagerne, og han arbejder i disse spørgsmål og siden hen med rent personligheds-psykologiske metoder og -beskrivelser - noget i modstrid med det konsekvent sociale paradigme, han selv ellers har proklameret. I en oversigtsartikel fra 1995 resumerer han en lang række personlighedspsykologiske fund, som associerer konversion med positivt udbytte for konvertitterne (Richardson 1995). Medlemmer af Jesusbevægelsen ”Shiloh” havde som gruppe vist sig at være personlighedsafvigende med stærke dependente træk, men selve medlemskabet af grup-

pen viste sig at ændre medlemmernes personlighed og adfærd til det bedre - set over tid. I bevægelsen Ananda Marga viste en undersøgelse med det alment anerkendte MMPI-personlighedsmål, at gruppen havde enten normalt eller bedre mentalt helbred end normalbefolkningen (Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch 1996:273-299). Bevægelsen Divine Light Mission repræsenterede basalt en gruppe mennesker med rigtig mange spredte psykologiske problemer, heriblandt høj angst og personlighedsmæssig ustabilitet, men igen var det kendetegnende, at hvis personerne blev i gruppen i længere tid, aftog de psykiske symptomer. Bevægelserne måtte beskrives som terapeutiske og hjælpsomme, og man fandt generelt, at individualistisk og konkurrencepræget adfærd mindskedes.

Særlig opmærksomhed ofredes på Rajnesh-bevægelsen i USA, især blev de dedikerede, der levede sammen i en spirituel, kollektiv samlivsform i Oregon, velundersøgt. I denne gruppe fandt man, at de generelt var bedre uddannede (25% var akademikere), og de tjente flere penge end normalt, de var mere politisk venstredrejede, mere kreative, havde større *life satisfaction*, oplevede mindre stress, oplevede højere social support og havde mindre depression. Bevægelsen blev i 1987 udsat for en pinagtig kriminalsag med landsforvisning af lederen, men selv efter en kriseperiode med omstilling og større sociale og personlige omvæltninger for tilhængerne, fortsatte de samme positive kendetegn med at eksistere blot i lidt mindre målestok.

I Hara Krisna-bevægelsen fandtes en række fælles baggrundsfaktorer: Medlemmerne manglede positive autoritetsfigurer, afviste forældreautoritet, havde oplevet brud i deres opvækstfamilie, og personlighedsmæssigt fandtes de unormalt tvangsprægede (især mændene) - dog ikke på et niveau, der var sygeligt i psykiatrisk forstand. Men igen: I den tid, de var med i bevægelsen, bedredes deres mentale helbred betydeligt, og det mentale helbred i hele gruppen kunne beskrives som normalt eller bedre. Tilhængerne kunne beskrives som "sensitive personer", der var med i bevægelsen, så længe det gav dem noget, og som faldt fra, når der ikke længere var noget personligt udbytte. Richardson konkluderer overordnet, at konversion til de små sekter har en ligeså positiv indvirkning på det mentale helbred som de mere traditionelle religioner, og dem var der udbredt enighed om havde en positiv betydning for det mentale helbred.

Brobygningsforsøg mellem det klassiske og det nye paradigme

Religionspsykologien finder i løbet af 1990'erne atter sine egne ben, og omkring emnet konversion forsøger den aktivt at læge sårene efter "paradig-

me-krigen". Hood et al fremhæver i 1996 i et oversigtskapitel over religionspsykologisk empiri, at selve konversionsbegrebet må ses historisk, og at det i det mindste må adskilles fra *apostase* (frafald fra religion), *de-konversion* (den konverterede forlader trosfællesskabet), *intensifikation* (opvækstreli-gionen får pludselig og ny betydning) *switching* (skift i religiøst fællesskab uden personlighedsændring) og *cycling* (jævnlig, uddramatisk tilbagevenden og frafald omkring religiøst fællesskab) (Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch 1996:273-299). Dernæst beklager Hood et al højlydt den dikotomi- sering af konversionsforskningen, paradigme-krigen har ført med sig. Man behøver "ikke at anse konversion som et enten-eller, baseret på dikotomier som pludselig-gradvis eller passiv-aktiv." - "Og igen, den sociologiske og den socialpsykologiske litteratur har betonet ligeartede anliggender, selv om skrivelserne uheldigvis ofte ikke er krydsrefererede." (Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch 1996:284) De finder desuden som det mest slående faktum ved de nye bevægelser, at de i meget høj grad har bestået af tidligere stof-brugere.

Den psykologiske konversionsforskning får i 1997 atter ny kraft i form af Kenneth Pargaments vellykkede teoretiske begrebsliggørelse af "religiøs coping" – en betegnelse der fra starten anslår den personlige, pragmatiske nytteværdi som væsentligste variabel (Pargament 1997). I 1998 beklager også Pargament og hans kollega Zinnbauer paradigme-krigen, og de foreslår den bilagt ved, at man skelner mellem tre forskelligartede substanser i kon- versionen:

- 1) *Universel konversion*, hvor det hellige, man omvendes mod, kan være fx menneskeheden, naturen eller en udvalgt sag, og hvor man vendes mod større socialt fællesskab og lyst til at hjælpe andre.
- 2) *Religiøs gruppe-konversion*, hvor det hellige består i en religiøs gruppe eller en autoritativ religiøs person.
- 3) *Spirituel konversion*, hvor det hellige er en spirituel kraft, som konver- titten føler sig i særlig kontakt med (Zinnbauer & Pargament 1998).

Kraften behøver ikke, men kan være identificeret som Gud, Kristus, Allah, Buddha etc.

Det er den sidste, den spirituelle konversion, Pargament og Zinnbauer interesserer sig for. I deres teoretiske forarbejde til en empirisk undersøgel- se udarbejder de følgende karakteristika, der skal adskille den spirituelle konversion fra den almindelige, gradvise religiøse udvikling:

1. Spirituel konversionen indebærer en radikal forandring (modsat fx skift i religiøs gruppe)
2. Spirituel konversion følger en periode med høj stress (følelsesmæssig krise)
3. Spirituel konversion involverer en ændring af selvet – personens centrale tanker om sig selv
4. Spirituel konversion korrelerer med et bedre mentalt helbred/velbefindende
5. Spirituel konversion involverer det hellige – og adskiller sig på den måde fra fx skift i ideologi eller politisk indstilling
6. Spirituel konversion involverer en spirituel kraft – defineret som ovenfor

Pargament og Zinnbauer ønsker at efterprøve disse karakteristika ved at undersøge en gruppe collestuderende, og de håber at kunne se klar forskel på tre grupper af studerende:

- De spirituelt konverterede,
- den gruppe, hvis religiøsitet er intensiveret gradvis over en periode
- den gruppe, hvis religiøsitet er uforandret.

Den empiriske efterprøvning lykkedes imidlertid kun delvis. De kunne i materialet godt skelne mellem de spirituelt konverterede og de religiøst uforandrede, men der viste sig ingen forskel mellem de konverterede og dem, der på anden måde var blevet mere religiøse i perioden. For begge disse grupper gjaldt, at de havde følt sig personligt mere utilpas i perioden forud for ændringen, og at de havde *oplevet* (men ikke målbart været udsat for) mere stress. Den forøgede religiøsitet var i begge grupper associeret med, at de studerende havde det meget bedre og bl.a. oplevede større selv-tillid, hvorfor det empirisk også her kunne understøttes, at konversion overordnet set bidrager positivt og ikke negativt til individets bedste. Ligeledes mente forfatterne, at der var belæg for at hævde, at konversion virkelig involverede en radikal forandring af selvet – personens tanker om sig selv og sin rolle tilværelsen.

Der blev også indhentet en del kvalitative data i undersøgelsen, og i artiklens diskussionsafsnit får den manglende forskel mellem de konverterede og de på anden måde religiøst forandrede forfatterne til at reflektere over, hvordan man egentlig opnår empiriske data omkring konversion. De diskuterer, om de, når de spørger folk direkte om termer som "religion",

”konversion” og ”religiøs forandring” overhovedet har fæct svar, der kan sammenstilles. De kvalitative studier viser nemlig tydeligt, at disse termer tilsyneladende betyder helt forskellige ting hos forskellige personer. Zinnbauer og Pargament stiller – måske som artiklens væsentligste bidrag – spørgsmålstegn ved, om man helt overordnet kan registrere konversion ved retrospektiv selvrapportering – altså ved folks egen forståelse af, hvad der er sket.

Et andet forskerhold, der tæller psykologen R. Paloutzian, sociologen J. Richardson (igen!) og teologen L. Rambo, arbejder ligeledes i sen-90’erne med at læge sårene efter paradigmefejden (Paloutzian, Richardson & Rambo 1999). Disse forfattere mener, at det klassiske paradigme handler om konversionsformer, der ses i de ”gamle” religioner (dvs. de facto skift mellem underafdelinger af protestantisk kristendom), mens det nye paradigme handler om konversionsformer relateret til de ”nye” religioner. Deres tværdisciplinære ærinde består i, på basis af litteratur-review, at undersøge på hvilken måde, man kan tale om en *personlighedsforandring* i en religiøs konversion. Det afhænger af, hvad man forstår ved ordet personlighed, kommer de frem til. De *varige* personlighedstræk (Big Five)⁷ synes ikke at ændre sig under konversion, men konversionen kan igangsætte forandrende processer ved personlighedsselementer som livsformål, følelser, attituder og adfærd og i personers selvopfattelse omkring identitet og livsmening. Forfatterne er enige om, at konversion er et kulturelt formlbart fænomen, der ikke foregår i et socialt vakuum, og de mener, at syv stadier af konversion, oprindeligt forslået af Rambo (kontekst, krise, søgen, møde, interaktion, engagement og konsekvenser – behandlet andet sted i nærværende bog) er bedste bud på en ramme til empirisk afprøvning.

Således skulle paradigmefejden tilsyneladende være et overstået kapitel.

Det klassiske paradigme vender tilbage - kampen om det ikke-bevidste

I det oprindelige opgør med det klassiske paradigme slog Richardson som nævnt fast, at det også drejede sig om et opgør med det mekanistiske menneskebillede, som han fandt var fremherskende i psykologien, i hvert fald i psykoanalysen. Ethvert forsøg på at påpege, at en konversion kan ske, uden at personen ønsker det eller kender til det på forhånd, og ethvert forsøg på at forudsige, hvem der senere vil konvertere (uden selv at vide det), måtte betegnes som uønskede under det nye paradigme. Det strider nemlig imod det humanistiske ideal om individets frie valg og ansvar, og dette synspunkt

er helt i tidens toneklang i 1985, hvor paradigmeskiftet blev fremsat, og hvor kampen mod psykoanalysen netop var startet for alvor andre steder i psykologien. Psykoanalysens påstand om det aktivt fungerende ubevidste, hvor mennesket ikke er herre i eget hus, blev i disse år og i tiden frem stærkt problematiseret. Den kognitive psykologi meldte sig som psykoanalysens væsentligste hovedfjende og arvtager og som den dominerende psykologiske retning. Det ubevidste blev afskaffet eller i hvert fald stærkt nedtonet.

Den konsensussøgende, nyere religionspsykologi synes at føje sig fint ind i dette billede, idet den har lagt interessen for de klassiske, pludselige og sjældne konversioner på hylden til fordel for de mere hyppigt forekommende og lettere videnskabeligt håndterbare former. Religionspsykologen David Wulff beklager fra et rent psykologisk synspunkt denne udvikling, som han mener grunder sig i to forhold: For det første er pludselige konversioner et ”enten-eller-fænomen”, der passer dårligt til de skalaer med kontinuerte variable, som de fleste socialvidenskabsfolk (dvs. sociologer og socialpsykologer) foretrækker at arbejde med, men metoden skal jo ikke bestemme standen, hvilket han mener er blevet tilfældet her (Wulff 2002). Man ser og undersøger kun de ting, der kan indfanges med kontinuerte skalaer. For det andet gentager han, hvad Pargament og Zinnbauer har fundet: Man kan overhovedet ikke regne med, at de adspurgte mener det samme, når man spørger til ”konversion”.

Er man faktisk interesseret i de helt ekstraordinære oplevelser, der kendetegnede den klassiske konversion, skal man ikke længere kigge på konversionsforskningen, siger Wulff, men i stedet kigge på den psykologiske forskning omkring mystik-oplevelser. Mens de nutidige konversionsforskere koncentrerer sig om forskellene mellem konvertiternes før- og eftertilstande, glemmer de selve det mystiske element, der netop adskiller før- fra eftertilstanden. Dette særlige ”mærke” fortjener sin egen opmærksomhed, og et studie af mystik-oplevelser kan måske blive for den moderne religionspsykologi, hvad studiet af konversionen var for 100 år siden, skriver han, og han forsvarer dermed det irrationelle element i konversionen, netop dette, at individet alligevel ikke er herre i eget hus, altså det ikke-bevidste.

Wulff er ikke hermed nogen speciel fortaler for de psykoanalytiske indsigter omkring konversion, men de psykoanalytiske vinkler er – for mange måske noget uventet - vendt tilbage med fuld kraft i den helt nutidige konversionsforskning. Den teoretiske energi kommer fra den simple konstatering af, at konvertitter ofte beskriver, at de personligt har det dårligt med sig selv inden konversionen. De er i tvivl, rodløse, og de er ofte følelsesmæssigt ude af balance, som det helt gennemgående er konstateret i stort set alle

undersøgelser. Det er imidlertid ikke tilfældigt, hvem der i ungdommen og i det tidlige voksenliv har det skidt. I 1982 offentliggjorde psykologen Chana Ullman en psykoanalytisk orienteret undersøgelse af, hvilke kognitive og emotionelle forhold, der går forud for en konversion (Ullman 1982). Hun havde fulgt 40 konvertitter fra fire religiøse grupperinger (jødedom, katolsk kirke, Bahai og Hare Krisna), og hun sammenlignede dem med 30 ikke-konverterede medlemmer af jødiske og katolske menigheder. Stik imod den dengang frembrusende ikke-freudianske og kognitive psykologiske bølge, og stik imod det ”nye” konversionsparadigme der udråbtes tre år senere, fandt hun, at det netop *ikke* er de kognitive, men derimod de emotionelle forhold, der vejer tungest i konvertitternes forhistorie, og det drejer sig helt specifikt om følelserne i forholdet til forældrene. Konvertitterne havde meget mere negative opfattelser af deres forældre, og i konvertit-gruppen var opvækstforhold med en helt fraværende far stærkt overrepræsenteret. Konvertitterne berettede om flere traumatiske begivenheder i barndommen, og de beskrev deres barndom og ungdom som ulykkelig. Ydermere angav konvertitterne i højere grad *personligt stress* og i mindre grad en *religiøs søgen* i en 2-års periode inden konversionen.

Psykoanalysens stadige påpegning af det emotionelle og af barndommens betydning for voksenlivet er igennem de senere år blevet solidt påvist gennem den nutidige såkaldte attachment-forskning, der kan ses som en slags empirisk videreudvikling af psykoanalysen. Med attachment-begrebet, der er hentet fra etologien, betoner man, hvordan pattedyr er biologisk disponerede til at knytte stærke bånd mellem mor og barn (attachment), og man undersøger, hvordan kvaliteten af disse tidlige bånd har betydning langt op i voksenalderen (Bowlby 1969). Der skelnes traditionelt mellem tre forskellige slags attachment: Sikker, undgående og ambivalent attachmentstil (Ainsworth, Blehar, Waters & Wall 1978 samt Ainsworth 1985). De to sidste stilarter slås i senere litteratur ofte sammen, således at der kun skelnes mellem sikker og usikker attachment. Der er påvist talrige empiriske sammenhænge mellem barndommens tidlige attachmentform og de senere tætte relationer, eksempelvis parforhold og skilsmisse, en usikker attachmentstil i barndommen forudsiger med stor sikkerhed ægteskabelige problemer og skilsmisser (Cassidy & Shaver 1999).

Sådanne tanker overføres til det religionspsykologiske område og til konversionsforskningen, da psykologerne Kirkpatrick og Shaver i 1990 præsenterer resultaterne af en undersøgelse, hvor de via en annonce i en avis havde spurgt læserne om deres forhold både til forældrene og deres religiøsitet (Kirkpatrick & Shaver 1990). De finder i undersøgelsen, at der blandt

dem, der fortæller om undgåelses-tilknytning i forhold til moderen er flere konvertitter end i andre grupper. På trods af den temmelig diskuterbare datakvalitet⁸ foretages der fire år efter en follow-up-undersøgelse, der, selv om en række detaljer ser anderledes ud, atter bekræfter, at det er de usikkert tilknyttede, der konverterer.⁹ Herfra udvikler Kirkpatrick gennem en række artikler i 1990'erne et større teoretisk apparat om attachment og religion, indeholdende "kompensationshypotesen", der går ud på, at religionen har en kompensatorisk funktion for mennesker, der mangler sikre interpersonelle relationer. Heroverfor står "korrespondance-hypotesen", der går ud på, at religionen for sikkert tilknyttede personer fungerer som en fortsættelse og bekræftelse af den gode relation, de har oplevet med deres forældre.

Den svenske religionspsykolog Pehr Granqvist overtager fra omkring år 2000 såvel teori-dannelse som empirisk efterforskning af attachmentteori-erne. Han arbejder i sine undersøgelser hovedsagelig med svenske studenter, og han både be- og afkræfter Kirkpatricks empiriske fund i et temmelig komplekst mønster med mange - til tider helt modstridende delresultater. Problemerne består især i, at der i det sekulære svenske samfund er rigtig mange trygt tilknyttede, der *ikke* har et gudsforhold, som Kirkpatrick har forudsagt de skulle have ud fra sine amerikanske samples. Granqvist løser problemet ved at reformulere teorien til, hvad han kalder "socialiseret korrespondance-teori", der i sin enkelthed går ud på, at hvis personer er trygt tilknyttede, vil de gentage den religiøsitet, de har erfaringer med fungerer godt for forældrene. Er forældrene troende (som i USA) bliver børnene det også, er forældrene ikke-troende (som i Sverige) bliver børnene det samme. Kirkpatricks oprindelige betoning af det gode gudsforhold som en funktion af tryk tilknytning falder herved bort.

Anderledes heldigt går det med teorierne om religiøs konversion, hvor data i højere grad stemmer overens på tværs af landene, og de følger tilmed de oprindelige fund fra Ullmans 1982-undersøgelse: at konversion i højere grad bygger på emotionelle forhold end på kognitive. Teorien, der nu kaldes "emotional kompensations-teori", går i sine sidste udgaver ud på, at *pludselige* konversioner opstår hos de usikkert tilknyttede, mens konversioner af mere *gradvis* karakter (religiøse ændringer) foregår hos de personer, der er trygt tilknyttede. De pludselige konversioner har først og fremmest deres funktion ved at regulere negative affekter (oplevet stress, angst, skyld mv.) hos de berørte, og religionen fungerer på den måde midlertidigt som et *surrogat* for den manglende, gode forældrekontakt. Den endelige teori kan på skemaform ses i boks 2.

	Teori	Basal religiøs orientering	Konversionstype	Funktion af konversion
Sikker tilknytning	Socialiseret korrespondance teori	Som forældrenes: Theist, atheist, religiøs gruppering mv	Langsom, gradvis	Religiøs vækst, modning
Usikker tilknytning	Surrogat, kompensations-teori	Ikke som forældrenes: Theist, atheist, religiøs gruppering mv	Pludselig, intens	Regulation af krise og ubehagelige affekter

Boks 2. Kirkpatrick/Granqvist model for forholdet mellem attachment, religiøsitet og konversion

I 2004 kan Granqvist fremlægge en meta-analyse af samtlige eksisterende data om attachment og religion på dette tidspunkt, og han kan derved (næsten) komme ud over en række af de metodiske svagheder, der har hængt ved datasættene enkeltvis – heriblandt ringe datakvalitet - og det forhold, at antallet af pludselig konversion er numerisk meget lille – henholdsvis 8 og 19 personer i de første studier, som Kirkpatrick oprindeligt byggede teorierne op ud fra (Granqvist & Kirkpatrick 2003). Granqvist kan i sin meta-analyse komme op på i alt 1464 personer, hvoraf 7% (ca. 100 personer i dette selekterede materiale) har oplevet pludselige konversion.

Meta-analysen bekræfter statistisk signifikant hypotesen om de pludselige konversioner og den usikre attachment, selvom effektstørrelsen, dvs. styrken af den statistiske sammenhæng, kun er lille til medium. Pehr Granqvist påpeger ret store perspektiver af fundet. Han mener at have belyst William James' gamle skelnen mellem den "en-fødte" (umiddelbare) religiøsitet og den "tvefødte" (mere komplicerede) religiøsitet, således at den "tvefødte" (den syge sjæl) skal forstås som den usikkert tilknyttede gruppe. Han mener også at have belyst dilemmaet mellem de to konversionsparadigmer, idet det klassiske paradigme omhandler de usikkert tilknyttedes pludselige religiøse forandringer, mens det nye paradigme handler om de sikkert tilknyttedes langsomme religiøse forandringer.

Ligegyldigt hvordan man vurderer teoriernes status, er det klart, at de utvetydigt handler om det emotionelles dominans over det kognitive på det religiøse område, og at de handler om ting, der sker med individet, uden at individet selv er klar over, hvad der foregår. Begge dele er helt centrale elementer i den psykologiske tænkning, der lå til grund for det klassiske konversionsparadigme, ligesom det indgår i psykoanalysen. Det klassiske paradig

me må siges at være tilbage med kraft, teorier og forskningsvisioner, bortset fra at man ikke længere benytter termen ”det ubevidste” som krumtap.

Attachmentteoriene har kaldt på en del religionspsykologisk debat, både hvad angår det teoretiske og det empiriske. Nærværende forfatter har i en faglig udveksling med Granqvist bl.a. påpeget, at teorierne bygger på ikke-reliable, retrospektive målinger, og at empirien er flettet snævert ind i de protestantisk kristne sammenhænge, som data er opsamlet i, og hvor Gud jo fx kaldes Far i Himlen, samt at en ustabil socialisering i barndommen må formodes at give en ustabil tidlig voksenalder på *alle* områder: politisk, partnermæssigt, socialt og naturligvis også religiøst.¹⁰ Der er intet religionsspecifikt over det.

I teoriernes seneste udviklinger adskiller Kirkpatrick og Granqvist sig fra hinanden. Kirkpatrick forsøger i sin seneste bog *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion* at lægge afstand til sin egen empiri, som han nu mener kun har gyldighed i snævre, protestantiske sammenhænge (Kirkpatrick 2005). Hans projekt er imidlertid blevet langt større, nemlig at indfange det religiøse i ”den helt store fortælling”, hvilket for ham er den evolutionære psykologi, hvor alle psykiske fænomener, (inklusive religiøsitet og konversion) alene kan forstås meningsfuldt i evolutionær sammenhæng. Han mener, sammen med nogle af de nyere ”cognitive science”-folk, at religiøsitet er et ”biprodukt” dvs. en form for evolutionær fejlfunktion af andre kognitive processer, og altså også et biprodukt af attachment-systemet.¹¹ Synspunkterne må betegnes som ren, ontologisk reduktionisme (la Cour 2006).

Granqvist går en helt anden vej. Det centrale religionspsykologiske tidskrift ”*International Journal for the Psychology of Religion*” har givet Granqvists udgave af forholdet mellem konversion og attachment et helt temanummer, og har derved givet attachment-teoriene en banebrydende position i nutidig religionspsykologi. Granqvist forsøger i sin oversigtsartikel i temanummeret at lancere attachment-perspektivet, som det nu kaldes, som hele psykoanalysens arvtager på religionsområdet (Granqvist 2006). Freuds tese om, at religiøsitet er knyttet til det psykologiske forsvars- og beskyttelsessystem er jo eftervist, da konversionsforskningen har vist, at religiøsiteten dæmper stress, skriver han. Attachmentperspektivet repræsenterer samtidig en tilgang, der gør det muligt empirisk at efterprøve de teoretiske udfoldelser, hvilket psykoanalytikerne fejlagtigt alt for sjældent gjorde.

Granqvist får svar på tiltale, dels fra psykoanalytisk hold, hvor Ana-Maria Rizzuto finder det meget indskrænkende kun at se på attachmentsaspekter, når religionspsykologiens objekt er ”hele den religiøse person” (Rizzuto 2006). En mere substantiel kritik gives fra den tidligere nævnte religionspsykolog

David Wulff, der mener, at attachmentteori har udviklet sig til en form for "Darwinistisk fundamentalisme" (hvormed han også adresserer den evolutionære psykologis religionsforklaringer), og han finder, at den store vægt, der i attachment-perspektivet lægges på forsimplende empiri er ude af trit med den mangefacetterede virkelighed (Wulff 2006). Desuden påpeger han en teoretisk kontradiktion omkring konversionsfænomenet: Sikker tilknytning er i teorien defineret ved den basis, hvormed et individ senere er i stand til at gå ud over sig selv, blive nysgerrig på ting, han ikke kender, udforske ting, der er ham fremmede. Når sikker tilknytning i Kirkpatrick's og Granqvist's empiri åbenbart følges ad med religiøs konformitet og trosmæssig forældre-følgagtighed hos disse personer, der netop *ikke* konverterer, er det måske tegn på, at attachment-teorierne ikke er de mest oplagte at anvende her.

Den energiske og velskrivende Granqvist svarer omfangsrigt igen, og den videnskabelige udveksling er langt fra afsluttet (Granqvist 2006). En lang række andre nutidige, religionspsykologiske forfattere har allerede taget attachment-fundene omkring konversion for gode varer og bygger videre på dem, teoretisk, empirisk og i klinisk arbejde.

Det klassiske paradigme med betoningen af det ikke-bevidste, det uventede, det pludselige og det mystisk transformerende er mere nutidig end nogensinde.

Det postmoderne paradigme?

Det "nye" paradigme har bestemt også helt moderne arvtagere, men teorier, der er baseret på deltagerobservation i mindre, religiøse bevægelser, er ikke hovedvinklen mere. Nogle standser op og ser kritisk på egen fortid, andre gør sig umage for at tænke helt nyt.

Blandt dem, der ser kritisk på egen forskningsfortid hører tyskerne Heinz Streib og Barbara Keller (Streib & Keller 2005). De arbejder med forskningsmæssigt at videreudvikle begreberne om de-konversion, der jo var centrale omkring forskningen i de klart definerede, nye religiøse bevægelser, hvor konversionen både kunne beskrives som vejen ind i gruppen og vejen ud af den religiøse gruppe. Tiden har imidlertid ændret sig, og Streib og Keller billedgør – som mange andre også gør det - det nutidige religiøse landskab ved et "spirituelt supermarked", hvor folk frit tager fra de forskellige hylde og sammensætter deres egen religiøse menu fra mange religiøse og ideologiske traditioner. De spørger, om det under disse forhold stadig giver mening at tale om konversion og de-konversion, og de svarer i samme åndedrag: Der findes stadig mange mennesker, der igangsættes i deres videre

søgen netop ved at sætte sig selv i modsætning til en bestemt tradition; de vil fx ikke "mures inde i kristendommen" eller "fanges ind som disciple". Derfor er i det mindste *de-konversion* stadig et væsentligt begreb, der bør udforskes.

Streib og Keller arbejder med religiøs socialisering og fraskriver sig eksplicit den klassiske konversionsforståelse (den ikke-bevidste konvertit), fordi det forekommer så sjældent,¹² og de ønsker at se på konversion og på *de-konversion* som mulighedsgivere for religiøs modning og vækst, og ikke som resultatet af en krise. De mener, at konversionsforskningen med det nye paradigme er kommet ud af "konversion på baggrund af en krise-modellen" og har åbnet op for et bredere spektrum af religiøse orienteringer, idet den forsøger at beskrive den udviklingsmæssige side af sagen. På den anden side må selvsamme forskning kritiseres for: a) stadig at fokusere på bestemte grupper, b) stadig ikke at have gjort kryds-kulturelle studier mulige, c) at have brugt så forskelligartede begreber og undersøgelsesdesigns, at sammenligninger er umulige og d) at der ikke er gjort helhjertede forsøg på at udvikle redskaber til måling af de ting, man interesserer sig for.

Streib og Keller arbejder på grundig, tysk maner og ønsker at opstille et videnskabeligt grundlag for en fremtidig bedre forskning i *de-konversion*. De teoretiske opstillinger er ret omfangsrige, men hovedidéen består i at udfolde forskellige dimensioner, der skal medtænkes i den kommende forskning. Et rids af deres model kan ses i boks 3.

1. Vægtning af specifikke elementer i *de-konversions*processen, herunder
 - a) Oplevelsesdimensionen (fx tab af specifikke religiøse oplevelser)
 - b) Ideologisk dimension (fx intellektuel tvivl)
 - c) Ritualistisk dimension (fx moralsk kritik)
 - d) Konsekvens-dimension (fx emotionel lidelse)
 - e) Langsom tilbagetrækning fra religiøs praksis
2. Type af religiøs gruppe eller organisation
3. Position i den religiøse gruppe
4. Den religiøse socialisation og biografi
5. Hvad den *de-konverterede* faktisk gør
6. Den religiøse stil i *de-konversionen*, herunder
 - a) Instrumental-reciprok stil (fx en anden, ny fortolkning af bibelcitater)
 - b) Gensidig *de-konversion* (fx såvel person som gruppe mister interessen)
 - c) Individuativ-systemisk (fx et personligt opgør med tros-grundlaget i gruppen)

Boks 3. Streib og Kellers (2004) model for forskningsdimensioner i studiet af *de-konversion*

Andre grupper af arvtagere af det ”nye” paradigme ønsker i lyset af ændringerne af det religiøse landskab i stedet at tænke området igennem på en helt ny måde. De tager de generelle sociologiske teorier om det (post)moderne samfund alvorligt, og de forsøger teoretisk at indfange den nye, mere fritflydende, individuelt baserede spiritualitet. I deres nye teoretiske forståelse placerer de konversion som en mindre undergruppe af større begreber som ”spirituel transformation” og ”forandringer i menings-systemet”. Det, der skal studeres i en konversion er *forandringer i personens meningssystem*, siger de.

En af disse nyfortolkere af konversionen er førnævnte Raymond Paloutzian, der i et nutidigt oversigtskapitel (Paloutzian 2005) starter med at slå en række præmisser fast: For overhovedet at kunne tale om konversion må man stadig orientere sig i *tid*, hvor der kan defineres et klart *før* og *efter*, ellers bliver det meningsløst. Men derudover må man i øget omfang arbejde med *grader* af forandring: Fra de små, delvise og for andre måske helt usynlige forandringer, og til de helt store ændringer, hvor der måles forandringer i ”selvopfattelse og identitet, livsformål, attituder og værdier, mål, følsomheder, ultimative anliggender og adfærd.” (Paloutzian 2005:334 (forfatterens oversættelse)). Den hidtidige konversionsforskning har fokuseret alene på konversion som *total og abrupt*, mens sandheden er, at langt det meste foregår *partielt og i grader* (Paloutzian 2005:339). Dette gælder både forskningen omkring personlighed og konversion (det klassiske) og gruppeindflydelse og konversion (det nye), mener Paloutzian.

Arbejdet med de nye og meget bredere begreber bliver for en udenforstående let lovlig vidtfavnende. I stedet for konversion/de-konversion, der dog angiver en retning i ændringerne, teoretiseres nu over ”forandringerne i meningsystemet”, og de kan gå alle veje: Fra ingen religion og til en religion, fra en religion til en anden religion, fra lav tilknytning til religion til høj tilknytning, fra høj tilknytning til lav tilknytning og endelig fra en religion til ingen religion. Det centrale ved den ”spirituelle forandring” er, at den sker i den del af personen, der giver *ultimativ mening* for den enkelte. Faktisk behøver der slet ikke være involveret en religion, det kan dreje sig om forandringer i værdier, livsmål, højere formål eller andet (Park 2005a).

Sammenhængen mellem krise og konversion formuleres i det nye begrebsapparat som en ”forudgående diskrepans”, dvs. en tvivl eller et pres. Der nævnes som eksempler, at det kan dreje sig om forskelle mellem, hvad man ser ske, og hvad man synes burde ske (kognitiv dissonans-teori), eller det kan dreje sig om intellektuelle udfordringer fra naturvidenskaben, om hykleri blandt ”præsteskab” eller om en specifik begivenhed, fx en personkontrovers.

Paloutzians definitioner af hvilke komponenter der indgår i en persons meningsssystem, og hvilke videnskabelige metoder og beskrivelser der lægges op til, er nok det mest udfordrende for den traditionelt orienterede konversionstænker. Listen ser således ud:

1. Attituder og overbevisninger

Man må i konversionsforskningen studere disse i overensstemmelse med, hvordan man ellers gør, dvs. indhente viden fra reklameindustrien, fra sundhedskampanjer og fra erfaringer med fx politisk overtalelse. Dette er i øvrigt en kendt socialpsykologisk disciplin, der fx arbejder med effekten af *perifer kontra central routing* af de budskaber, man ønsker at påvirke andre med.

2. Værdier og værdiændringer

Man må knytte an til værdi-forskningen (som vi herhjemme fx har set i forbindelse med værdiundersøgelserne jf. Gundelach 2002) og til lykke-forskningen, der også er en traditionel socialpsykologisk disciplin, bl.a. varetaget af religionspsykologen Argyle (Hills & Argyle 1998).

3. Mål og mål-reformuleringer

Folk forandrer meget tit *vaner* i forbindelse med konversion – de holder fx op med at ryge eller drikker mindre alkohol, og man har set problemadfærd ophøre i forbindelse med konversion. Men også forhold som sansen for *altruisme* kan forandres og hører til i denne kategori, der må studeres for sig.

4. Overordnet livsformål

Dagligdags ting som at vaske tøj og lave mad kan helt skifte perspektiv og blive meningsfulde i sig selv, hvis de bliver udført i lyset af et højere mål af en slags. Det er kendt fra litteraturen, at konvertitter ofte netop oplever en øget fornemmelse af formål i livet.

5. Selv-definitioner

Dette er det hidtil mest studerede område af konversionerne. Forskningen i selvopfattelse, oplevelse af stressniveau, fornemmelse af større personlig kompetence og større sans for spirituel oplevelse falder i denne kategori, der stort set dækker den hidtidige, almindelige psykologiske konversionsforskning. Kategorien indeholder desuden forskellige mål for selv-funktion og almindeligt velbefindende.

6. *Ultimative anliggender*

Denne kategori er nok den, individet har sværest ved at ændre på, og ændringer forekommer ikke hyppigt. Det vil ofte blive anset som noget ekstremt, hvis der sker forandringer her, men kristne, der i en kristen sammenhæng konverterer til islam, kunne studeres i denne kategori.

Paloutzian finder hele begrebsrammen omkring meningssystemer meget lovende for den fremtidige forskning i konversion, og han finder det især vigtigt at forske i, hvorvidt de opstillede komponenter er sideordnede, eller om nogle er overordnede andre.

Afslutningsvis skal nævnes en større gruppe forskere løst grupperet omkring psykologen Israela Silberman. Hun har redigeret et fyldigt tema-nummer om religion set som meningssystem i det alment socialvidenskabelige tidsskrift *Journal of Social Issues* (Silberman 2005a), og hun skriver i en oversigtsartikel om temanummeret, at religion placerer sig som et ganske unikt meningssystem mellem andre, idet dets rækkevidde er enestående (Silberman 2005b). Intet andet meningssystem kan som religionen 1) relatere til det højere princip/kraft/aspekt, 2) tilbyde mening til historien fra dag ét og til uendeligheden, 3) tilbyde mening til hvert aspekt af menneskelivet fra fødsel til død og efter, 4) tilbyde svar til de dybeste spørgsmål, 5) tilbyde svar, der giver håb og betydning, men til andre tider også svar, der giver besvær og belastning. Religion har som ingen andre meningssystemer afgørende betydning for folks individuelle og sociale velbefindende, hvilket er eftervist empirisk i forskningen omkring religion og helbred, argumenterer hun.

Dette synspunkt har som konsekvens, at konversion bliver defineret som *en hensigtsmæssig ændring af meningssystemet under stress og krise*, og begrebet bliver derved en underafdeling og videreudvikling af Pargaments terminologi omkring religiøs coping (Park 2005b). Set under denne brede vinkel kan det dog også med god ret anføres, at konversionsbegrebet på mange måder helt skifter karakter og mister sin egenart.

Afslutning

Konversionsforskningens enemærke: Religiøse forandringer i eller efter en periode med stress, tvivl og krise, er netop det særkende, der med de nye udviklinger af det ”nye” paradigme trues med opløsning i andre videnskabelige forståelser og terminologier. Det socialpsykologiske meningssystembegreb og de personlighedspsykologiske copingbegreber er to sådanne ter-

minologier og tænke måder, der med bredere begreber og mere omfattende teorier naturligt tegner udviklingen af det ”nye” paradigme. Hvorvidt skiftet til nye begreber og teorier viser sig at være konstruktive for konversionsforskningen eller det modsatte, må tiden vise, teorierne er endnu forholdsvis løst udformede.

Udviklingen af det ”klassiske” paradigme synes til gengæld at befinde sig på samme spor, som det hele tiden har været, tilmed stærkere og bedre videnskabeligt begrundet end før. Problemerne heri er også de samme som førhen: a) Det klassiske paradigmes videnskabeliggørelse fører let til et mekanistisk menneskesyn, hvor personer er ”forudprogrammeret” enten socialt eller følelsesmæssigt. b) Rigtig mange forskere vil til enhver tid bekæmpe påstanden om, at mennesket har en aktiv og selvstændigt fungerende underbevidsthed.

Tilbage står det, der oprindeligt var det fascinerende ved konversionsfænomenerne i psykologisk videnskabelig henseende, nemlig at personer nogle gange kan ændre sig meget kraftigt på kort tid og selv føler sig forvandlede heraf. Hvor er det spørgsmål blevet af? Man fristes til at være enig med David Wulff, når han ønsker at føre opmærksomheden fra moderne konversionsforskning og hen på studiet af *exceptionelle oplevelser* – hvortil han som nævnt regner mystik-oplevelserne (Wulff 2002:66-68). De er i de mildere former ganske udbredte, skriver han, de tilhører ikke nogen specifik religion eller tradition, og mange mener, at mystik-oplevelse er det centrale omdrejningspunkt i al religion. Desuden er de associeret med positivt mentalt helbred på befolkningsniveau, og de er associeret med mere moden personlighedsudvikling. De egner sig på mange måder til et *egentlig psykologisk studie*.

Så mens religionsvidenskaberne, sociologien og teologien tager sig af beskrivelse og udforskning af religiøse grupperinger og sociale pres og religiøse narrativer og meningssystemer, kunne psykologien måske have glæde af at genfinde sin oprindelige fascination i studiet af selve den udløsende oplevelse: Der, hvor *dørvogteren falder i afmagt*, og *villigheden til at være til* opstår, som William James smukt formulerede det dengang.

Abstract

Conversion, the Psychological Perspective: Classic and New – and Classic again

Conversion was a major psychological topic for the first academic psychologist in the decades around 1900, and they contributed with the “classic”

view of conversion mainly understood as a sudden personality change of great importance for the individual. This perspective dominated until the 1960s, ending with psychoanalytic, reductionistic theories of conversion. During the 1980s the classic view was challenged by the attitudes of social psychologists, who mainly understood conversion as a benign interaction between the individual and different social groups. The beneficial effects on the individual were underscored.

After 2000 the social psychologist perspective has concentrated on the new concepts of religion as a general meaning system, and conversion is now understood as changes in any meaning system. Conversion as a specific phenomenon seems to dissolve. The classic view on conversion has reappeared, now strongly represented by attachment theory, claiming paternal emotional insecurity as a basic element in sudden conversions.

A renewed psychological interest in the exceptional conversion experiences themselves (mystical experience), making a clear turning point for some, is recommended.

Noter

- 1 Ordene "konversion" og "omvendelse" bruges synonymt i dette kapitel.
- 2 Det er ud fra en nutidig forståelse af det ubevidste et spørgsmål, der aldrig ville kunne svares korrekt på. Den slags overvejelser tyngede tilsyneladende ikke i 1899.
- 3 James' særlige interesse i denne type konversion skyldes til dels hans forudgående teoretiseringer, hvor han har beskrevet "den syge sjæl" (den tvefødt), der kendetegnes ved at sidde ide-mæssigt fast og som ikke umiddelbart er i stand til at komme overens med *det onde* i verden. Men interessen skyldes også James' fænomenologiske metode, hvor han arbejder ud fra, at det er ved en indgående beskrivelse af oplevelserne hos de tydeligste tilfælde af et psykologisk fænomen, at man bliver i stand til at forstå det samme fænomen i alle dets mindre og mildere fremtrædelser. Således er det James' metode i detaljer at beskrive og forstå de meget udprægede (ofte pludselige) konversioner og se det generelle heri.
- 4 Tænk fx over lyden af ord som "analfikseret personligheds karakter" eller "oral-sadistisk tilfredsstillelse" som betegnelser for fx at være fri-mærkesamler og at kunne lide, at popkorn knaser, når man spiser dem.
- 5 Egen oversættelse.

- 6 Homoseksualitet var en psykiatrisk diagnose helt frem til 1994.
- 7 Den nyere personlighedspsykologi arbejder med personlighedstræk, hvor især fem af dem er fundet stabile over store livsperioder og kaldes ”Big Five”: Åbenhed, samvittighedsfuldhed, venlighed, udadvendthed og bekymrethed. For en religionspsykologisk vinkling, jf. fx McCrae (1999).
- 8 For en egentlig gennemgang og kritik af attachment-teoriernes empiriske grundlag jf. la Cour (2003).
- 9 Data indeholder nu blandt andet kun kvinder.
- 10 Udvekslingen består af følgende artikler: la Cour (2003), Granqvist (2005) og la Cour (2004).
- 11 Som fx Boyer (2001).
- 12 De refererer her til en meget kendt undersøgelse fra 1997 af 4000 amerikanske collegestuderter, hvor kun 24 personer, der kom fra en ikke-troende familie og blev troende, og kun 46 personer fra troende familier var blevet ikke-troende: Altemeyer & Hunsberger (1997).

Litteratur

- Ainsworth, M. D. S., M. C. Blehar, E. Waters & S. Wall 1978: *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*, Hillsdale, NJ, Erlbaum.
- Ainsworth, M. D. S. 1985: ”Attachments across the Life Span”, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 61:792-812.
- Altemeyer B. & B. Hunsberger 1997: *Amazing Conversions. Why some turn to faith and others abandon religion*. New York: Prometheus Books.
- Arendt, Rudolph 1983: *Tænkning og tro: religionsfilosofi – dogmatik – etik*, København, Gads Forlag (3. udg.).
- Argyle, M. 2000: *Psychology and Religion. An Introduction*, London and New York, Routledge.
- Beckford, James A.1978: ”Accounting for conversion”, *British Journal of Sociology*, 29:249-262.
- Boyer P. 2001: *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books.
- Bowlby, J. 1969: *Attachment and loss: Vol. 1., Attachment*. New York, Basic Books.

- Cassidy, J., & P. R. Shaver (eds.) 1999: *Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Applications*, New York & London, Guilford.
- Christensen, C. W. 1963: "Religious Conversion", *Archives of General Psychiatry*, 9:207-216.
- Clarke, Elliot T. 1929: *The Psychology of Religious Awakening*, New York, Macmillan.
- Geels, A. 2001: *Introduktion til religionspsykologi. Det religiøse menneske*, København, Gads forlag.
- Granqvist, P. & B. Hagekull 1999: "Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38:254-73.
- Granqvist, P. & L. A. Kirkpatrick 2003: "Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-analysis", *The International Journal for the Psychology of Religion*. 14:223-250.
- Granqvist, P. 2005: "Tryggare kan ingen vara. Et svar til Peter la Cours kritik av anknytning och religiøsitet", *Psyke og Logos*, 25:379-391.
- Granqvist, P. 2006: "On the relation between secular and divine relationships: An emerging attachment perspective and a critique of the "depth" approaches", *International-Journal-for-the-Psychology-of-Religion*, 16:1-18.
- Gundelach, P. 2002: *Danskernes værdier 1981-1999*, København, Hans Reitzel.
- Hergenhahn, B. R. 1997 (3. udg.): *An Introduction to the History of Psychology*, London.
- Hills, P. & M. Argyle 1998: "Musical and religious experiences and their relationship to happiness", *Personality and Individual Differences*, 25:91-102.
- Hood, R.W., B. Spilka, B. Hunsberger & R. Gorsuch 1996: *Conversion. The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York, Guilford.
- James, William 1888: *William James: Writings 1902-1910*, New York.
- Kirkpatrick, L. A. & P. R. Shaver 1990: "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29:315-34.
- Kirkpatrick, L.A. 2005: *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York, Guilford.
- la Cour, P. 2003: "Religion og attachment: en kritisk oversigt over teorier og empiriske fund", *Psyke og Logos*, 24:759-77.
- la Cour, P. 2004: "Religiøsitet: Symptom eller ressource?", *Psyke og Logos*, 25:392-395.

- la Cour, P. 2006: "Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion", *International-Journal-for-the-Psychology-of-Religion*, 16:145-146.
- Lofland, J. & N. Skonovd 1981: "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20:373-385.
- McCrae, R. R. 1999: "Mainstream Personality Psychology and the Study of Religion", *Journal of Psychology*, 67:1209-1218.
- Paloutzian, R. F., J. T. Richardson & L. R. Rambo 1999: "Religious Conversion and Personality Change", *Journal of Personality*, 67:1047-1079.
- Paloutzian R. F. 2005: "Religious Conversion and Spiritual Transformation. A Meaning-System Analysis", i: Paloutzian R.F. & C. L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York, Guilford: 331-347.
- Pargament, Kenneth I. 1997: *The Psychology of Religion and Coping*, New York & London, Guilford.
- Park, C. L. 2005a: "Religion and Meaning", i: Paloutzian R.F. & C. L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: 295-315.
- Park C. L. 2005b: "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", *Journal of Social Issues*, 61:707-729.
- Pratt, J. B. 1921: *The Religious Consciousness. A Psychological Study*, New York, Macmillan.
- Richardson, James T. 1985: "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24:163-79.
- Richardson, James T. 1995: "Clinical and Personality Assessment of Participants in New Religions", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5:145-170.
- Rizzuto A. M. 2006: "Commentary: Discussion of Granqvist's article "On the relation between secular and divine relationships: An emerging attachment perspective and a critique of the 'depth' approaches"", *International-Journal-for-the-Psychology-of-Religion*, 16:19-28.
- Rorschach, H. 1927: "Zwei schweizerische Sektenstifter", *Imago* :395-441.
- Streib, H & B. Keller 2005: "The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research", *Archive for the Psychology of Religion*, 26:181-200.
- Silberman I. 2005a: "Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium", *Journal of Social Issues*, 61.
- Silberman I. 2005b: "Religion as a Meaning-system: Implications for

- Individual and Societal Well-Being”, *Psychology of Religion Newsletter American Psychological Association Division 36*, 30:1-9.
- Starbuck E. D. 1911: *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, New York, The Walter Scott Publishing Co., Ltd. (Første udgave i 1899).
- Zinnbauer, Brian J. & Kenneth I. Pargament 1998: “Spiritual conversion: A study of religious change among college students”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37:161-180.
- Ullman, C. 1982: “Cognitive and emotional antecedents of religious conversion”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 43:183-192.
- Wimberley, R. C., T. C. Hood, C. M. Lipsey, D. Clelland & M. Hay 1975: “Conversion in a Billy Graham Crusade: Spontaneous Event or Ritual Performance?”, *Sociological Quarterly*, 16:162-170.
- Wulff, D. M. 2002: “A Century of Conversion in American Psychology of Religion”, i: Henning, C. & E. Nestler (eds.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt am Main, Lang: 43-74.
- Wulff D. M. 2006: “Commentary: How attached should we be to attachment theory?”, *International-Journal-for-the-Psychology-of-Religion*, 16:29-36.