



## Ph.d.-afhandling

Peter la Cour

# Elementer til en moderne, dansk religionspsykologi



Afleveret den: 15/01/09

Religionspsykologisk afhandling

# Elementer til en moderne, dansk religionspsykologi

Peter la Cour

Kontaktadresse:

Peter la Cour

Christiansø

3760 Gudhjem

Mail: [peterlacour@mail.dk](mailto:peterlacour@mail.dk)

## Indhold

Dansk resume .....	4
English summary.....	5
Forord.....	6
Artiklernes tilblivelse (i kronologisk orden efter udgivelsesdato).....	6
ELEMENTER TIL EN MODERNE, DANSK RELIGIONSPSYKOLOGI.....	17
Tema 1. Religionspsykologi og videnskabelighed.....	17
Tema 2. Personlighedsorienteret religionspsykologi.....	20
Tema 3. Religion og sundhed .....	24
Fremtidige udfordringer for en moderne, dansk religionspsykologi .....	31

I afhandlingen indgår derefter følgende peer-reviewed artikler og videnskabeligt redigerede bogkapitler:

### ***Religionspsykologi og videnskabelighed (2 arbejder)***

1. **"På frugterne skal I kende det – ikke på rødderne". Kort om religionspsykologiens historie.** Psyke og Logos nr 2, 2007, s 649-674
2. **"Jagten efter punkt nul, hvorfra verden kan beskrives. Om god og dårlig psykologisk videnskab med eksempler fra religionspsykologien"** Psyke og Logos nr 1, 2008, s191-213

### ***Personlighedsorienteret religionspsykologi (4 arbejder)***

3. **"Malum exclusum - malum inclusum. To væsensforskellige forhold til det onde"** Psyke og Logos, 2003, 24, 48-71
4. **"Religion og attachment: En kritisk oversigt over teorier og empiriske fund"** Psyke og Logos, 2003, 24, 759-77
5. **"Konversion psykologisk set - klassisk og moderne - og klassisk igen"** Kapitel i *Dansk Konversionsforskning*. Redaktion: Mogens Mogensen og John Damsager. Forlaget Univers 2007, s 194 - 224
6. **"Religiøs modenhed set i forhold til tid og sundhed"** Psyke og Logos, 2005, 26, 523-542

### ***Religion og sundhed (4 arbejder)***

7. **"Religion and survival in a secular region. A twenty year follow-up of 734 Danish adults born in 1914"** Peter la Cour, Kirsten Avlund og Kirsten Schultz Larsen. *Social Science and Medicine* 2006, 62, 1, 157-164

**8. "Danskernes Gud i krise"** Kapitel i bogen *Gudstro i Danmark*. Redaktører: Morten Højgaard og Hans Raun Iversen. Forlaget Anis. 2005

**9. "Danske patienter intensiverer eksistentielle tanker og religiøst liv"** Nadja Ausker, Peter la Cour, Christian Busch, Henning Nabe Nielsen, Lotte Petersen. Ugeskrift for Læger 2008, 170/21 s. 1828-33

**10. "Existential and religious issues when admitted to hospital in a secular society: Patterns of change"** Mental Health, Religion & Culture 2008, vol 11, s 769-782

**Danske resumeer af de enkelte, indgåede arbejder**

**English abstracts of the separate, included papers**

## Dansk resume

Afhandlingen omfatter ti religionspsykologiske arbejder, udgivet i perioden 2003-2008.

Formålet med afhandlingen er at danne en faglig ramme til en nutidig, dansk religionspsykologi. De medgående artikler er opdelt i tre undergrupper: 1) Religionspsykologi og videnskabelighed, 2) Personlighedsorienteret religionspsykologi og 3) Religion og sundhed.

I den indledende gennemgang af arbejderne fokuseres der på 1) en række faglige karakteristika, som må kendetegne en moderne, dansk vinkel på religionspsykologien. Blandt disse karakteristika hører, at der et væsentligt indslag af forskning bør være udført med kvalitative forskningsmetoder, som vi i Danmark har særlige forudsætninger for. Dernæst må forskningen (og undervisningen) udføres med stor opmærksomhed omkring forskningens tid og sted - dens kontekst.

2) Omkring en moderne, dansk personlighedsorienteret religionspsykologi argumenteres der for, at den skal være kritisk tænkende og forholde sig bevidst til den senmoderne danske virkelighed, hvor meningsdannende strukturer sjældent er religiøse i den traditionelle forstand af ordet.

3) Under grupperingen om religion og sundhed argumenteres der for, at individers "eksistentielle helbred" som helhed bliver defineret som det studerede område i en dansk (evt. nordisk) sammenhæng. Der reflekteres kritisk over, at der ikke blot arbejdes med oversættelser af de amerikanske forståelser af begrebet "religiøs coping". Yderligere argumenteres for, at området generelt studeres tværvideenskabeligt, idet der på de kliniske områder af feltet er fælles interesser med flere andre professioner i sundhedssektoren.

Endelig peges der på en række metodemæssige, teoretiske, kliniske og tværvideenskabelige udfordringer, der kendetegner den helt aktuelle situation for religionspsykologien i Danmark.

Resumeer af de enkelte indgåede arbejder kan samlet findes sidst i afhandlingen.

## **English summary**

The thesis comprises ten papers on psychology of religion, published between 2003 and 2008.

The purpose is to provide elements of an academic frame for a modern, Danish psychology of religion. The included papers are divided in three sections: 1) Psychology of religion and academic tradition, 2) Personality oriented psychology of religion, and 3) Religion and health.

The common introduction to the papers focuses on a number of specific features that may characterize a special modern, Danish perspective on the psychology of religion. Among these are that an essential portion of research is conducted with qualitative research methods and that research and teaching is carried out with great awareness on the time and place of research – the context. On the modern, personality oriented psychology of religion it is argued that it should be marked by critical academic thought and be conscious of the late modern, Danish reality, where individual meaning systems rarely are religious in the more traditional sense of the word.

On religion and health it is argued that “existential health” as such is taken as the subject of study in the Danish (maybe Nordic) area. Some critical remarks are made on not to do a thoughtless Danish “translation” of the American understandings of “religious coping”. Furthermore it is argued to keep the topic of study as a cross disciplinary area, because the clinical applications of the knowledge have relevance for many health professionals.

Finally are listed a number of methodological, theoretical, clinical and cross disciplinary challenges for the current Danish field of psychology of religion.

Abstracts of the particular papers can be found at the ending part of this thesis.

## **Forord**

Nogle gange kommer ting sent. Denne afhandling afleveres i forsøget på at erhverve en dansk akademisk grad i emnet religionspsykologi. Afleveringen af afhandlingen er i sig selv en del af dens formål, nemlig en bestræbelse for at genetablere religionspsykologien som lødig akademisk disciplin i det danske videnskabelige psykologiske landskab. Dette har også været en stor del af de medinddragne artiklers delformål, det rent pædagogiske og studierelevante i fremstillingen af emnerne.

I det følgende gives to temmelig forskellige historier om denne afhandling – den første, der udtrykker det virkelige liv med alle dets trakasserier og personlige op- og nedture, og den anden, der udtrykker den erkendelsesmæssige side af sagen, der næsten slet ikke følger den første. Dette forhold alene giver måske stof til akademisk eftertanke.

### **Artiklernes tilblivelse (i kronologisk orden efter udgivelsesdato)**

Som psykologstuderende i årene efter studenteroprøret (1972-80) var religionspsykologi ikke noget, der blev nævnt, endstige introduceret via psykologistudiet. Det var heller ikke noget, man kendte til eller beskæftigede sig med i de klinisk psykologiske faglige miljøer, mit arbejdsliv derefter bød på. I 1970erne og 1980erne var det som om, der var en udtalt fælles forståelse for, at religion var noget, der ville forsvinde af sig selv. Enten ville rationaliteten og den sunde fornuft tage over og afløse den helt igennem ufornuftige religiøsitet, eller også ville religion bare sygne hen og dø som en del af den kultur, der døde med vores bedsteforældre. Man kerede sig ikke om religion, hvis man da ikke anså religion som en decideret fjende, en borgerlig, bagstræberisk kraft. Begavede og uddannede, moderne mennesker var ikke religiøse.

Det skulle vise sig at være forkert.

Som psykologistuderende dengang gik man stille med sin interesse for religiøsitet. Der var tilsyneladende ikke mange andre, der syntes, at det overlappende område mellem psykologi og religion var dybt fascinerende og lokkede med fremtidige faglige indsigter. Men sådan syntes jeg – uden at kende det mindste til akademiske belæg for en sådan påstand. Det lignede, og var nok også mest en fiks ide.

Interessen førte imidlertid til, at jeg efter en psykologisk kandidateksamen gik i gang med nogle

strukturerede teologiske studier i de klassiske kristne teologiske discipliner: eksegesi, dogmatik og kirkehistorie.<sup>1</sup>

Efter de teologiske studier fulgte en lang erhvervs-periode (1985-1994) i den kliniske psykologis regi under voksenpsykiatrien i Københavnsområdet (Rigshospitalet, Skt Hans Hospital og Hvidovre Hospitals psykiatriske afdelinger). Den faglige indstilling til det religiøse i psykiatrien dengang må beskrives som åbenlyst fjendtlig. Religiøse tanker, følelser og forestillinger hos patienterne blev i starten af 1990'erne mest af alt opfattet som skizofreniforme træk, og artikuleret religiøsitet blev med omhu noteret og kategoriseret i symptomlisten i journalerne af såvel psykiatere som af psykologer. Dette var en personlig erfaring, men den er efterhånden også godt dokumenteret internationalt, se fx (Curlin et al., 2007; Connelly & Light, 2003; Koenig et al., 2001; Foskett et al., 2004). Det er nok forkert at sige, at det religiøse ikke var til stede i den kliniske litteratur, som man læste på det tidspunkt. Den altdominerende freudianske tilgang til psykoterapi var på mange måder meget klar i mælet i sin kobling af det religiøse og det infantile. Skulle det religiøse tages alvorligt og for pålydende, måtte man ud på psykologiens yderfløje og læse enten i ældre litteratur som fx Jung eller mere nutidig, men meget kontroversiel psykologi som fx Stanislav Grof.

Det blev derfor et fuldstændigt vendepunkt, da jeg stødte på William James: *Religiøse erfaringer* (James, 1902/1963) hos en antikvar i 1994. Jeg havde hørt og læst om denne bog flere gange, men aldrig før stødt på et eksemplar af den. James viste sig at være magisk læsning. Der var ikke læst mange sider, før jeg ikke længere følte mig fagligt alene med min fikse ide. Da jeg var færdig med bogen, havde jeg en fornemmelse af endelig at være kommet helt hjem i faglig forstand. Sådan virker James på rigtig mange, har jeg senere erfaret, og sådan virker han endnu på mig; bogen tages ofte frem og mit fyldige noteapparat og lange passager genlæses med fryd over det evindeligt igangsættende, der findes i James' sprogbehandling og hans bestandigt skiftende luner og analyser.

Overbevist om, at de vises sten hermed var fundet, skrev jeg nogle begejstrede småartikler til både et psykiatrisk og et teologisk tidsskrift, der også pænt trykkede sagerne (la Cour, 1995; la Cour, 1996). Til min store overraskelse skete der imidlertid intet ved det. Verden så ud nøjagtig som før.

---

1 Studierne afsluttedes med en eksamen efter folkekirkens såkaldte §2-ordning fra 1902, hvor akademikere med anden faglig baggrund end teologi kunne indstille sig til eksamination og derefter erhverve sig ret til at søge præsteembede i Folkekirken. Men heller ikke under de teologiske studier indgik termen eller emnekredsen religionspsykologi på noget tidspunkt i stoffet. Psykologi og teologi var på det tidspunkt akademisk set fuldstændigt adskilte verdener.



Jeg havde på det tidspunkt (1994) forladt psykiatrien og var blevet ansat som højskolelærer med fagene psykologi og religion som emneområde. Men ikke engang de ellers meget tålmodige højskolelever synes at kunne se nogen speciel faglig åbenbaring i religionspsykologien. De ville hellere høre psykologisk og religionsvidenskabeligt standardstof om de psykiske sygdomme og om sekter som scientology osv. Noget, man kiggede på udefra. William James fangede dem slet ikke. Min faglige fikse ide viste sig imidlertid lidt uventet at have medvind i visse, måske lidt perifere forsamlinger, ofte bestående af ældre personer. Min interesse fastholdtes blandt andet via afholdelse af nogle få foredrag så besynderlige steder som til eftermiddagsmøder arrangeret i unitarernes kirke på Østerbrogade, og et enkelt foredrag om William James i Religionshistorisk Forening under religionsvidenskab på KU (arrangeret af lektor Mikael Rothstein) gav interessen et anstrøg af akademisk ånd. Men jeg fik stadig cementeret indtrykket af, at religionspsykologi blev anset som en historisk disciplin, der var uddød for ca 50 år siden. Den havde ingen relevans for nutiden.

Ved min universitetsansættelse som sundhedspsykolog ved Det Sundhedsfaglige Fakultet i 1999 fik jeg atter mulighed for faglig fordybelse som en del af det daglige arbejde. Heller ikke her stod der imidlertid religionspsykologi på den faglige dagsorden på noget tidspunkt, men ved hyppig brug af internettet til litteratursøgning, hvilket stadig var relativt nyt på det tidspunkt, blev det for første gang klart for mig, at der i Amerika fandtes såvel en forening som et tidsskrift, der alene var helliget religionspsykologien. Nogle eksemplarer af tidsskriftet *The International Journal for the Psychology of Religion* blev fremskaffet og studeret intenst som en slags faglig sidegesjæft, men vigtigst for mig var, at jeg fik købt og med største interesse læst professor David Wulffs monumentale: *Psychology of Religion. Classic and Contemporary* (Wulff, 1997). Det havde stadig intet med den sundhedspsykologiske ansættelse at gøre, men det optog mig meget. Jeg fik opfattelsen af, at den religionspsykologiske tradition faktisk ikke var helt død, men trivedes som en del af den helt særlige amerikanske psykologi i et land, hvor religion har en helt anden status end i Danmark. Men der var simpelthen nogle personer, der delte interessen for William James. Og der var nogle, som havde lavet en meget omfangsrig hjemmeside om ham med biografi, noter, billeder, og links til hele hans produktion. (<http://www.des.emory.edu/mfp/james.html>).

Min kollega og gode ven Bo Møhl kendte til min passion for James og opfordrede mig til at holde oplæg ved en konference og til at skrive i *Psyke og Logos'* temanummer om *Det onde*, hvilket er den tidsmæssigt første artikel, der er medtaget i denne afhandling (la Cour, 2003a). James fylder en del i artiklen.

I det tidlige forår 2003 fandt jeg på nettet en indkaldelse til en konference i anledning af 100-året for udgivelsen af William James' hovedværk, som andre end mig åbenbart værdsatte så højt, at 100-året måtte markeres. Konferencen blev mod forventning ikke holdt i USA, men derimod i Amsterdam. Jeg tog dertil, og efter at have hørt key-note-foredragene af (igen) amerikaneren David Wulff og af den belgiske professor Dirk Hutsebaut var der ingen vej tilbage. Den eneste mulige erkendelse stod lysende klar: Religionspsykologien lever og har det rigtig godt i den moderne psykologiske videnskab i resten af den vestlige verden. Det er Danmark og min generation, der er den særlige undtagelse, den akademiske øde ø på landkortet.

Der var blod på tanden. I forsøget på at bringe interessen ind under min sundhedspsykologiske ansættelse arbejdede jeg i ca. 1 år med en større database, der bestod af sociologiske og psykologiske spørgeskemadata hentet hos 696 unge danskere. Databasen var stillet til rådighed af min daværende overordnede, lektor Erik Lykke Mortensen. I denne database fandtes to spørgsmål til religiøsitet, nemlig spørgsmålene om frekvensen af kirkegang samt et spørgsmål om selvrapporteret religiøsitet på en skala fra et til 10. Jeg mente på det tidspunkt, at der var tre mulige vinkler på disse data:

- 1) En beskrivelse af forholdet mellem religiøsitet (målt ved de to spørgsmål) og personlighed (målt ved forskellige personligheds-skemaer, der også indgik i databasen)
- 2) En opdeling i forskellige tros-typer alt efter forholdet mellem den selvrapporterede religiøsitet og kirkegangsfrekvensen (begge dele, en af delene eller ingen af delene) – og disses associationer til alle mulige øvrige variable (højde, vægt, IQ, attachment, fritid, seksualitet mv).
- 3) Forholdet mellem religiøsitet og attachment (der i denne database blev repræsenteret via nogle lidt usædvanlige spørgsmål om forholdet til forældrene gennem barndommen).

Det var sidstnævnte, der var mest energi omkring, idet det var tidens hotte emne, religionspsykologisk set. Men problemet var, at de vidtløftige teorier om betydningsfulde sammenhænge mellem attachment og religiøsitet ikke kunne genfindes i den danske database over unge mennesker på ca 30 år, som jeg havde mulighed for at arbejde med. Efter en præsentation af dette fund på den ordinære religionspsykologiske kongres i Glasgow senere i 2003, blev en artikel sendt af sted til international udgivelse. Den blev imidlertid pure afvist, idet man ikke mente, at der kunne konkluderes noget om religiøsitet ud fra de foreliggende data. Artiklen blev derefter

reformuleret og sendt til et andet tidsskrift, der ligeledes afviste den, denne gang med en tydeligere og umisforståelig pointering af, at religionspsykologiske fund ikke kunne baseres på to enkle spørgsmål om henholdsvis selvrapporteret religiøsitet og frekvensen af kirkegang. Der måtte langt mere raffineret måle-teknik på banen, blev der pointeret, især hvis man skulle anfægte en af tidens store teoridannelser.

Skuffelsen var enorm, da argumenternes åbenlyse sandhed endelig trængte ind, for alle de mange timers arbejde og de mange beregninger i den store database var alle pludselig spildt. Det drejede sig om rigtig mange timers arbejde. Den empiriske del af arbejdet med databasen måtte derefter fuldstændig opgives, men som en form for *spin-off* blev der udgivet en teoretisk drevet, kritisk artikel om attachmentteorien på dansk i *Psyke og Logos* (la Cour, 2003b), selvom denne diskussion på det tidspunkt næppe var bekendt for nogen dansk læser. Internationalt så det imidlertid lidt anderledes ud, idet svenskeren Pehr Granqvist, der på det tidspunkt var førende forsker omkring attachment og religiøsitet, i det efterfølgende nummer reagerede med et forsvar for attachmentteorien (Granqvist, 2005), hvilket blev besvaret i faglig duplik (la Cour, 2004b).

Den oprindelige danske artikel er medtaget i denne sammenhæng. Artiklen blev en slags forløber for den lidt senere internationale debat omkring præcis samme emne i førnævnte tidsskrift "*The International Journal for the Psychology of Religion*" (vol 16 nr 1, 2006), der i deres temanummer om religion og attachment-teori 2½ år efter bragte prominente kritiske artikler fra så gedigne fagfolk som David Wulff (Wulff, 2006) og Ane Maria Rizzuto (Rizzuto, 2006).

På den sundhedspsykologiske kongres i Leiden år 2000 havde der været et enkelt, meget ringe besøgt keynote-foredrag af amerikaneren D. Larson. Han påstod her, at religiøst liv var forbundet med bedre fysisk helbred, ja endog længere levealder, og han belagde sine udsagn med mængder af tabeller og statistik. Det hele virkede besynderligt, og mine danske kolleger, der ikke overværede foredraget, trak på skulderen og rystede på hovedet. Selvom der skulle gå endnu nogle år, inden denne viden blev almindelig kendt, fornemmede jeg imidlertid klart, at her var det længe ventede link, der kunne forene min religionspsykologiske interesse med den sundhedspsykologiske ansættelse. Harold Koenigs store samling af over 1200 videnskabelige arbejder i feltet mellem religion og helbred udkom i 2001 (Koenig et al., 2001), og på det tidspunkt havde jeg allerede selv samlet et større bibliotek med de mest relevante artikler. Der var ikke mange danskere, der kendte til denne forskning på det tidspunkt, og for at introducere emnet bredt i den danske sammenhæng

valgte jeg at skrive en kronik i Politiken (la Cour, 2001), idet jeg også gerne ville forsøge at gøre emnet sundhedsvidenskabeligt relevant. Det sidste lykkedes efterfølgende set på ingen måde, mens det første (selv introduktionen af området) gik bedre, idet jeg et år efter blev opfordret til at skrive det videnskabelige oversigtskapitel i bogen *Kan tro flytte bjerge?* (la Cour, 2004a), hvor emneområdet for alvor blev introduceret i Danmark. Samtidig blev religion/helbreds-emnet imidlertid blandet op med et andet emne, nemlig den muligt gavnlige virkning af forbøn, et emne, der baseres på en helt anden form for videnskabelighed end den gængs sundhedsvidenskabelige. Hvis man undersøger en sådan mulig sammenhæng mellem forbøn og helbredelse, må man stille op uden nogen kendt forklaringsmekanisme af nogen art. Dette deleme har medført, at netop denne (meget lille) del af forskningen er blevet lovlig kontroversiel og temmelig debatteret – også her i Danmark (se fx Bjerrisgaard & Geertz, 2007). Samtidig blev det ikke spor nemmere at holde området i klar forbindelse til det sundhedsvidenskabelige universitetsmiljø.

Sidste punktum var blevet sat for religionspsykologien under min sundhedsvidenskabelige ansættelse, hvis ikke Københavns Universitet i perioden 2004-2008 besluttede at gøre ”Religion i det 21. Århundrede” til særligt, tværgående satsningsområde (<http://ku.dk/satsning/Religion/-forside.htm>). Udnævnelsen af et satsningsområde ved Københavns Universitet betød, at man nedsatte en styregruppe med en repræsentant for hvert fakultet, der så internt valgte formand og næstformand, hvilket blev henholdsvis lektor Hans Raun Iversen, teologi, og professor Margit Warburg, religionssociologi. Derudover blev der bevilliget et mindre budget til igangsætning af tværfakultær forskning (ca 10 millioner over 4 år). Formålet med dette var eksplicit at ”styrke det videnskabelige samarbejde på tværs af fag og fakulteter” (<http://ku.dk/satsning/>).

Ad forskellige veje var jeg allerede i ansøgningsfasen omkring dannelsen af et sådant satsningsområde tidligt i 2003 blevet kontaktet angående det at finde en egnet repræsentant til styregruppen fra det Sundhedsfaglige Fakultet. Trods mange samtaler og overtalelsesforsøg viste der sig i den forberedende fase ikke at være nogen særligt interesserede blandt de forskningsmæssigt lidt tungere ansatte ved det Sundhedsvidenskabelige Fakultet. Mit eget navn blev derfor skrevet ind i ansøgningen, hvilket jeg ikke var helt ked af, og ved rektoratets endelige beslutning om, at forslaget til satsningsområde var udtaget til at blive et endeligt satsningsområde, blev jeg derfor fakultetets repræsentant med dertil hørende mødevirksomhed, netværksdannelser og mer-arbejde. Jeg fik et officielt papir fra daværende dekan Ralf Hemmingsen, hvor jeg blev udnævnt til det Sundhedsfaglige Fakultets officielle repræsentant. Personligt anså jeg denne

officielle deltagelse i religionsområdet på den måde, at det i det mindste i satsningsområdets virkeperiode kunne være i orden, ja måske direkte en forventning, at jeg arbejdede med religion, mere specifikt religionspsykologi.

I satsningsområdet skulle der udpeges medlemmer til et internationalt "Advisory Board", der skulle komme til København en gang årligt og deltage i det fælles seminar, hvor de kunne supervisere, kommentere og til sidst evaluere satsningsområdet. Ved sommerens religionspsykologiske kongres i Glasgow (2003) havde jeg allerede kontaktet professor David Wulff for at høre om forhåndsinteressen. Den var ganske afgjort til stede, idet han havde arbejdet en del i Sverige og Norge tidligere. Interessen førte til, at David Wulff de næste fire år kom til København i december, hvor jeg var vært, holdt møder med ham, havde faglige sparring og udvekslinger og på den mere officielle side arrangerede møder og forelæsninger såvel postgraduat (psykologer) som for de studerende ved psykologi, religionsvidenskab og teologi. David Wulff gav mig oven i købet opgaven at anmelde en tidstypisk bog om evolution, attachment og religion (la Cour, 2006). Der blev i satsningsområdet arbejdet intenst med den tværfakultære religionsforskning, og under satsningsområdet kom jeg til at holde mine første forelæsninger i emnet under kurset "Religion og Helbred" for fagene religionsvidenskab, teologi og psykologi, afholdt på Religionsvidenskab (10 ECTS). Senere blev der - ligeledes finansieret af satsningsområdet - afholdt et nyt kursus, specielt tilpasset sundhedsvidenskab og afholdt under Institut for Folkesundhedsvidenskab (10 ECTS). Endeligt blev der under min senere halvtidsansættelse under satsningsområdet (2007) afholdt et særdeles velbesøgt kursus og udviklet et større kompendium under det korrekte og dækkende navn "Religionspsykologi – klassisk og moderne" for fagene teologi, religionsvidenskab og psykologi (15 ECTS).

Under satsningsområdet forsøgte også tidligt, om der kunne dannes et dansk forskningsnetværk for emnet "religion og helbred". Nogle få møder viste dog for os arrangører, at dette endnu var for tidligt i 2004. Men et sådant netværk er lidt senere blevet etableret i 2007 (forankret på Syddansk Universitet, med lektor Christian Hvidt som drivende kraft, men hvor jeg selv sidder centralt i styregruppen), stadig med støtte fra satsningsområdet. Dette initiativ har en god og aktiv hjemmeside på: [www.tro-helbred.org](http://www.tro-helbred.org), og det har afholdt foreløbig to af fire planlagte konferencer, tiltænkt bredt for danske forskere i området.

Der kom i perioden også en del opfordringer til conferenceoplæg og skriveaktiviteter.

Satsningsrådets formand, Hans Raun Iversen, opfordrede mig til at være med dels ved konference og dels i den efterfølgende bogudgivelse ”Gudstro i Danmark”. Emnet skulle være ”krise og coping,” og det skulle udsige noget om danskernes egenart på det religiøse område. Grundmaterialet skulle baseres på nyere sociologiske surveys fra de senere år. Dette førte til bogkapitlet ”Danskernes Gud i krise”, der er medtaget i denne sammenhæng. Kapitlet havde ud over sin analyse og perspektivering af det specielt danske desuden det formål at introducere begrebet ”religiøs coping” for første gang i en dansk sammenhæng.

En opfordring fra *Psyke og Logos* om at bidrage til deres temanummer om ”Voksenudvikling” førte til den noget drilske artikel ”Religiøs modenhed set i forhold til tid og sundhed” (la Cour, 2005). Igen blev artiklen foruden dens videnskabelige egenvinkel omkring relativisme og objektivisme i synet på religiøs udvikling, brugt som en mulighed for at introducere basal, historisk og nutidig religionspsykologi for et dansk, fagligt publikum. De samtidige universitetskurser i religionspsykologi manglede netop en sådan teori-introducerende tekst, og artiklen fungerer stadig (i flg. Copy-Dan-opgørelser) som temmelig benyttet undervisningstekst ved flere undervisningsinstitutioner. Det bør omkring denne specifikke artikel desuden nævnes, at den formmæssigt hentede stor inspiration fra et mangeårigt samarbejde med den danske neuropsykolog Ruth Andersen, hvis meget ordknappe og fortættede sproglige stil altid har vakt min store faglige beundring.

I relation til den sundhedsvidenskabelige ansættelse fik jeg på denne tid mulighed for at arbejde med databasen fra de såkaldte Glostrup-undersøgelser, hvor det viste sig, at der i den dataopsamling, der var foregået i 1984, var indgået tre spørgsmål om forholdet til religion og kirke. Fordi data var historiske og kunne matches med udtræk fra folkeregistret, kunne der udføres en helt traditionel social-medicinsk analyse på forholdet mellem religion og dødelighed i materialet, hvor det også viste sig, at der kunne beregnes variable om det psykologiske helbred. Det er den første af to af de her medtagne artikler, der har flere forfattere. Artiklens ide og arbejdet med dens gennemførelse er alene mit arbejde, mens indsamlingen af databasen 1984 er udført alene af medforfatterne, der senere også har gennemlæst, kommenteret og er kommet med korrektionsforslag og små supplementer til manus.

Satsningsrådet afholdt blandt sine mange konferencer også en konference om konversion (omvendelse), og også her blev jeg opfordret til at holde et oplæg. Det tog tid at sætte sig ind i dette

specielle område, og det blev første gang, jeg for alvor kom til at studere det religionspsykologiske område ud fra en idehistorisk vinkel, hvilket bragte stor faglig indsigt med sig. Bogkapitlet ”*Konversion psykologisk set – klassisk og moderne – og klassisk igen*” blev skrevet i foråret 2006 og udkom i bogen ”Dansk konversionsforskning” (udgivet december 2007). Bogkapitlet er medtaget i denne sammenhæng.

Med udgangen af 2006 ophørte min sundhedsvidenskabelige ansættelse, idet man ved den sundhedspsykologiske afdeling under Institut for Folkesundhedsvidenskab ikke mente, at jeg havde bedrevet nok sundhedsvidenskabeligt arbejde til en fastansættelse som lektor. Man opfattede ikke de religionspsykologiske interesser som en legitim del af sundhedspsykologien, selv om det nye felt omkring religion og helbred internationalt set er placeret netop under sundhedspsykologien. Frustrationen over dette var endog meget stor, og trods indsigelser fra en række professorer i psykologi ved KU, opretholdtes beslutningen. Det næste halve år herefter arbejdede jeg så for projektmidler med et rent sundhedspsykologisk forskningsprojekt om gigt og alternativ medicin, et arbejde, der ikke havde synderlig religionspsykologisk relevans (la Cour, 2008).

Med dels opsparede, egne midler og dels nogle restmidler fra ”Religion i det 21. Århundrede” lykkedes det imidlertid herefter at holde en lidt længere skrivepause og få færdiggjort nogle religionspsykologiske ting i efteråret 2007. Den konkrete anledningen var atter *Psyke og Logos*, der året forinden havde bedt mig om at være gæsteredaktør på et temanummer om religionspsykologi, der også havde lektor Jan Tønnesvang fra Psykologi, Århus som den faste redaktør. Samarbejdet med Jan Tønnesvang viste sig at være rigtig vellykket: dels omkring det at udvælge og opfordre tidens bedste internationale religionspsykologer til at skrive i nummeret, og dels omkring det at opfordre danske fagfolk til religionspsykologisk skriftlig faglighed. Samarbejdet var simpelthen frugtbar. De tætte faglige diskussioner omkring redaktionsarbejdet og udvekslingerne af tanker knyttet til de anonymiserede reviewprocesser og vægtingen af stofområder i artikler, der skulle revideres, gav god både faglig og videnskabelig indsigt, særligt omkring den lidt særegent danske måde at gå til det religionspsykologiske område på. Mit eget bidrag til temanummeret blev en historisk oversigtsartikel, der for en del belyste det særligt danske, og som for første gang for alvor fik mig til systematisk at læse koryfæer som Harald Høffding og Villiam Grønæk. Særligt sidstnævnte synes at have været så langt forud for sin samtid, at der stadig er vægtige pointer at hente i hans empiriske arbejder om religiøsitet hos ældre. Den faghistoriske artikel er også medtaget i denne sammenhæng.

To af de her medtagne artikler udspringer af et givende samarbejde med religionssociologen Nadja Ausker og hospitalspræst Christian Busch. Christian Busch fik tidligt en ide til at undersøge hospitalspatienters religiøsitet, en ide som vi fælles udviklede videre på. Ved Nadja Auskers ansættelse på Rigshospitalet i 2005 blev de praktiske muligheder for projektet åbnet.

Hospitalspræsterne, Nadja Ausker og jeg tilrettelagde sammen et spørgeskema, hvor der på den ene side blev spurgt til eksistenstænkning og religiøsitet og på den anden side om oplevelser af sygdom. Materialet blev indsamlet og indtastet af Nadja Ausker, der er førsteforfatter på artiklen om hospitalsindlagtes eksistentielle og religiøse tanker. Artiklen har grundet redaktionelle procedurer på *Ugeskrift for Læger* haft en temmelig lang tilblivelsesproces med mange revisioner. Mit bidrag til den lå især omkring ideudvikling, spørgsmålsformulering, databasens talbearbejdnings og den første gennemskrivning af grundmaterialet.

Det samme datamateriale ligger også til grund for den engelsksprogede og mere sundhedspsykologiske artikel i mit eget navn om forholdet mellem dimensioner af sygdom og religiøsitet/eksistenstænkning. Resultaterne fra beregningerne blev fremlagt i foreløbig form på den religionspsykologiske kongres i Leuven, 2006 og i mere endelig form ved satsningsrådets store afslutningskonference i efteråret 2007, og endelig på konferencen om Religion, Spirituality and Religion i Bern i maj 2008.

Den sidst medtagne artikel i denne sammenhæng udkom atter i *Psyke og Logos*, denne gang omhandlende religionspsykologiens videnskabelighed. Artiklen opsummerer en række af de videnskabsteoretiske overvejelser, der har formet sig i løbet af den nu mangeårige interesse for religionspsykologien. Dermed er sat et foreløbigt punktum for egne skrivelser, idet der med min nuværende ansættelse som klinisk psykolog ved Tværfagligt Smertecenter, Rigshospitalet, ikke gives tidsmæssig mulighed for fordybelse i dette emne, der ligger aldeles i periferien af ansættelsen og det kliniske arbejde. Ud over funktionerne som projektvejleder for nogle Ph.D.-studerende i området og deltagelse i styregruppen af *Netværk for Forskning i Tro og Helbred*, er religionspsykologien atter blevet den faglige fritidsinteresse, indtil andre muligheder forhåbentlig igen åbner sig. Det er stadig mit håb at kunne medvirke til genetableringen af religionspsykologien som selvstændig akademisk disciplin i dansk psykologisk videnskabelighed.

De i denne sammenhæng indgåede artikler er alle skrevet for at kunne læses som selvstændige bidrag, og der vil derfor være tale om en del overlappning af stof, der som eksempler eller som



gennemgange kommer til at være benyttet flere gange. I en sammenstilling af artikler som denne, kan dette nok næppe helt undgås, men er muligvis et irritationsmoment for den nye læser.

Den fulde litteraturliste, der også indeholder en del rent sundhedspsykologiske publikationer, der bedre passer til min officielle anerkendelse som specialist i sundhedspsykologi, kan findes på min hjemmeside: [www.peterlacour.dk](http://www.peterlacour.dk).

# ELEMENTER TIL EN MODERNE, DANSK RELIGIONSPSYKOLOGI

## Tema 1. Religionspsykologi og videnskabelighed

Ved præsentation af et akademisk emneområde er det jo helt traditionelt sådan, at man starter med at gøre rede for den faglige historie og fagets videnskabelige metoder. Det kommer også til at ske i denne sammenhæng, idet de første to af de her medtagne artikler netop har disse emner som deres egentlige ærinde.

I forbindelse med religionspsykologiens historie skal i denne sammenhæng nok især fremhæves den her medtagne artikels afsluttende del om den danske religionspsykologi. Som det fremgår af selve teksten i: *"På frugterne skal I kende det – ikke på rødderne"* - kort om religionspsykologiens historie, har Danmark på mange måder haft et stort fagligt forspring på det religionspsykologiske område, og i forhold til dette kan det synes at være en noget skuffende udvikling i Danmark fra ca 1960 og frem. I den øvrige verden og også i de øvrige nordiske lande er der flere professorater i området.

På den anden side synes det ikke at være for sent, for selv om Danmark er noget bagefter udviklingen internationalt, så kommer artiklen ikke ind på udviklingen i Danmark de sidste 5 år. Som det hører sig til for historiske oversigter, standses der i nogenlunde pæn afstand fra nutiden, da man jo ikke er klar over, hvad der ender med at blive historie. Men i Danmark synes der nu også at være tale om en solid vækst i interessen for det religionspsykologiske, særlig blandt de yngre. Et stigende antal psykologi-specialer og nu også ph.d. studerende i Århus og Odense viser tegn på nybrud, ligesom *Psyke og Logos*-temanummeret om religionspsykologi (Psyke og Logos Nr 2, 2007) sætter emnet på det moderne psykologiske landkort. Og vi har faktisk rigtig god ballast i vores danske fortid, der indskriver sig i den europæiske tradition (modsat den amerikanske) på i hvert fald to områder:

1) Ved Harald Høffdings meget almene orientering, hvor det religiøse, det filosofiske, det eksistentielle og det kunstneriske aldrig for alvor skilles ad (og hvor refleksionerne over det religiøse ikke omgives af apologetik, hvor det særligt religiøse hele tiden skal fremhæves og bekræftes)(se artiklen). Som det senere vil fremgå med tydelighed, kendetegnes det specifikt danske

religiøse landskab ved, at vi som nation ikke er særlig artikulerede omkring det mulige religiøse indhold af vores måde at forholde til verden – vores meningssystemer. Det er derfor særligt for dansk forskning i religionspsykologi, at der konstant skal veksles mellem religiøs tanke og oplevelse og andre tanker og oplevelser, der på samme måde kan skabe mening og betydning, når den enkelte funderer på livets store sammenhænge. Filosofi, eksistenstænkning og kunstoplevelse er stadig meget gode og aktuelle bud på, hvad sådanne meningsbærende elementer kan være for mange danskere.

2) Det andet område vedrører Villiam Grønbæks stærke fokus på oplevelsesaspektet af det religiøse og hans brug af kvalitativ metode som kilde til at skaffe empiriske data omkring dette (se artiklen). William Grønbæk tog ”Dorpat-skolens” videnskabelige metoder til sig, og der er ingen grund til at dele den tilsyneladende almindelige forargelse over denne metodes tidsbundethed. Det er kvalitativ metode, der er tale om, slet og ret. Den er hverken mere eller mindre tidsbundet end alle andre metoder, mens derimod fortolkningerne af data er tidsbundne og kan vise sig at være mere eller mindre tidstypiske, hvad Dorpat-skolens oprindelige udviklere nok ikke i tilstrækkeligt omfang fik taget forbehold overfor. Men brugen af kvalitativ metode i studiet af det religiøse er også i dag mest en (nord)europæisk foreteelse, og kvalitativ metode benyttes i stort omfang af mange af de unge danske forskere, der er samlet i *Netværk for Forskning i Tro og Helbred* ([www.tro-helbred.org](http://www.tro-helbred.org)). Måske benyttes kvalitativ metode i særligt omfang i Danmark, fordi vi har nemt ved det, fordi vi har tradition for det – på det religionspsykologiske område er det netop Villiam Grønbæks tradition - og den almene danske psykologi lang fænomenologisk tradition repræsenteret af den såkaldte ”Københavnerskole”.

Det er uden tvivl disse to navne, der er Danmarks bedste internationale bidrag til religionspsykologien, og også videnskabsteoretisk spiller i hvert fald Høffding en efter min mening afgørende rolle, idet han foregriber William James’ senere berømte opdeling af to slags viden om verden: Faktum og Værdi (judgements of facts and values) (se *Jagten efter punkt nul, hvorfra verden kan beskrives*). Nutidens moderne psykologisk-videnskabelige udfordring beskrives især som dilemmaet mellem naturvidenskabelige og konstruktivistiske grundsyn og metoder (*Psyke og Logos* nr 1, 2008). Det religionspsykologiske fagemne kan siges at tilspidse de videnskabelige diskussioner, der handler om fortolkning (og overfortolkning) af enhver form for data og iagttagelser – måske fordi menneskers grundlæggende verdenssyn i al sin mangeartethed er en så væsentlig del af selve det studerede område. Man kan ganske enkelt ikke komme uden om

spørgsmålet om fortolkerens eget ståsted – det vil altid være en del af selve fortolkningen, sådan som det konkluderes i den medtagne artikel.

Denne erkendelse nås tilsyneladende mange steder og til mange tider, men den synes ofte meget hurtigt glemt igen af mange udøvende forskere. Selv i den helt basale fysik kan en historisk vinkel på stoffet give samme erkendelse, som for eksempel fundet i følgende citat fra fysikeren og grundtvigianeren Paul la Cour, der i sin folkelige bog: *Tidens Naturlære* (la Cour, 1903) skriver således:

Ethvert Menneske træder ind i Verden paa et bestemt Sted og en bestemt Tid. Vi befinder os senere paa et andet Sted og en anden Tid. Vi færdes gennem Rummet og Tiden. De er os medfødte Begreber, saa medfødte, at skønt vi har en klar Opfattelse af dem, kan vi dog ikke sige, hvad de er; men vi kan paa den anden Side heller ikke forestille os nogen som helst Tildragelse uden at knytte den til Forestillingen om Rum og Tid.

*Enhver nøjagtig Besked — af hvad Navn nævnes kan — forudsætter derfor en nøjagtig*

*Angivelse af Sted og Tid.*

(la Cour, 1903, s.5, min kursiv)

I religionspsykologien synes det af afgørende betydning, at der angives tid og sted og dermed den kontekst, som danner rammen for udsagn om, hvilken værdi – gyldighed – der kan tillægges data eller iagttagelser. Konteksten er i religionspsykologien også forskerens egen forhåndsviden og grundindstilling. Problemet her kan ret beset i rigtig mange tilfælde koges ned til det næsten aldrig eksplicit nævnte, om forskeren selv er af religiøs observans eller ej – om forskningen drives med enten apologetisk eller reduktionistisk hensigt, for at bruge David Wulffs udtryk for det samme (se artiklen). Set lidt på afstand kendetegner disse forhold ofte den religionspsykologi, der udspringer fra teologien i modsætning til den religionspsykologi, der udspringer fra religionsvidenskabeligt hold, en disciplin der i disse år er udpræget konstruktivistisk og for en stor del ateistisk (se artiklen). En moderne religionspsykologi, der udspringer fra psykologien skulle meget gerne hæve sig op og implicit reflektere eget ståsted for fortolkningen af data. Vi har speciel dansk støtte til dette via personer som de ovennævnte og som fædreland til Niels Bohr, der i hvert fald i den populære udgave af komplementaritets-læren cementerer, at det beskuede, beskuelsesmetode og beskuer ikke kan adskilles. ([www.jernesalt.dk/komplgener.asp](http://www.jernesalt.dk/komplgener.asp))

## Tema 2. Personlighedsorienteret religionspsykologi

Religionspsykologiens faglige indhold har traditionelt været knyttet tæt til personlighedspsykologien, og ofte har det faglige element koncentreret sig om at beskrive religiøsitetens *funktion* for den enkelte – mens *indholdet* i troslivet har været overladt til fag som teologi og religionsvidenskab. Der er intet ændret ved dette i den moderne verden. Religiøsitetens eventuelle *funktioner* for den enkelte er lige så aktuel som altid, hvorimod religiøsitetens *indhold* viser sig at blive stadig mere varieret og kulturformet med den stadig større viden om resten af verden. Når det kommer til Danmark gælder det måske i særlig grad, at det religiøse/eksistentielle indhold adskiller sig en del fra hele den øvrige verden.

Det er blevet en grundlæggende præmis i den senmoderne verden, at man må affinde sig med, at der er rigtig mange verdensbilleder, måder hvorpå mennesker får verden til at hænge sammen.

Spørgsmålet bliver derefter: Hvad er forholdet mellem dem? Er alle lige gode, lige værdige, med lige funktioner for den enkelte, eller må der konstateres forskelle mellem dem, således at der også er tale om en form for kvalitetsforskelle? Man har altid vidst, at der var flere religioner. Mens man i ældre tider tilsyneladende har været overbevist om, at ens egen religion var de andres overlegen på forskellige måder, så gælder det ikke længere. Religiøs pluralisme er grundvilkår, og man må reflektere og argumentere for eget ståstedes fortræffeligheder, hvis ikke alt skal være lige gyldigt – og dermed også ligegyldigt. Dette gælder for det religiøse, men det gælder så sandelig også for *alle andre former for verdensforståelse*, og bevidstheden om og respekten for dette er måske en speciel dansk vinkel, der kan udbygges langt mere i den fremtidige religionspsykologi.

I de her medinddragne artikler om personligheds-relaterede forhold er den gennemgående røde tråd, hvordan man kan orientere sig og måske finde op og ned i den værdi-pluralisme, der melder sig, når man arbejder med verdensforståelser. Er enhver virkelig salig i sin tro? Og giver det mening at sige, at man frit vælger, hvad man tror på?

I en humanistisk/eksistentiel forståelse af menneskelivet står det mennesket frit for at *vælge* en omverdensforståelse, det være sig religiøs eller ikke religiøs. Alligevel synes visse af tilværelsens grundelementer konstant at skulle reflekteres, for at der kan være tale om udvikling og fortløbende personligheds-mæssig integration af en stadig rigere verdensforståelse. Nogle af disse fælles temaer er fx forholdet til døden, hvorfor det værende er til, og også forholdet til det onde. Hvordan vælger man at forholde sig til det forhold, at verden er så grum, som den også er? Hvordan kan det onde

give mening? Det er emnet for artiklen *Malum exclusum – Malum inclusum. To væsensforskellige forhold til det onde*. Artiklen stiller spørgsmålet, om man som person skal eller kan vælge at frigøre sig fra eller identificere sig med den onde natur, som vi er frembragt af. I psykologisk forstand er der muligvis ikke tale om et *egentligt* frit valg, men om et valg truffet i det underbevidste (hvis det giver mening at tale om noget sådant) – men selv hvis det forholder sig sådan, så er der alligevel plads og rum til at kunne reflektere og forholde sig anderledes, hvis man bevidstgøres og tænker dybere over sagerne.

Derfor er det provokerende, når de moderne attachment-teorier siger det modsatte omkring valg af tros-form, nemlig at man ikke vælger selv, men at valget er bestemt af tilknytningsformen til ens forældre – i hvert fald hvis emnet anskues med statistiske metoder. Teorierne om religiøs attachment var højeste mode på kongresserne og i tidsskrifterne fra omkring 2001 – 2006, hvor amerikaneren Kirkpatrick og svenskeren Pehr Granqvist arbejdede sammen om projektet, som de begge opfattede som rent empiristisk – drevet af rene data. I artiklen ”*Religion og attachment: En kritisk oversigt over teorier og empiriske fund*” argumenteres der for at genlæse såvel teori som empiri med langt mere kritiske briller. Der synes her at være et eksempel på, hvad god religionspsykologi ikke må gøre, nemlig at overfortolke data ud over tid og sted.

Kritisk tænkning bør være et kendetegn ved moderne, dansk religionspsykologisk videnskab, også der hvor vinden blæser den anden vej. Den Kritiske Psykologi, hvor selve den kritiske tænkning er det videnskabelige, selvstændige bidrag, har som bevægelse haft Danmark som en af sine internationale hovedstæder, og denne del af den danske psykologi-tradition bør også indgå som et specifikt dansk indslag til tidens religionspsykologi. Den her medtagne artikel blev da også som nævnt forløber for den internationale debat om religion og attachment, der først viste sig ca 2½ år efter. David Wulff viste tidligt stor interesse for de kritiske tanker og var helt bekendt med artiklen (i en løst oversat form), da han skrev sit kritiske indlæg om attachmentsteori i ”*The International Journal for the Psychology of Religion*” (Wulff, 2006). Attachmentsteori har derefter ikke længere samme status i den moderne religionspsykologi.

Det lille, nu allerede psykologihistoriske forløb viser måske, hvor tilsyneladende nemt det kan være at overfortolke empiriske resultater. Data kan virke forførende, når der først er sat omfangsrige statistiske procedurer i gang. I dette tilfælde er igangsættereren af teorierne om attachment og religion, Lee A. Kirkpatrick, oven i købet selv en dreven statistiker med flere statistiske lærebøger

på egen litteraturliste. Min lille artikels gennemlæsning og basale opstilling af, hvorledes de empiriske data bag teorierne er indsamlet, og hvor ringe repræsentativitet de i virkeligheden synes at kunne godtgøre, tjener måske stadig som eksempel på denne tendens til at overvurdere empiriske fonds gyldighed.

Selvom min attitude over for attachmentteorierne på det religiøse område er kritisk, fjerner det naturligvis ikke det basale spørgsmål om, hvorvidt vi som individer er trosmæssigt herrer i eget hus. Det er en helt reel religionspsykologisk problemstilling. Artiklen *“Konversion psykologisk set - klassisk og moderne - og klassisk igen”* fik netop dette spørgsmål som sin hovedakse, idet det under læsningen af det mere religionsvidenskabelige stof, der indgik, viste sig at være en kraftig pointering af det trosmæssige som et personligt valg, mens den klassiske psykologi i højere grad så religiøs omvendelse og forandring som noget mere naturgivent, noget der skete uden individets egentlige, bevidste medvirken.

Spørgsmålet om frivillighed kontra socialisering (og tvang) i opbyggelsen af en persons verdensbillede, vil nok altid være en central og vedkommende problemstilling. Den specifikt danske vinkel på dette synes først nu at kunne blive et forskningsemne, idet nye empiriske data understøtter, hvad flere længe har haft på fornemmelsen, nemlig at det er den unge generation, der netop i disse år interesserer sig for og i stigende grad kalder sig selv religiøse. Dette er dels understøttet af Rigshospitalsundersøgelsen (Ausker et al., 2008), der refereres i det efterfølgende, men ligeledes af store surveyundersøgelser som de Internationale Værdiundersøgelser (Inglehart, 2000)<sup>2</sup>, og undersøgelser specifikt over de unges religiøsitet (Geels & Wikström, 2001) peger i samme retning. Det er måske i overkanten at kalde den stigende interesse blandt unge for konversion, men der er i alle tilfælde tale om en religiøs forandring. Forandringerne er formentlig mere sociologisk/socialpsykologisk drevne end personlighedsmæssige – indtil religiøsiteten kommer under pres, som under sygdom, herom senere. Men det nye – og i internationalt perspektiv helt særegne - ved den danske situation er, at ungdommen ikke i væsentligt omfang kan siges at bære rundt på en traditionel, samfundsbåret religiøsitet, som de kan falde tilbage på, men at de til gengæld alle på ægte senmoderne vis må ud og ”vælge” sig en religiøsitet. Det overraskende er så måske især, at det netop er det, de gør. Der må nye teoretiske og empiriske vinkler til i den

---

<sup>2</sup> Den seneste danske del af Værdiundersøgelserne er gennemført i 2008 og foreligger endnu kun som rå-data, men tendensen med stigende religiøsitet blandt unge ser ud til at være intakt. De unges religiøsitet ser imidlertid væsentligt anderledes ud end den traditionelle Folkekirkekristendom.

kommende danske religionspsykologi, hvis dette fænomen skal kunne beskrives og forstås.

Sidste artikel i kategorien personlighedsorienteret religionspsykologi er "*Religiøs modenhed set i forhold til tid og sundhed*", idet dens eksempelmateriale alt sammen er hentet fra personlighedspsykologien. Dens ærinde er imidlertid af en helt anden karakter, nemlig et lidt drilsk, fagligt opgør med den form for religionsvidenskabelig faglighed, der påberåber sig den fuldstændige relativisme på trosområdet – den fuldt ud senmoderne konsekvens, at alle valg af personlig tro eller verdensbillede er ligestillede og som sådan lige gyldige. Enhver er salig i sin tro. Synspunktet har altid irriteret mig, idet det ofte forudsætter, at nogle kan sætte sig ned og kigge på "de troende", og at al religiøs tro som sådan kan skæres over en kam. Jeg mener, som det er redegjort for tidligere under det videnskabsteoretiske, at både den fuldstændige relativisme og ideen om, at man kan beskrive fænomener uden at behøve at redegøre for sin egen "målestok", er misforståede. Artiklen bliver derfor min egen personlige Credo – dvs ytring om, hvilken målestok jeg selv betjener mig af. Og det drejer sig om *at redegøre for sted og tid*, dvs konteksten, værdisystemet, som ingen *nøjagtig besked*, dvs beskrivelse kan være foruden. Det er klart, at vi omkring ellers objektivistiske videnskaber som fx lægevidenskaben ligger inde med utallige underliggende værdier, som det kan synes helt besynderligt at skulle redegøre for mere eksplicit – fx at det som regel er hensigten med lægevidenskaben af bekæmpe sygdom, og at sygdom derfor anses som noget basalt ondt, man skal yde modstand. Det er ikke lige gyldigt eller ligegyldigt, om man er rask eller syg. I de konstruktivistiske (social) videnskaber skabes verden ud fra valg og sammenhænge, vi som mennesker og samfund indgår i, og der er ikke noget naturgivet hverken rigtigt eller forkert ved fx at være politisk venstre- eller højreorienteret. Derfor opstår den fuldstændige relativisme nemt her.

I den moderne psykologi er der ofte en tendens til at ville konceptualisere det religiøse område med en konstruktivistisk forståelsesramme, og i dansk sammenhæng sker dette ofte (også for mig selv), når vi lægger afstand til den mere amerikanske standard-udgave af, hvad religiøsitet er, nemlig den ortodokse kristne protestantisme, hvorigennem mange amerikanere ser verden. Et opgør med dette verdensbillede er imidlertid ikke det samme som at erklære alle trosmåder for *psykologisk* ligestillede, selv om de *religionsfagligt* i vid udstrækning må siges at være det. For religionspsykologien er det vigtige jo ikke, hvad mennesker tror på, men hvordan.

Også dette må siges at være en væsentlig pointe for det videre arbejde med en moderne, dansk



religionspsykologi. Artiklen peger i al sin korthed desuden hen til den mere kliniske faglighed, hvor det er den individuelle udgave af tros-livet, der er af betydning. Det skal dog her nævnes, at artiklens egen emne, vinkling og pointer ville være bedre tjent med en langt mere uddybende og diskuterende fremstilling end det normale antal sider i en *Psyke og Logos*-artikel tillader. Forhåbentlig vil der på et senere tidspunkt kunne blive mulighed for dette.

### **Tema 3. Religion og sundhed**

Professor i religionspsykologi ved universitetet i Uppsala, Valerie De Marinis, skriver i en helt aktuel artikel om det gennemsekulariserede Sverige, at der findes en ny udfordring for religionspsykologien (DeMarinis, 2008). Hun finder, at hvad hun kalder *eksistentielt helbred* er det nye emne for religionspsykologien.

Hun skriver således:

Psychology of religion's updated role here would be to take responsibility for identifying and assessing the categories of function and dysfunction for an existential public health system. This role would also include the planning of policy for societal existential wellbeing, as well as planning prevention and intervention efforts for avoiding existential epidemiology. This new role fits well with public health's third revolution agenda focusing on health, wellbeing and quality of life.

Jeg kunne ikke være mere enig – bortset fra, at jeg naturligvis mener, at det er Danmark, der bør være foregangslandet for disse nye måder at tænke sundhed på. De sidste fire artikler, der er medtaget i denne sammenhæng, er alle artikler, der kan indgå i præcis denne moderne, danske (eller måske i virkeligheden rettere nordiske) nye religionspsykologi.

Artiklen *Religion and survival in a secular region. A twenty year follow-up of 734 Danish adults born in 1914* er skrevet ud fra den hypotese, at de meget kontante amerikanske fund omkring det forhold, at kirkegang så ud til at forlænge livet, afspejlede netop de amerikanske forhold på dette område. Det store flertal af amerikanere er kirkegængere (omkring 80 % i flg World Values Surveys, 1999), og det siger sig selv, at folk, der så ikke går i kirke, må betegnes som en form for minoritet – med de kendte sundhedsrisici, der ofte kendetegner minoritetsgrupper: Social marginalisering, dårlige netværk, lav social status, psykiske problemer mv, hvilket så igen nedsætter levealderen. Hvis man ikke går i kirke i et land, hvor alle andre gør det, er man sandsynligvis i

forvejen lidt udenfor.

Dette er jo også baggrunden for, at man har kunnet måle religiøsitet med *intrinsic-extrinsic* (indefra eller udefra kommende religiøsitet) i USA. Eftersom de fleste går i kirke, må der sidde en del derinde i kirkerne, for hvem det religiøse ikke betyder noget særligt. Omvendt forholder det sig i Danmark, hvor antallet af kirkegængere er meget mindre (og atter for nedadgående, ca 11 % i flg World Values Surveys i 1999). *Intrinsic-extrinsic*-dimensionen er meningsløs her – hvis man ikke bryder sig om det religiøse, går man almindeligvis heller ikke i kirke. Man kan gå ud fra, at de, der går i kirke, alle er *intrinsic* motiveret. I Danmark er det kirkegængerne, der er minoriteten med de sundhedsrisici, der potentielt ligger i dette. Det eventuelt gavnlige ved et religiøst verdensbillede (fx mere optimisme, større samvittighedsfuldhed) forbandt jeg oprindeligt heller ikke specifikt med kirkegangsaktivitet, når jeg tænkte på det samfund, jeg er vokset op i. Hypotesen var derfor, at de amerikanske fund ikke ville kunne gentages i en sekulær kultur som den danske.

Det skulle vise sig at være forkert, og artiklens fund, at kirkegang er associeret med længere levealder også i Danmark, er stadig en kilde til forundring for mig. Især det forhold, at det drejer sig om en så forholdsvis lille ”mængde” af kirkegang, som tilfældet er (kategorierne var ”kirkegang ved højtiderne eller mere” (dvs ned til to gange om året) versus ”ingen kirkegang”). Den rent sociale effekt af selve kirkegængeriet må være meget begrænset, mens det derimod nok er en tanke værd, at kirkegængerne i al almindelighed viste sig at være mere socialt aktive mennesker end ikke-kirkegængerne.

Det er ikke stedet her at fortabe sig i overvejelser om mulige kausale veje til associationen, men i stedet til at fastslå, at det med denne artikel er blevet klart, at religion har indflydelse på sundhed, også i det moderne Danmark. Helbreds-dimensionen er derfor vigtig i en dansk moderne religionspsykologi, ligesom den er det internationalt i disse år. Hvad der dernæst skal siges lige efter denne konstatering, er, at den danske udgave af emnet sandsynligvis ikke ligner den internationale ret meget. Som før nævnt især på grund af den i forhold til resten af verden enestående og fremskredne sekularisering, der er foregået over flere generationer, og hvor Danmark rent kirkegangsmæssigt nåede sit hidtil laveste punkt i 1970erne. (Højsgaard Thomsen & Raun Iversen, 2005)

Denne sekularisering er for en del fælles med det øvrige Norden og måske endda med store dele af det øvrige Nordeuropa, men også kun for en del. Den danske religiøse egenart og dens forhold til

dele af resten af verden (USA, England og Skandinavien) er emnet for bogkapitlet *Danskernes Gud i krise*. Kapitlet forsøger derudover at trække teorierne og fundene omkring religiøs coping ind i danske forhold. Der er tale om refleksioner baseret på sammenstillinger af en række store internationale surveys, hvilket psykologisk set naturligvis er et forholdsvis spinkelt empirisk grundlag at drage perspektiver fra. Forsøg på sammenstykning af den specifikt danske religiøsitet ud fra sådanne surveys gennemføres jævnligt af religionssociologer (Andersen & Riis, 2002), men det var her første gang, at spørgsmålenes fortolkning vinkledes psykologisk i form af inddragelsen af de amerikanske fund omkring religiøs coping.

Amerikanernes mange empiriske fund omkring religiøs coping ser aktuelt ud til at være meget populært blandt de yngre forskere i feltet, og copingbegrebet er centralt i nogle igangværende ph.d.-projekter, hvor der bl.a. undersøges religiøs coping og kræftsygdomme (Århus Universitet) og religiøs coping, som den kan optræde og indgå i psykoterapeutiske forløb (Odense Universitet). Flere projekter er undervejs, og den religiøse coping's teoretiske og empiriske ophavsmand, Kenneth Pargament, er på vej til at besøge Danmark ved næste konference i *Netværk for Forskning i Tro og Helbreds* regi. Der er desuden skrevet et forbilledligt ph.d. projekt om svenske kræftpatienters religiøse coping allerede for et par år siden (Ahmadi, 2006).

Imidlertid mener jeg, at der er gode grunde til at tænke kritisk efter, om netop teoridannelserne omkring coping-begrebet nu også er den rette vej at slå ind på, når man skal undersøge forholdet mellem religiøsitet og sygdom. Jeg deler den voksende skepsis mod den generelle brug af coping-begrebet, der ikke mindst er udslag af, at forskningsresultaterne hidtil har vist sig så mangeartede og flertydige og oven i købet peger i mange forskellige retninger (se fx Jones et al., 2001). Inden for specifikke områder som fx smerteområdet, finder man i øjeblikket copingbegrebet og brugen af det for løsagtig og uden rigtig substans. I en nylig oversigtartikel over copingforskningen her, finder van Damme, Crombez & Eccleston (Damme et al., 2008) eksempelvis, at mens coping-begrebet har været en af de mest diskuterede psykologiske variable i de sidste 20 år, så er det stadig sådan, at "coping remains a confusing concept, often vaguely defined and poorly operationalized." (Damme et al., 2008) Alt for ofte opererer coping-forskningen med simple dikotomier, der i sig selv er navngivet med god/dårlig-klang: aktiv-passiv, tilnærmelse-undgå, problemfokuseret-emotionsfokuseret etc. Den prædiktive værdi af sådanne undersøgelser bliver ofte i bedste fald selvindlysende.

Disse forhold gælder ikke helt for den religiøse coping, hvor en del eksplorerende forskning af afklarende karakter faktisk også er udfoldet, bla. af Pargament selv (se fx Pargament, 2002). Men to andre forhold skal tænkes kritisk ind i feltet:

- 1) At forskning i religiøs coping er langt mere kulturelt båret end normalt antaget, alene af den grund, at ordet ”religiøs” ikke betyder det samme i to kulturer som fx USA og Danmark. Man kan ikke anvende samme ”målemetoder”, fordi der ikke anvendes samme sprog, hvad der er en af konklusionerne fra den svenske undersøgelse (Ahmadi, 2006). Sammenhængende tale om religiøs coping forudsætter sammenhængende tale om religiøsitet, der i givet fald skal undersøges og beskrives først, hvilket er meget vanskeligt i det danske samfund, der netop ikke har nogen fælles, socialiseret religionsform at trække på. Det betyder, at coping-studier i Danmark formentlig vil give mest mening, hvis de studeres hos i forvejen definerede religiøse sub-kulturer eller trossamfund.
- 2) Muligheden for ikke alene at fremstå med selvindlysende resultater, men også resultater, der grunder sig i en egentlig tautologi, er også til stede. Det er tydeligt, når man kigger på smerteområdet, at sådanne resultater foreligger (Damme et al., 2008): De personer, der cope’r bedst er dem, der har færrest smerter, de, der cope’r dårligst har flest smerter. Kunne det på nogen måde give mening at finde det modsatte? På samme måde kan det tænkes, at man overordnet med stor sandsynlighed vil finde, at de personer, der benytter god religiøs coping klarer sig bedst med deres sygdom, mens de, der benytter negativ religiøs coping klarer sygdommen dårligt. Det kræver virkelig substans i det definitions-mæssige omkring coping, hvis ikke selvindlysende resultater skal vise sig. Men det definitions-mæssige har vist sig massivt kulturelt bundet og derfor svært at hæve ud over den konkrete kontekst.

Den belgisk/engelske forskningsgruppe omkring van Damme foreslår i stedet at undersøge, hvorvidt et begreb som *accept* muligvis kan bringe et nyt element ind i forskningen. De har i en række artikler forsøgt at kredse begrebet yderligere ind rent definatorisk og forsøgt sig med de første operationaliseringer (indenfor smerteområdet) (Vowles et al., 2008). Det er min umiddelbare fornemmelse, at accept- begrebet ville kunne sende den religionspsykologiske forskning et friskt pust i den del af den, der omhandler sygdom og krise. Dette gælder såvel teoretisk som empirisk, alene af den grund, at acceptbegrebet langt nemmere vil kunne indgå i sammenhænge, hvor man taler bredere om eksistentielle spørgsmål, og hvor der måske ikke foreligger nogen åbenlyst

religiøs/spirituel referenceramme eller fælles terminologi. Der gives forhåbentlig senere en mulighed for at arbejde yderligere med denne, i mine øjne, åbenlyst gode ide for udvikling af feltet.

Tilbage til den nuværende danske situation på området. Efter påvisningen af, at religion i form af kirkegang betød noget for (ældre) danskere, og de mere teoretiske overvejelser over, hvordan religiøsitet kunne tænkes at spille ind på danskere under sygdom og krise, stod det endnu tilbage at vise, at den almindelige forestilling om, at eksistens, religion og spiritualitet faktisk betyder mere under sygdom end ellers, holdt vand – også i det moderne Danmark. Der var mange gode grunde til, at det netop ikke behøvede at forholde sig sådan: Hvorfor skulle sekulære mennesker pludselig vende sig mod noget religiøst, som de havde vendt ryggen i deres øvrige liv, bare fordi de blev syge? Kunne man ikke tænke, at sygdommen netop i den situation var endnu et bevis på, at der findes en Gud eller højere mening? Var sygdommen ikke endnu en grund til netop *ikke* at beskæftige sig med spørgsmål, som der alligevel ikke findes nogle svar på – liv, død, mening. Og kunne det ikke være netop det, der var det specifikt danske, sekulære og moderne?

Den lille artikel *Danske patienter intensivterer eksistentielle tanker og religiøst liv* undersøger i al sin enkelthed dette basale spørgsmål, og svaret er det modsatte. Sygdom fremkalder eksistentielle og religiøse tanker. Det var uventet, at det i særlig grad var hos de unge. Og det var uventet, hvor meget erkendt religiøsitet folk faktisk gav udtryk for. Selv om Danmark er massivt sekulariseret, findes den mere traditionelle form for religiøsitet jo også stadig, og den må også forstås og der må drages omsorg for den. Denne konstatering befinder sig på grænsen mellem (den kliniske) religionspsykologi og den pastorale psykologi, fordi konstateringen har stor relevans for fx hospitalspræsternes arbejde og funktioner.

Også i forholdet til den pastorale psykologi og arbejde synes en moderne, dansk religionspsykologi at kunne have noget spændende at byde på. Mens næsten alle andre service-funktioner i samfundet nu om stunder er underlagt en form for *evidens-logik*, hvor antallet af skattekrone skal modsvares af tilhørende målbare resultater, så man kan se, at samfundet får noget for pengene, så synes denne logik endnu ikke at være nået det pastorale område. Selv om meget taler imod at anvende en sådan logik på et så deontologisk orienteret område som det pastorale arbejde (Møhl & la Cour, 2008), så er det på den anden side også en mærkværdig tanke, at 2000 års sjælesorgssamtaler endnu ikke er undersøgt for det basale forhold, om folk får noget ud af dem, endsige hvad de får ud af dem. Der er ingen tvivl om, at sjælesorgsområdet kan kvalificeres bedre i den Danske Folkekirke.

Religionspsykologien vil formentlig forskningmæssigt være egnet til at indgå et kompagniskab herom, og den kliniske religionspsykologi og den pastorale psykologi vil gensidigt kunne befrugte hinanden i det praktiske felt, hvor der skal tales med syge og lidende. Der er nok heller ikke meget tvivl om, at udviklingen vil gå den vej. Således er det i USA ikke længere et spørgsmål om hvorvidt, men hvordan man kan evidens-orientere og kvalitetssikre det pastorale arbejde. (Weaver, 2008).

Sammen med en række andre fremtrædende teologer opregner Weaver i sin artikel *Chaplaincy research: its value, its quality, and its future* (Weaver et al., 2008) fem områder, som forskningen i *pastoral care* kunne rette sig imod:

- 1) At belyse karakteren af den pastorale omsorg, præster yder til forskellige grupper, herunder patienter, familier og ansat personale
- 2) At vurdere prævalens og intensitet af klienters åndelige ("spiritual") behov og i hvilken grad de bliver mødt
- 3) At identificere den undergruppe af klienter, der er i risiko for at have store behov og ringe adgangsmuligheder til religiøse ressourcer ("slow religious resources")
- 4) At identificere biologiske og psykologiske årsagsmekanismer til, at religion påvirker helbredet
- 5) At måle effektiviteten af de pastorale indsatser.

Listen synes umiddelbart at se fornuftig ud, også set med danske øjne. Der vil formentlig findes en stor teologisk begrundet modstand mod sådanne tanker, og det er givet, at de teologistuderende på nuværende tidspunkt ikke lærer forskningsmetodologi, som vil gøre en sådan forskning mulig. Det synes imidlertid også givet, at en stor del af disse fremtidige forskningsemner vil have umiddelbar religionspsykologisk relevans, ikke mindst centreret om punkt 2 og 3: at vurdere prævalens og intensitet af klienters åndelige behov og at identificere den undergruppe af klienter, der risikerer at have store behov og "langsomme religiøse ressourcer." Punkterne drejer sig om at finde frem til de mest truede individer, ganske som det kendes fra den almindelige sundhedsvidenskab og sundhedspsykologi. Formålet er at kunne yde hjælpen rationelt der, hvor hjælpen behøves mest. Der vil på dette område være store fælles interesser mellem en moderne, dansk teologi og en ditto

religionspsykologi.

Den sidst her medinddragne artikel *Existential and religious issues when admitted to hospital in a secular society: Patterns of change* er et eksempel på netop en sådan type undersøgelse, der både har en religionspsykologisk, sundhedspsykologisk og pastoral vinkel. Fundene omkring den specifikt danske religiøsitet og dens forbindelse med sygdom omsættes her til klinisk relevante data, og en hypotese omkring en specifik gruppe (midaldrende, alvorligt syge kvinder) som værende i en specielt forvirrende situation, kan opstilles med empirisk belæg. Det kræver naturligvis yderligere undersøgelser, (der formentlig for en del også er på vej i form af et pågående religionssociologisk ph.d. -projekt (Københavns Universitet)). I alle tilfælde eksemplificerer artiklen, at der er gode muligheder for en sand, tværfaglig tilgang til dette nye og spændende forskningsområde omkring eksistens, religion og helbred. Religionspsykologi synes at være en ganske væsentlig medspiller i det tværvidenskabelige selskab.

# Fremtidige udfordringer for en moderne, dansk religionspsykologi

Den allerede etablerede tværfaglighed i den hidtidige, nyere danske religionspsykologi, der bl.a. kommer til udtryk i *Netværk for forskning i Tro og Helbred* synes absolut værd at holde fast ved, idet flere af de udfordringer, der skal lænke religionspsykologien til den nuværende samtid, netop er bredere end det rent psykologiske. Der skal her nævnes nogle af de forskningsområder, der synes at stå ligefor.

1. **Metodemæssigt:** Det drejer sig ikke mindst om nogle mere generelle afklaringer af begrebslig karakter. Det synes åbenlyst, at vi på dansk grund bliver nødt til at sammentænke en åben, eksistentiel måde at forholde sig til livet på og den religiøse måde at forholde sig på. Hvad er forholdet mellem eksistenstænkning, spiritualitet og religiøsitet? Hvordan italesætter man i undersøgelser disse områder både sammen og hver for sig, så man ikke begrebsligt omklammer de personer, man udspørger, og stiller spørgsmål der ikke reelt kan svares på? Opgaven er svær, men ikke uløselig, og den afspejler netop, at verden har forandret sig og stadig forandrer sig.
2. **Teoretisk:** Den religiøse coping må som teoridannelse gen-tænkes i en psykologisk, teoretisk referenceramme. Det er formentlig fagpsykologer, der alene vil kunne foretage en sådan gentænkning, idet der må forudsættes et stort kendskab til øvrige psykologiske skoler og tænkemåder og grænserne herimellem. Det synes til gengæld oplagt, som ovenfor nævnt, at gå i kompagniskab med de klinisk arbejdende psykologer på smerteområdet, der forsøger at arbejde såvel teoretisk som empirisk med accept-begrebet, og hvis foreløbige arbejder giver anledning til yderligere studier.
3. **Klinisk:** Der er fortsat et stort arbejde med at kortlægge det eksistentielle/spirituelle/religiøse og sygdom/krise under de specifikt danske forhold. Behovet er også patientdrevet. Sygdomsforeningen Kræftens Bekæmpelse har i rapporten "Kræftpatientens Verden" (Grønvold et al., 2006) opgjort, at det eksistentielle/religiøse område opleves som problematisk for patienterne og som underprioriteret i behandlingssystemet. Men der synes stadig at være temmelig lang vej forsknings- og



erkendelsesmæssigt, før der kan opstilles egentlige kliniske retningslinjer på området. Men en sådan udvikling er bestemt på vej, og den må synes afgjort styrkes af en specifik fagpsykologisk komponent. Området er også internationalt placeret som en sammensmeltning af de sundhedspsykologiske og de religionspsykologiske deldiscipliner.

4. **Tværvideenskabeligt:** På flere måder synes de historisk opståede faggrænser at være under opløsning, og det er klart for mange akademiske miljøer, at tværvideenskabelighed rummer muligheder for kreativitet og løsninger på et mere omfattende niveau. Da Københavns Universitet nedsatte satsningsområderne, var det netop sådanne tanker om at fremme en fremtidig, lidt anderledes og bredere videnskabelighed, der lå bag. ([/www.ku.dk/Satsning/-religion/indhold/organisation/strategiplan\\_religion.pdf](http://www.ku.dk/Satsning/-religion/indhold/organisation/strategiplan_religion.pdf)). På den religionspsykologiske banehalvdel gælder det derfor også om fremtidigt at formulere sig i termer og med teorier, der favner bredere end fx den ældre personligheds-teori-orienterede religionspsykologi, der næsten alene pegede ind mod indre, psykologiske forhold. Det synes derfor også at være et krav og en opgave for en moderne, dansk religionspsykologi, at den fra start placerer sig i godt samarbejde med andre discipliner og videnskabeligheder, herunder naturligvis især religionsvidenskaberne og teologi.

Alt dette skrevet i håb om, at afhandlingens elementer til en moderne, dansk religionspsykologi kan danne grundlag for, at der fremtidigt bliver tale om netop mere end elementer, nemlig om en egentlig moderne, dansk religionspsykologi.

## Reference List

- Ahmadi, F. (2006). *Culture, Religion and Spirituality in Coping*. Ph.D. Thesis. University of Uppsala
- Andersen, P. B. & Riis, O. (2002). Religionen bliver privat. I P.Gundelach (Ed.), *Danskernes værdier* (pp. 76-98). Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.
- Ausker, N., la Cour, P., Busch, C., Nabe-Nielsen, H., & Mørk Pedersen, L. (2008). Danske hospitalspatienter intensiverer eksistentielle tanker og religiøst liv. *Ugeskrift for Læger*, 170, 1828-1833.
- Bjerrisgaard, L. T. & Geertz, A. (2007). Den sundhedsskadelige bøn - Om fjernforbøn, spiritualitet og dårlig videnskab. *Psyke og Logos*, 28, 870-896.
- Connelly, R. & Light, K. (2003). Exploring the "New" Frontier of Spirituality in Health Care: Identifying the Dangers. *Journal of Religion and Health*, 42, 35-46.
- Curlin, F. A., Odell, S. V., Lawrence, R. E., Chin, M. H., Lantos, J. D., Meador, K. G. et al. (2007). The Relationship Between Psychiatry and Religion Among U.S. Physicians. *Psychiatric Services*, 58, 1193-1198.
- Damme, S. V., Crombez, G., & Eccleston, C. (2008). Coping with pain: A motivational perspective. *Pain* 30;139(1):1-4
- DeMarinis, V. (2008). The Impact of Postmodernization on Existential Health in Sweden: Psychology of Religion's Function in Existential Public Health Analysis. *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie*, 30, 57-74.

- Foskett, J., Marriott, J., & Wilson-Rudd, F. (2004). Mental health, religion and spirituality: Attitudes, experience and expertise among mental health professionals and religious leaders in Somerset. *Mental Health, Religion & Culture*, 7, 5-22.
- Geels, A. & Wikström, O. (2001). *Introduktion til religionspsykologi. Det religiøse menneske*. København: Gads Forlag.
- Granqvist, P. (2005). Tryggare kan ingen vara. Et svar til Peter la Cours kritik av anknytning och religiøsitet. *Psyke og Logos*, 25, 379-391.
- Grønvold, M., Pedersen, C., & Jensen, C. R. (2006). Kræftpatientens verden. *En undersøgelse af hvad danske kræftpatienter har brug for. Resultater, vurderinger og forslag*. København: *Kræftens Bekæmpelse*.
- Højsgaard Thomsen, M. & Raun Iversen, H. (2005). *Gudstro i Danmark*. København: Anis.
- Inglehart, R. e. al. (2000). World Values Surveys and European Values Surveys. Institute for Social Research. Ann Arbor, Inter-university Consortium for Political and Social Research.  
Ref Type: Data File
- James, W. (1902). The Varieties of Religious Experience. In *William James. Writings 1902 - 1910* (1987 ed., pp. 1-479). New York: The Library of America. Dansk version 1963: *De religiøse erfaringer*. Jespersens og Pios Forlag
- Jones, F., Bright, J., & Clow, A. (2001). *Stress: Myth, Theory and Research*. Prentice Hall.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford University Press.

- la Cour, Paul (1903). *Tidens Naturlære*. København: Gyldalske Boghandels Forlag.
- la Cour, P. (2003a). Malum exclusum - malum inclusum. To væsensforskellige forhold til det onde. *Psyke og Logos*, 24, 48-71.
- la Cour, P. (2003b). Religion og attachment: en kritisk oversigt over teorier og empiriske fund. *Psyke og Logos*, 24, 759-777.
- la Cour, P. (2004a). Forholdet mellem religion og helbred. I N.C.Hvidt & C. Johansen (Eds.), *Kan tro flytte bjerge?* (pp. 120-134). København: Gyldendal.
- la Cour, P. (2004b). Religiøsitet: Symptom eller ressource? *Psyke og Logos*, 25, 392-395.
- la Cour, P. (2005). Religiøs modenhed set i forhold til tid og sundhed. *Psyke og Logos*, 26, 523-542.
- la Cour, P. (2008). Rheumatic Disease and Complementary-Alternative Treatments: A Qualitative Study of Patient's Experiences. *JCR: Journal of Clinical Rheumatology*, 14(6):332-7.
- la Cour, P. (1995). At læse William James i 1995. *Præsteforeningens Blad*, 41, 865-868.
- la Cour, P. (1996). Til forsvar for menneskets sjæl. *Agrippa*, 1-2, 72-78.
- la Cour, Peter (2001, November 17). Tro og helse. *Politiken*.
- la Cour, P. (2006). Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion. *International-Journal-for-the-Psychology-of-Religion*, 16, 145-146.
- Møhl, B. & la Cour, P. (2008). Nogle kritiske vinkler på EBM – logikken. *Psyke og Logos*, 126-151.
- Pargament, K. I. (2002). The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of

Religiousness. *Psychological Inquiry*, 13, 168-181.

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.

Vowles, K. E., McCracken, L. M., McLeod, C., & Eccleston, C. (2008). The Chronic Pain Acceptance Questionnaire: Confirmatory factor analysis and identification of patient subgroups. *Pain*. 140 (2), 284 - 291

Weaver, A. J. (2008). Mission to enhance the quality and quantity of chaplaincy research. Preface. *J Health Care Chaplain.*, 14, 1-2.

Weaver, A. J., Flannelly, K. J., & Liu, C. (2008). Chaplaincy research: its value, its quality, and its future. *J Health Care Chaplain.*, 14, 3-19.

Wulff, D. M. (1997). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*. (2 ed.) New York: John Wiley & Sons, Inc.

Wulff, D. M. (2006). Commentary: How attached should we be to attachment theory? *International-Journal-for-the-Psychology-of-Religion*, 16, 29-36.

»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 teolog<sup>1</sup>. 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 elementer<sup>2</sup>.

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.<sup>3</sup>

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 Barth<sup>4</sup> 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.

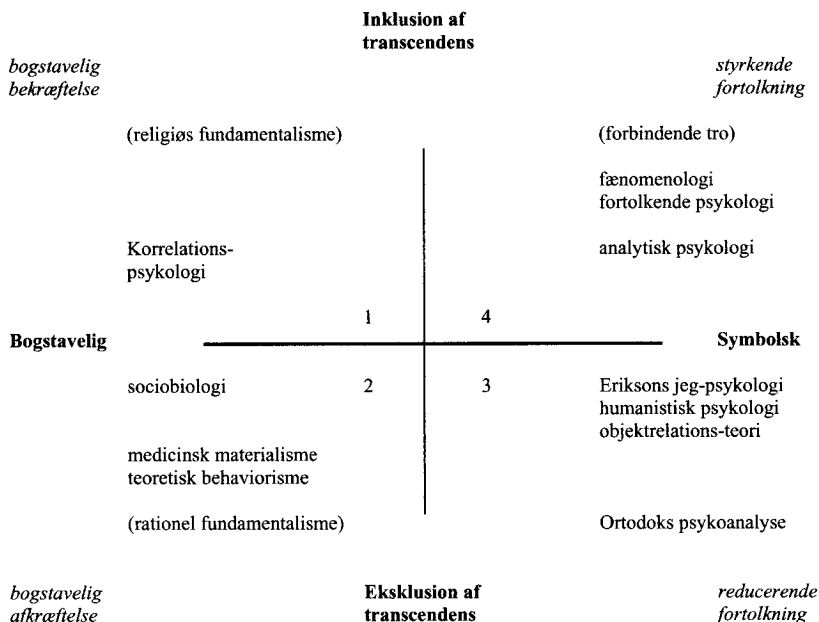
Det er imidlertid uden tvivl *David Wulff*, der med sin omfangsrige og integrerende tekstbog: »Psychology of Religion. Classic and Contemporary« (1991, 2. udg. 1997) får sat religionspsykologien på hylde som en gedigen psykologvidenskabelig tradition. Han opsamler med sin encyclopædiske viden alle vinkler 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 gennemsigtigt. 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).<sup>5</sup> 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 attachmentteori 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 1882<sup>6</sup>. 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 liv<sup>7</sup>. 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 forsvare 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)<sup>8</sup>. 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

- De »tiltalende« dele af religiøse traditioner udvælges af den enkelte
- Traditionsblanding anses ikke for et problem, man føler sig ikke »utro« i forhold til nogen religiøs tradition
- Grænsen mellem psykologi og religion udviskes

Der stilles hermed en række udfordrende spørgsmål til vores normale forståelse af det religiøse felt. Samtidig med at religionsinteressen er vokset, er næsten al konsensus omkring religiøse begreber ophørt. Den »klassiske« religionspsykologi tilhører på mange måder en verden af i går, idet den forudsætter en social religiøs konsensus, der måske stadig er til stede i USA, men som ikke kan forudsættes herhjemme. Vi må med andre ord igen til at fundere på, hvad der egentlig menes med ord som eksistens, spiritualitet og religiøsitet, og vi må finde nye måder at undersøge området på, nye måder at spørge på, nye forståelser af samspillet mellem mennesket som enkeltindivid og mennesket i universets totalitet.

I denne reformuleringsfase må dansk religionspsykologi bevare sin egenart og orientere sig i tid og sted. Vi har tilhørt en sekulariseret kultur gennem mange år, og vi har derfor måske vældig gode muligheder for at studere psykologisk, hvordan religiøsitet arter sig på den senmoderne, traditionsløse, gennemindividualiserede baggrund, den fungerer på nu.

»På frugterne skal I kende det – ikke på rødderne« er titlen på denne artikel, og det er stjålet fra en alment anerkendt kondensering af William James' synspunkter på, hvordan man bør forstå fænomener i verden. Det er en åben krigserklæring til alle former for reduktionisme og en velkomst til mangfoldighed, pluralismen. Hvad der kan påvirke noget andet, findes i den virkelige verden, siger James, og findes det, skal det vurderes på, hvilken virkning det har. Det er frugterne. Dermed stiller man sig i opposition til ethvert synspunkt, der ønsker at forklare religiøse fænomener ud fra andre, mere basale præmisser, og som derved kan erklære, at religion »ikke er andet end...« – neurobiologi eller forstyrret seksualitet, som James konkret argumenterer mod. Man kunne i dag fortsætte listen ved at tilføje store dele af den videnskabelighed, der ønsker at forstå menneskets religiøsitet alene ud fra de røde pletter på hjernescanningen, evolutionære biprodukter, domænespecifik biologiske funktion, kognitiv forvrængning, sociale magtrelationer, faderfigurer, attachmentbindinger mv. – og alle de andre videnskabelige discipliner, der har en mere eller mindre skjult dagsorden om at reducere forståelsen af menneskelivet til analysen af dets bestanddele, og som ikke formår at medtage menneskelivet i dets ypperste udtryk. Det er ikke, hvor det kommer fra, men hvor det fører hen, der har betydning. Det gælder også religionspsykologien.

Der er mange tegn på, at specielt den unge generation af psykologer og psykologistuderende har fået øje på, hvilken kilde til forståelse af mennesket der ligger i studiet af dets religiøsitet – både i teoretisk og i praktisk forstand.

Når alt kommer til alt, er religionspsykologien jo studiet af selve meningsdimensionen i menneskers liv. Religionspsykologien er basalt set studiet af, hvorfor vi står op om morgenen.

#### REFERENCER

- ADORNO, T. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.
- ALLPORT, G. (1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan. Dansk: *Psykologi og religiøsitet*. (1966) København, Nyt Nordisk Forlag
- ALLPORT, G. & ROSS, M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- ARENDT, R. (1998). *Tænkning og tro. Religionsfilosofi – Dogmatik – Etik*. (4 ed.) København: Gads Forlag.
- ARGYLE, M. (2000). *Psychology and Religion. An Introduction*. London and New York: Routledge.
- AUGUSTIN (1991). *Augustins bekendelser*. København: Sankt Ansgars Forlag.
- BATSON, C. D., SCHONRADE, P., & VENTIS, W. L. (1993). *Religion and the individual. A social-psychological perspective*. Oxford University Press.
- BOJESEN, L.B. (1989). *Den tredje tilstand. Religionspsykologi*. København: Gyldendal.
- BOJESEN, L.B. (1993). *Fænomenet ånd. Syv religionsfilosofiske essays*. København: Gyldendal.
- BOJESEN, L.B. (1995). *Venskab og ensomhed. Om to dyder der forudsætter hinanden*. København: Gyldendal.
- BUGGE, K.E. & JENSEN, R. (1970). *Religionspsykologi. Et teologisk-psykologisk symposium*. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- CHRISTENSEN, C.W. (1963). Religious Conversion. *Archives of General Psychiatry*, 9, 207-216.
- COOPER, T.D. (2006). *Paul Tillich and Psychology: Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotherapy, and Ethics*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- FONTAINE, J.R.J., DURIEZ, B., LUYTEN, P., CORVELEYN, J., & HUTSEBAUT, D. (2005). Consequences of a Multidimensional Approach to Religion for the Relationship Between Religiosity and Value Priorities. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 123-144.
- FREUD, S. (1990). *En illusioners fremtid*. København: Hans Reitzels Forlag.
- FUGLSANG-DAMGAARD, H. (1933). *Religionspsykologi*. København: P. Haase og Søns Forlag.
- GEELS, A. & WIKSTRÖM, O. (2001). *Introduktion til religionspsykologi. Det religiøse menneske*. København: Gads Forlag.
- GERMER, C.K., SIEGEL, R.D., & FULTON, P.R. (2005). *Mindfulness and Psychotherapy*. Guilford Press.
- GRANQVIST, P., FREDRIKSON, M., UNGE, P., HAGENFELDT, A., VALIND, S., LARHAMMAR, D. et al. (2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields. *Neuroscience Letters*, 379, 1-6.
- GRANQVIST, P. & KIRKPATRICK, L.A. (2003). Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-analysis. *The International Journal for the Psychology of Religion*.
- 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.
- GROF, S. (1977). *Den indre rejse. Kortlægning af det ubevidste gennem LSD-psykoterapi*. København: Borgen.
- GRØNBÆK, V. (1954). *Det religiøse i alderdommen. En empirisk religionspsykologisk studie*. København: G.E.C. Gads Forlag.
- GRØNBÆK, V. (1958). *Religionspsykologi*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- GRØNBÆK, V. (1962). *Barnets religiøse verden*. København: Nyt Nordisk Forlag – Arnold Busck.
- GRØNBÆK, V. (1966). *Børn oplever billeder. Et religionspsykologisk forsøg*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- GRØNKJÆR, P. (1994). *C.G. Jungs analytiske psykologi. En introduktion*. København: Gyldendal.
- HANSEN, G. (1995). Skizofreni eller spirituel krise? *Ugeskrift for Læger*, 157, 4360-4362.
- HILL, P.C. & HOOD, R.W. (1999). *Measures of Religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- HØFFDING, H. (1901). *Religionsfilosofi*. (Tredje udgave 1924) København – Kristiania: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- HØFFDING, H. (1910). *Den menneskelige tanke. Dens former og opgaver*. København og Kristiania: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- HØFFDING, H. (1916). *Den store Humor. En psykologisk studie*. København og Kristiania: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- HØFFDING, H. (1927). *Religiøse tanketyper*. København.
- HØFFDING, H. (1928). *Erindringer*. København.
- HOOD, R.W. (1995). *Handbook of Religious Experience*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- HOOD, R.W., SPILKA, B., HUNSBERGER, B., & GORSUCH, R. (1996). *The Psychology of Religion. An Empirical Approach. Second Edition*. (2 ed.) New York, London: The Guilford Press.
- JAMES, W. (1902). The Varieties of Religious Experience. In *William James. Writings 1902-1910* (1987 ed., pp. 1-479). New York: The Library of America.
- JUNG, C.G. (1991). *Erindringer, drømme, tanker*. København: Lindhardt og Ringhof. Org. 1961
- KIRKPATRICK, L.A. (2005). *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- KOENIG, H.G., MCCULLOUGH, M.E., & LARSON, D.B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford University Press.
- LA COUR, P. (2005). Danskernes Gud i krise). I M. Højsgaard Thomsen & H. Raun Iversen (Eds.), *Gudstro i Danmark* (pp. 59-82). København: Anis.
- LARSEN, A. (1966). *For åben dø*r. København: Borgen. Org. 1926.
- LEUBA, J. (1925). *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- NEWBERG, A.B., D'AQUILI, E., & RAUSE, V. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books.
- NØRAGER, T. (1995). Blowing alternately hot and cold: William James and the complex strategies of varieties. In D.Capps & L. J. Jacobs (Eds.). *The struggle for life: A companion to William James: The Varieties of religious experience* West Lafayette: Society for the scientific study of religion.
- NØRAGER, T. (1996). *Hjerte og Psyke*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- OLSEN, O.A. & KØPPE, S. (1996). *Psykoanalysen efter Freud*. Gyldendal.

- PARGAMENT, K.I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping*. New York, London: The Guilford Press.
- PERSINGER, M.A. (2001). The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences. *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, 13, 515-524.
- PERSINGER, M.A. & HEALY, F. (2002). Experimental Facilitation of the Sensed Presence: Possible Interaction between the Hemispheres Induced by Complex Magnetic Fields. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 190, 533-541.
- PRATT, J.B. (1920). *The Religious Consciousness. A Psychological Study*. New York: The McMillan Company.
- SCHJELDERUP, H. & SCHJELDERUP, K. (1972). *Religion og psykologi. En studie over tre religiøse opplevelsestyper*. Oslo: J.W. Cappelens Forlag.
- SIMON, L. (1999). *Genuine Reality. A Life of William James*. New York: Harcourt Brace & Company.
- SPERRY, L. & SHAFRANSKE, E.P. (2005). *Spiritually Oriented Psychotherapy*. American Psychological Association.
- SPILKA, B. (2003). *Psychology of Religion: An Empirical Approach*. Guilford Press.
- STARBUCK, E.D. (1899). *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. (1911 ed.) New York: The Walter Scott Publishing Co., Ltd.
- SUNDÉN, H. (1959). *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- WULFF, D.M. (1997). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*. (2 ed.) New York: John Wiley & Sons, Inc.
- WULFF, D.M. (2002). Mystical Experience. In E.Cardena, S. J. Lynn, & S. Kripner (Eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* (pp. 397-440). Washington DC: American Psychological Association.

**JAGTEN EFTER PUNKT NUL,  
HVORFRA VERDEN KAN BESKRIVES.  
Om god og dårlig psykologisk videnskab  
med eksempler fra religionspsykologien**

Peter la Cour

*Artiklens udgangspunkt er den klassiske skelnen mellem videnskabelige data og videnskabelig tolkning. Der fremlægges og diskuteres tre psykologisk-videnskabelige forsøg på besvarelse af forholdet mellem de utolkede data og de værdibærende tolkninger:*

- 1. Forsøget på at definere og operere med en videnskab, der alene består af objektive forhold. Dette forsøg findes ofte at resultere i en reduktionistisk, ufuldstændig forståelse af psykologiske forhold eller i beskrivelse af en kunstig, eksperimentelt fremstillet virkelighed.*
- 2. Forsøget på at fremstille neutrale, værdifri beskrivelser som videnskabelige grunddata. Dette forsøg findes ofte at gå hånd i hånd med blindhed overfor eget ståsted, egen relativisme og eget værdigrundlag.*
- 3. Forsøget på at videnskabeliggøre selve det meningsbærende element, bevidstheden. Dette forsøg findes ofte at indeholde den erkendelsesmæssige udfordring, at de vigtigste og mest bærende elementer i det levede psykiske liv måske er helt uden for videnskabelig erkendelse.*

*Det konkluderes, at god psykologisk videnskab ikke er kendetegnet ved et bestemt ståsted, men ved den bevidste omgang med eget ståsted og værdigrundlag. Ideelt må refleksioner over forholdet mellem data og tolkning altid være en del af den gode videnskabelighed.*

Denne artikel handler om psykologiens videnskabelighed set fra religionspsykologiens position – dvs. med religionspsykologi som den disciplin, der leverer eksemplerne til de videnskabelige problemstillinger og dilemmaer, som er fælles for al psykologi.

Der findes ikke nogen særlige religionspsykologiske videnskabskrav, der adskiller studiet af religionens psykologi fra studiet af et hvilket som helst andet psykologisk område. Men de specielle religionspsykologiske emner kan være med til at stille skarpt på nogle af de almene videnskabsteoretiske



aspekter, der ofte let glemmes eller mistes af syne i den generelle psykologi.

Denne artikels formål er at analysere og diskutere forholdet mellem den psykologiske videnskabs data på den ene side og de samme datas fortolkning på den anden side. Artiklen vil komme med en række eksempler på, hvordan disse to forskellige domæner kan fremstå disharmonisk og ureflekteret i den moderne psykologiske videnskab, på trods af at forholdet mellem dem blev bragt vægtigt på banen ved selve den videnskabelige psykologis fødsel for over 100 år siden.

## Religionspsykologien som forstørrelsesglas

Der er i hvert fald to områder, hvor religionspsykologien sætter den almindelige psykologis videnskabsforståelser på spidsen:

1. Udgangspunktet for religionspsykologien er personers trosliv, menneskers overbevisninger om verdens indretning, deres værdisæt, dvs. deres tro om verden. Forskningen i feltet bliver derfor ofte et møde mellem to forskellige sæt tro om verden, nemlig forskerens og de undersøgte, og forskningen vil ofte indeholde elementer, der belyser de undersøgte religiøse ståsted på enten positiv eller negativ måde. Forskerens eget ståsted og hensigt med forskningen bliver derved noget, man må yde særlig interesse, fordi det er tydeligt, at der på det religiøse område er tale om værdier og tolkninger af verden.

Dette er imidlertid på ingen måde et særligt krav for religionspsykologien. Det er måske lettere at lade som om, at forholdet ikke det ikke er af den store betydning i al anden form for psykologi, men betydningen bliver ofte tydelig, når man ser psykologien gennem bagruden. Når psykologien bliver historisk, dvs. måske 20 år gammel, kan man pludselig se, hvor meget den var flettet ind i og var en del af tidens normgivende retninger såsom psykoanalyse, behaviorisme etc. Men mens de psykologiske tanker blev udformet ansås de oftest ikke som værdi-orienterede af dem, som tænkte dem, men derimod i modsætning til fortidens tanker som mere strengt »videnskabelige« i betydningen eviggyldige, værdifrie. Det evige nu's tidstypiske arrogance, gående ud på at det, der foregår lige nu, er fundamentalt forskelligt fra det, der hidtil er foregået.

2. Menneskers religiøsitet handler om noget, der er på kanten af eller over menneskets erkendelsesevne: *totaliteten*, som vi ikke ved, hvad er. Vi aner dybest set intet som helst om totaliteten og har ufatteligt let ved at glemme det faktum, at hver gang vi ser op i det himmelblå, ser vi lige ud i den uendelighed, vi ikke forstår. Det svimlende, grænseløse intet er lige oppe over vore hoveder, hver gang vi kigger ud ad vinduet. Mens religionspsykologien beskriver menneskers tanker, følelser, handlinger, håb og drømme i forhold til denne totalitet, kan religionspsykologien ikke trænge ind i selve

genstanden, som den lader ligge fuldstændig ureflekteret – eventuelt med en bemærkning om, at genstanden selv må overlades til teologien eller filosofien. Det kan synes mere end en tanke værd, om dette fravalg er klogt og gennemreflekteret – at fraskrive sig en undersøgelse af den gør jo ikke evigheden spor mindre faktuel.

Den generelle psykologi har på fuldstændig samme måde en tendens til at glemme og fraskrive, hvad grundlaget for det hele er, nemlig *den menneskelige bevidsthed*, som heller ingen ved, hvad er. Der kan jo ikke findes nogen videnskab om psyken uden den. Men i stedet for at medtage dette faktum, overlader man det kun eventuelt en bemærkning om, at bevidstheden, sindet, ånden, sjælen eller hvad vi nu kalder det, må være et filosofisk eller religiøst spørgsmål.

Al psykologisk videnskab befinder sig på kanten af en afgrund af en uvidenhed, der samtidig er det inderste, essensen af selve feltet.

## Kendsgerninger og værdier

Der er en falsk dikotomi mellem den videnskab, der på positivistisk måde erklærer, at den kun arbejder med kendsgerninger og den videnskab, der på socialvidenskabelig baggrund kun mener at arbejde med menneskelige betydningssystemer og konstruktioner. Begge dele er altid til stede i al menneskelig erkendelse.

Dette være sagt med al myndighed og autoritet, fordi det er erkendelsesmæssige sandheder fra psykologiens fødsel, dvs. tanker fra et tidspunkt, hvor psykologien afgrænsede sig fra medicinen (naturvidenskaben) på den ene side og fra filosofien (teologien) på den anden side.

Den danske psykolog Harald Høffding formulerer forholdet sådan, at der må gøres en »skarp forskel mellem kendsgerning og værdi (gyldighed)« (Høffding, 1927 s. 21). Han ser den basale enhed mellem objekt og subjekt, mellem kognition og følelse som gældende for al viden, også den videnskabelige.

Amerikaneren William James kalder oprindeligt de to sider i al erkendelse for *existential judgements and spiritual judgements* (James, 1902/1987 s. 10) (værensdomme og værdidomme i den danske oversættelse), senere *judgements of fact and judgements of value*. James redegør for, at *judgements of fact* handler om alle spørgsmål, der kan stilles omkring tings natur: Hvordan er de blevet til, hvad består de af, hvad er deres historie, hvordan er deres sammenhæng og samspil med andre ting og fænomener. *Judgements of value* handler heroverfor om de spørgsmål, der kan stilles til de samme tings værdi, mening og betydning, når tingene nu en gang er der. Den centrale pointe ligger imidlertid ikke i selve opdelingen, men derimod i konstateringen af, at *man ikke kan slutte fra den ene til den anden* måde at erkende på; det er en kategorifejl. Det eneste, man kan gøre, er at erkende

tingene på de to forskellige måder for dernæst at forsøge at føje dem sammen, sammenstille dem.

James' eksempel er det videnskabelige studie af biblen. Som facts eller kendsgerninger kan man beskæftige sig med dens opbygning og redaktionshistorie, hvilke samfundsmæssige forhold den er opstået under, hvilke kapitler der forbindes med hvilke tidsperioder, hvem der er de sandsynlige forfattere mv. Besvarelsen af disse spørgsmål ville imidlertid intet kunne sige om, hvorvidt netop denne bog vil have betydet mere for menneskehedens historie end nogen anden bog. På den anden side kan man heller ikke ud fra et studie i biblens betydning for mennesker på nogen måde kunne slutte sig til, hvad der er dens opbygning, kapitelinddeling eller tilblivelses-historie. Man kan kun tilstræbe at sammensætte de to former for erkendelse efterfølgende.

Kendsgerninger i sig selv har ingen værdi, siger James (1907/1987, kapitel 6). I sig selv er de hverken sande eller usande, kendsgerninger bare *er*. Det er først, når de indgår i en menneskelig sammenhæng, erkendes, at de er noget ud over sig selv, at de har en betydning. For mennesket findes ingen *judgement of fact* uden *judgement of value*.

### **Illusionen om værdifri videnskab – den naturvidenskabelige »objektivitet«**

Disse basale indsigter synes at være helt glemt, når man læser visse dele af den moderne religionspsykologi. Her hersker forbløffende ofte en illusion om, at man er i stand til at studere religiøsitet på en objektiv måde, hvis man studerer den fra et sted, med en metode, der ikke selv er baseret på nogen tro. Så producerer man viden, der ikke er *normativ*, som det kaldes med det videnskabelige skældsord.

Der findes to videnskabstraditioner omkring religion, hvor denne illusion især er tydelig. Den første replikerer den naturvidenskabelige reduktionistiske (mis)forståelse, at hvis man studerer et fænomens grundlag og bestanddele, så studerer man også selve fænomenet. Her finder vi dele af den moderne neurovidenskabelige forskning. Den anden tradition mener, at der kan fremsættes »neutrale (objektive) beskrivelser« af religiøse fænomener, når forskeren ikke selv tager del i et religiøst verdensbillede, men kan se det udefra, på en ikke-konfessionel måde.

Det er en banal konstatering, at neurovidenskaberne i disse år er tidens videnskabelige mode; det er, som om ting skifter fundamental kulør og status, hvis man kan påvise bare et eller andet udtryk for fænomenet i hjernen. Tendensen til at videnskabeliggøre religion ved at lænke den til neurale (og kognitive) processer har også ramt den moderne religionspsykologi. Der har i løbet af ganske få år dannet sig to skoler inden for denne disciplin.

Den første skole kan eksemplificeres af amerikanerne Newberg og D'Quili (2001b). Under titlen: »*Why God won't go away*« arbejder Newberg og D'Quili med at anskueliggøre »*the biology of belief*«. De arbejder eksperimentelt, og de har hjernescannet religiøse individer, som er sat i særlige religiøse tilstande for at kunne finde ud af, præcis hvor og hvorledes de religiøse oplevelser manifesterer sig i hjernen. De har haft otte buddhistisk mediterende i SPECT-scanneren, hvor de har bedt dem meditere (altså inde under scanneren!), og de har fundet, at i næsten alle otte tilfælde forekom de samme ændringer i hjernen. Med de samme teknikker bad de Franciskanermonner om at kontemplere over en berømt kristen mystikers udsagn, og de fandt igen de samme ændringer i hjernen (detaljer kan findes i Newberg et al., 2001a).

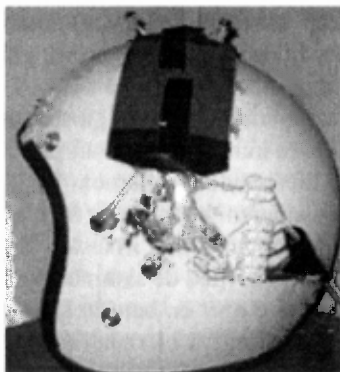
Fundene bringer Newberg og D'Quili frem til at mene, at de har bevist, at det religiøse har en virkelig eksistens. Det religiøse er funderet i menneskelige hjerneprocesser, og mennesket er på denne måde »hardwired to God«.

»God is not a delusion or a manifestation of wishful thinking but rather a chain of neurological events that can be objectively observed, recorded, and actually photographed. The inescapable conclusion is that God is hardwired into the human brain«.

(Newberg et al., 2001b, fra bogflappen)

Newberg og D'Quili mener med deres fund at kunne underbygge, at de religiøse mystikers og religionsstifters transcendent visioner og indsigter ikke byggede på mentale vrangforestillinger, men var et resultat af »sammenhængende perceptioner og velfungerende neurologiske processer hos sunde, velfungerende sind« (ibid. s. 9). De finder de samme processer funderet i sunde, evolutionære principper; det er de samme evolutionære processer der gør, at vi forbinder os med hinanden, med universet og med Gud. De kan naturligvis ikke på baggrund af eksperimenterne godtgøre, at Gud virkelig er til, men de argumenterer i afslutningskapitlet for en mængde gode grunde til at antage, at hjernen faktisk afspejler realiteter – sindet søger efter den absolutte realitet, og det er derfor, at Gud ikke vil gå væk.

Den anden neurovidenskabelige skole kommer frem til den diametralt modsatte konklusion og formulerer sig om muligt endnu mere skrårikkert. Den kan eksemplificeres ved neuropsykologen Michael Persinger, der med en lang række forsøg med en såkaldt »Koren Helmet« har demonstreret, at han ved hjælp af svage magnetiske påvirkninger af hjernen hos forsøgspersoner kan fremkalde paranormale fornemmelser af, at der befinder sig en anden person i rummet.



*The Koren Helmet*

Persinger mener, at han ved dette fænomen har fundet årsagen til paranormale oplevelser og dermed til al religion, og eftersom det »i virkeligheden« alene drejer sig om magnetiske påvirkninger af hjernen, mener han at have belæg for, at religion er illusion. Religion er i virkeligheden et resultat af magnetisme (!). Det argumenterer han for både rent principielt:

»From the perspective of modern neuroscience all behaviors and all experiences are seated by the dynamic matrix of chemical and electromagnetic events within the human brain«.

(Persinger, 2001)

– Og konkret:

»This experimental procedure could be employed to explore the idea that the experience of a sensed presence is a resident property of the human brain and may be the fundamental source for phenomena attributed to visitations by gods, spirits, and other ephemeral phenomena«

(Persinger & Healy, 2002)

Der må knyttes tre sæt kritiske bemærkninger til Persingers forskning, også fordi den uden for psykologien har fået så stor gennemslagskraft, ikke mindst i medierne, hvor bl.a. videnskabsjournalisten Lone Frank har beskæftiget sig intenst med den og har oversat Persingers fund til overskrifter som »Gud bor i temporallappen« (Weekendavisen 6.5.2004) og medtaget hans fund som *state of the art* neurovidenskabelig frontforskning i sin bog »Den femte revolution« (Frank, 2007).

For det første har den svenske religionspsykolog Pehr Granqvist forsøgt at eftergøre Persingers eksperimenter og har fundet og offentliggjort, at Persingers videnskabelige resultater formentlig alene er et resultat af for-

søglesledereffekten (Granqvist et al., 2005). Granqvist har simpelthen lånt den gule Koren Helmet og gentaget Persingers foreskrevne procedurer nøje, men med svenske forsøgspersoner. Resultatet af de svenske forsøg var ganske entydigt: Der skete intet. Granqvist mener derfor, at Persingers forsøgspersoner har været særligt suggestible over for den specielle stemning og forberedelse, der skabes som en del af eksperimenterne. Det er med andre ord videnskabeligt meget tvivlsomme resultater, Persinger drager sine vidtrækkende slutninger af.

For det andet er der andre tolkningsmæssige tilgange til de påståede videnskabelige fund end Persingers. På nettet kan man således finde et foretagende, der har set de kommercielle muligheder i hjelmen. De har tilsyneladende raffineret det elektromagnetiske arrangement i hjelmen, og på hjemmesiden [www.shaktitechnology.com](http://www.shaktitechnology.com) udbyder de et produkt, de kalder »The Shakti Helmet«. De angiver endog at have videnskabeligt bevis for, at deres 8-coils-model er mere »effektiv« end den originale The Koren Helmet (Tsang et al., 2004), også selv om det tydeligt fremgår af denne artikel, at kun få personer angiver nogen effekt overhovedet. Læser man hjemmesidens »testimonials«, forekommer det ligeledes også yderst tvivlsomt, om der er noget som helst andet end suggestion på færde. Det bekymrer tilsyneladende ikke forretningsforetagendet, der arbejder med »Magnetic Mind Machines For Working with States of Consciousness«, og tilsender en sådan hjelm for den beskedne pris af 220 dollar (plus forsendelsesomkostninger på 13 dollar, international takst). Hjelmen kommer med software til Windows, anføres det.



*The Shakti Helmet, 8-coils-modellen*

Der er således ganske andre tolkningsmuligheder af de mulige effekter af den magnetiske stimulation end dem, Persinger og Lone Frank er kommet frem til. »Shakti Technology« tolker de påståede fænomener som en øget

*sensibilitet* over for den åndelige realitet, som de i modsætning til Persinger og Frank tror på.

For det tredje synes der filosofisk set næsten ikke at være grænser for, hvad der selv i videnskabelige tidsskrifter tilsyneladende kan siges og konkluderes med neuro-faglig begrundelse. Har man fundet »den røde plet« på hjernescanningerne, kan det synes, som om kritisk sans og omtanke bliver gennemsigtig – både for de involverede videnskabsmænd, for nogle faglige tidsskrifter og for en stor del af den almene befolkning. At finde et hjernemæssigt udslag af et mentalt fænomen ændrer jo intet på vores forståelse af det – det bliver blot atter en gang påpeget, at mentale fænomener involverer hjernen, og det kommer næppe bag på mange. Samtidig synes der at opstå en tendens til, at resten af kroppen samt det sociale betydning for vores psyke glemmes – det kan synes noget begrænset at anskue eksempelvis vores seksualitet eksklusivt som en hjernefunktion eller at erklære depression for alene at være en hjernesygdom, hvad der jo er set eksempler på.

Persingers statement i det første af de to citater, at al adfærd og oplevelse har sæde i hjernen, synes også at repræsentere en sådan kortslutning. Ret beset er det jo et synspunkt, der kan forstås sådan, at alene hjernen behøver at findes. Det mener Persinger givetvis ikke, men han bruger udsagnet til at argumentere for, at oplevelser af ikke-sanselige ting er illusioner. Men politiske ideer, passion, moral og etik er jo også ikke-sanselige ting, der givetvis har et hjernemæssigt udtryk, men som man vel ikke med nogen som helst ret kan kalde illusioner. Det er faktisk den slags ting, der ændrer verdenshistorien, og det er ikke hjerne mere end det er hjerter, øjne, mave, ben og arme og andre vitale dele af kroppen og de sociale kroppes samspil med hinanden.

To skrækelige neuro-videnskabelige eksempler, der på ingen måde er objektive eller værdifrie, giver naturligvis ikke noget billede af den fremstormende religions-neurovidenskabelige forskningsgren, selv om de på mange måder eksemplarisk repræsenterer tendenser i feltet. Der findes også både kritisk og overblikks-orienteret neurovidenskabelig religionsforskning, oven i købet med en god repræsentant her i landet. I sin artikel: »Den religiøse hjerne – En introduktion til religionsvidenskabelig hjerneforskning« skriver Uffe Schødt (2007) konkluderende om netop den forskning, der er givet eksempler på ovenfor:

(Den) egentlige religionsvidenskabelige hjerneforskning er hæmmet af en utilstrækkelig viden om religion blandt hjerneforskere og en begrænset indsigt i feltets metodiske og fortolkningsmæssige problemer blandt religionsforskere... (s. 913). (Det er) nødvendigt i religionsvidenskaben at danne sig et overblik over hjerneforskningens metodemæssige og fortolkningsmæssige begrænsninger, så en kritisk vurdering af resultaterne bliver mulig.

(Schødt, 2007, s. 929)

Generelt må det påpeges, at den naturvidenskabeligt orienterede psykologi også i religionspsykologien har to store faldgruber: a) Reduktionisme og b) at arbejde med en »virkelighed«, der ikke findes uden for den naturvidenskabelige metode (eksperimentet).

a) Historisk har den (ontologiske) reduktionisme på religionspsykologiens område igen og igen og ofte med stor skråsikkerhed fundet, at religionen »i virkeligheden ikke at være andet end...« – hjerneprocesser, som ovenfor omtalt, men der er givet rigeligt med andre bud på, hvad religion i virkeligheden er: Amerikaneren J. Leuba mente fx i 1925 at vide, at kvindelige mystiske oplevelser er en slags »orgasme opstået hos seksuelt frustrerede yngre kvinder med et hysterisk temperament« (Leuba, 1925), og i den nutidige kognitive og evolutionære psykologi mener man at vide, at religion i virkeligheden er »kognitive forvrængninger« (Boyer, 2001) eller »forlængede attachmentrelationer« og et »evolutionært biprodukt« (Kirkpatrick, 2005). En sådan reduktionisme er i bund og grund videnskabeligt uinteressant, i princippet på linje med konstateringen af, at mennesket »i virkeligheden ikke er andet end« – molekyler. Selvfølgelig er vi molekyler, men mennesket er også rigtigt meget mere og andet end molekyler.

b) Persingers gule hjelm kan stå som skoleeksempel på den anden faldgrube: at den eksperimentelle virkelighed står alene. Han studerer et fænomen med en metode, der ikke findes uden for laboratoriet, og han lader dette definere, hvordan han ser på virkeligheden. Den videnskabelige metode skaber en virkelighed, der ellers ikke vil være til stede. På samme måde finder man i tidens religionspsykologi fx rigelige mængder af undersøgelser, der knytter religiøsitet til femfaktor-modeller af personligheden, ligeledes en form for psykologi, hvor metoden (her computeren og statistikprogrammet) foreskriver en virkelighed, som ingen rigtig ved, hvad står for. Ingen virkelige mennesker inddeler jo menneskets karaktertræk i præcis fem (og ikke tre eller otte) betydningsfulde kategorier og mener, at kunne udsige noget centralt om deres religiøsitet ad den vej. Det er på mange måder en metodegenereret virkelighed, der bliver herre over og ikke slave for tænkningen og forståelsen af det psykologiske felt.

Når der er brugt så forholdsvis meget plads på kritik af netop den naturvidenskabelige tilgang til psykologien, er det ikke, fordi der ikke findes fornuftig og kritisk naturvidenskabelig psykologi, men fordi netop naturvidenskaben så påfaldende ofte »falder i« med vidtrækkende og vidtløftige konklusioner samtidig med, at disse videnskabsfolk i egne øjne arbejder med »objektiv videnskab« og anser deres egen forskning for at være værdifri og slet ikke normativ. Som det fremgår af ovenstående, er det ikke tilfældet. Den naturvidenskabelige historie er de reviderede fejltagelsers historie, også på religionspsykologiens område.



## Illusionen om værdifri videnskab – den »neutrale beskrivelse«

Selv blandt religionspsykologer og religionsvidenskabsfolk kan man møde den opfattelse, at der er nogle mennesker, der *ikke* har et trosliv, nemlig dem der kalder sig selv for ateister eller agnosticister. Det er naturligvis rigtigt, at ateister og agnostikere oftest ikke tilslutter sig nogen kendt religiøs eller spirituel forestilling, men det er en grundlæggende misforståelse at mene, at de ikke har et trosliv i bred forstand af ordet. Det har de selvfølgelig, for der er ikke nogle mennesker, der *ved* noget som helst om livets største spørgsmål – hvad livet er, hvad det går ud på, hvad der sker efter døden, og hvorfor der er noget, når der lige så godt kunne være ingenting. Der er heller ingen mennesker, der ved, at deres eget liv har betydning. Det er noget, vi tror, hvad enten vi er bevidste om forestillingerne eller ej. Vi kan ikke lade være.

Igen drejer det sig om forhold og indsigter fra psykologiens barndom:

»Så længe der har eksisteret mennesker, overalt hvor der har været liv, har der også været den tro, der gjorde det muligt at leve. Tro er livsfølelsen, den følelse, som gør, at mennesket ikke ødelægger sig selv, men bliver ved med at leve. Den er den kraft, vi lever ved.

Hvis mennesket ikke troede, at der var noget at leve for, ville det overheadet ikke leve.«

(Tolstoy, 1899/1984, egen oversættelse)

Ordet tro kan anvendes på to måder på dansk, nemlig 1) om en usikkerhed, om noget man gætter og 2) om en religiøs overbevisning eller trosforestilling. Der opstår let en sprogforbistring mellem de to betydninger. Når man siger, at tro er det modsatte af viden, er det kun rigtigt, når det drejer sig om tro som usikkerhed eller gæt. Men forstås tro som trosforestillinger, som en (latent) mening om verdens indretning og formålet med livet, er der ingen modsætning mellem tro og viden, så er tro tro og viden viden, og det modsatte af viden er uvidenhed, og det modsatte af en tro er en anden tro. I den forstand er der ikke noget, der hedder »ikke-tro.« Det skulle i givet fald være bevidstløshed. I denne forstand er tro et grundlæggende livsvilkår, som angivet i Tolstoy-citatet.

Tro og viden er simpelthen forskellige kategorier. Mennesker, der blander disse to kategorier, altså folk, der »tror, de ved« i stedet for at »vide, at de tror«, må kaldes fundamentalister, hvad enten den tro, de ophøjer til viden, er af religiøs, darwinistisk, humanistisk, ideologisk eller en hvilken som helst anden art.

Denne begrebslige klargøring er vigtig her, fordi den ligger under den næste psykologividenskabelige misforståelse om produktion af værdi-fri viden, nemlig ideen om at kunne levere en neutral beskrivelse, der i kraft af sin neutralitet er videnskabelig og ikke-normativ. Man skelner inden for

denne videnskabelige orientering i religionsforskningen mellem forskning, der udføres inden for en »konfessionel« ramme (der jo så naturligvis må være stærkt værdibaseret), og forskning, der i modsætning hertil kaldes fx »neutral, ikke-konfessionel forskning«, og som forstås som fri og ikke værdi-baseret forskning. Som det vil fremgå af det efterfølgende, er dette ikke tilfældet.

I religionspsykologien kendes denne position historisk fra blandt andet visse dele af psykoanalysen, der ved at benytte det »værdifrie« lægevidenskabelige sprog giver deres beskrivelser en objektivistisk klang. Som eksempel kan nævnes psykoanalytikerens Carl Christensen, der i en artikel om religiøs konversion (omvendelse) indledningsvis skriver:

»...den religiøse konversions oplevelser er defineret som en akut hallucinatorisk episode, der opstår inde for en ramme af religiøs tro og som er kendetegnet ved deres subjektive intensitet, tilsyneladende pludselige begyndelse, korte varighed, auditive og sommetider visuelle hallucinationer og en observerbar forandring i den efterfølgende adfærd hos den konverterede.«

(Christensen, 1963, egen oversættelse)

Eftertiden har jo med al tydelighed vist, at mens denne ateistiske, psykoanalytiske attitude fremstod både neutral og værdi-fri i egne øjne, var den præcis det modsatte: fuldstændig opslugt af sin egen dagsorden, der satte alvorlige skyklapper for de videnskabelige indsigter, der påståedes at blive opnået.

Ideerne om værdifri beskrivelser er vel i dag stort set forladt såvel i den personlighedsorienterede religionspsykologi som i hele personlighedspsykologien. Anderledes forholder det sig i den mere socialpsykologisk orienterede religionspsykologi og i religionssociologien, hvor ideerne stadig kan findes. Baggrunden for dette er givetvis en anden videnskabsfaglig historie end i personlighedspsykologien, en faglighed, der især har taget udgangspunkt i den religionsvidenskab, der opstod med studiet af 70ernes og 80ernes mange religiøse sekter og bevægelser. På det tidspunkt stod en klart kristen orienteret »anti-kult-bevægelse« på et pseudovidenskabeligt standpunkt om, at det var farligt, sundhedsskadeligt, og forbundet med hjernevask at blive indfanget af en af disse sekter (se fx Rothstein, 2001). Heroverfor stod religionsforskerne, der på det tidspunkt kæmpede for at få basale, korrekte oplysninger bragt på banen omkring sekterne. Der blev derfor udviklet en tradition, hvor man tog stilling til det åbenlyst observerbare,

og dette anså man så for at være »neutral« religionsforskning.<sup>1</sup> Der opstod i denne tradition den opfattelse, at videnskabelig forskning blev vrangvredet, hvis forskeren selv var involveret i et religiøst projekt – underforstået, at religiøse mennesker ikke kan drive religionsforskning, fordi den pr. definition er fordrejet af det religiøse ståsted.

Allerede sidst i 70'erne blev der fra konstruktivistisk, sociologisk hold gjort op med denne videnskabsopfattelse. Blandt andet kom der som led i kult/antikultdebatten en morsom, nu klassisk artikel, der omhandlede den mystiske sekt »Tnevnoc«, der blev forsøgt »neutralt« beskrevet efter den gængse, værdifrigjorte, ikke-konfessionelle drejebog. Den væsentligste del af beskrivelsen lød sådan:

»Medlemmerne blev rutinemæssigt vækket klokken 4:30 om morgenen for at møde til en besværlig hverdag med tjenende arbejde indvævet i lange timer med bøn, meditation, sinds-døvende chanting og tvangsprægede religiøse ceremonier. (...) Medlemmer forsamledes i særlige rum med stearinlys og røgelse til forskellige ritualer indeholdende chanting og meditation, rum der var lukket for udenforstående. En særlig bizar helligholdelse var en slags kærligheds/forenings-fest, der involverede rituel kannibalisme. Medlemmerne konsumerede mad, som de blev fortalt symbolsk repræsenterede dele af den døde sekt-grundlæggeres krop.«

(Bromley & Shupe, 1979, egen oversættelse)

Denne besynderlige sekt var »Convent« skrevet bagfra, og det var en beskrivelse af en katolsk nonneorden. Den på alle måder modbydelige beskrivelse af, at medlemmerne spiser af den afdøde sektleders krop, er en beskrivelse af nadveren, som den tager sig ud i en hvilken som helst kristen kirke. Det står klart, at den »ikke-konfessionelle« beskrivelse i dette tilfælde er så fedtet ind i en anden dagsorden, som tænkes kan. Det minder ikke så lidt om pseudoneutraliteten i eksemplet fra psykoanalysen, som angivet.

Ideerne om den neutrale beskrivelse og værdifrie religionsvidenskab trives imidlertid stadig fx i dele af den danske religionsvidenskab. En ganske tydelig, nutidig eksponent for denne opfattelse af, at konfessionelle forhold skiller god og dårlig videnskab, kan findes i artiklen »Den sundhedsskadelige bøn – Om fjernforbøn, spiritualitet og dårlig videnskab« (Bjerrisgaard & Geertz, 2007) i Psyke og Logos' temanummer om religionspsykologi (nr.

1 Beskrivelserne kunne typisk indeholde de centrale elementer af 1. Trosindholdet (skabelsen, verdens indretning, dom, »meningen med livet«, livet efter døden, forholdet mellem menneske og gud) 2. Kirken/organisationen (ritualer, regler, symboler, »hellige« bøger og steder, klerakiet, organisationen) 3. Sociale og psykologiske forhold (menneskesyn, fællesskab, økonomi, social organisering, mission, hvem tiltrækkes, kernemenigheden)

2, 2007). Forfatterne har i artiklen fundet tre dårlige undersøgelser over fænomenet fjernforbøn. De kritiserer med rette artiklerne kraftigt for at være dårlig videnskab, hvad det også er, men det er ikke det interessante i denne sammenhæng. Det interessante er derimod deres begrundelser for, hvorfor der er tale om dårlig videnskab.

De skriver om deres egen forståelse af videnskabelighed:

»...der (findes) i det videnskabelige studium af religion mangfoldige eksempler på, hvorledes religiøse dagsordener fordrejer konkrete analyser... (ibid. s. 873). Faget religionsvidenskab har siden midten af 1800-tallet forsøgt at frigøre sig fra den kristne teologi og fra religiøse interesser i det hele taget. (s. 889). I (ortodoks-katolske lande og i muslimske lande) opleves der alvorlige problemer med at drive en neutral, ikke-konfessionel religionsvidenskab.« (s. 889)

De skriver om de undersøgelser over fjernforbøn, der efter deres mening ingen virkning har:

»Det har (også) vist sig, at andre undersøgelser af fjernforbøn er præget af forsøgslederens egen religiøsitet. (s. 890). ...der tilføres enorme ressourcer til yderligere forsøg. Det, mener vi, er principielt og moralsk forkert, dels fordi de videnskabelige metoder konstant og fejlagtigt mistænkeliggøres (*af at forske i et sådant emne*) og dels fordi ambitionen tyder på, at der er tale om et religiøst og ikke et videnskabeligt projekt.« (s. 891)

Og om forholdet mellem religion og videnskab skriver de:

»Det er også sandsynligt, at fremtidige videnskabelige erkendelser yderligere vil svække de religiøse systemers troværdighed. (s. 892). En ny gren inden for kognitionsforskningen – neuroteologien – har imidlertid allieret sig med religiøse interesser og med den spiritualiserede psykologi... Denne gren har ingen tilhængere i den ikke-konfessionelle religionsvidenskab ej heller i den kritiske, danske teologi.« (s. 889)

Man kan altså forstå, at forfatterne ser en afgrundsdyb kløft mellem religion og videnskab, og at fejlen ved fjernforbønsundersøgelser ikke så meget består i, at der kan findes tre tilfældige eksempler på dårlig videnskabelig håndtering frem, men selve dette, at forsøgene bliver udført og beskrevet af

religiøst troende mennesker<sup>2</sup>. De kan – underforstået – jo ikke forske, fordi de ikke kan forholde sig til deres egne tros-baserede værdier. Modsat de ikke-konfessionelle, neutrale forskere, der ingen tro eller værdier har.

Dette må kaldes videnskabsteoretisk ureflektet. Forfatterne forveksler givetvis deres eget ateistiske ståsted med neutralitet og inddrager ikke deres eget ståsted og egne værdi-betragtninger i deres tænkning, en tænkning, der på den måde kommer til fungere som en ureflektet dagsorden, der præger tilgangen til deres materiale – i fuldstændig parallel til det, som de kritiserer de konfessionelle forskere for at gøre. De begår kategorifejlen omkring tro og viden, de forveksler deres egen tro med viden, fordi de tror, at de ikke har nogen tro. Men det har de, og deres dagsorden er tydeligvis sat af den, lige gyldigt hvor meget de vil hævde det modsatte. Der findes ikke noget punkt nul, hvorfra verden kan beskrives.

Omvendt vil man faktisk kunne hævde, at de netop som ateister er dårligt placeret som religionsforskere. Det er vel som med musikvidenskab: de helt tonedøve er ikke »neutrale« i deres forskning, men bare stillet på en måde, så de aldrig begriber forskningens genstand, men må i stedet forholde sig til fx antallet af solgte koncertbilletter eller koncertpublikummets adfærd. Det ville aldrig gå som eneste tilladte vinkel til musikvidenskab.

Omkring den uigennemførlige neutralitet og værdi-frihed er det i mine øjne i andre dele af den tidlige psykoanalyse, at man skal finde en rigtig vej ud af dilemmaet. Mens psykoanalytikerne i starten havde en intention om at kunne rekonstruere klienternes barndom, som den faktisk havde fundet sted, skete der med indførelsen af begrebet om *mod-overføring* noget ganske andet. Forskeren – dvs. analytikeren selv – blev nu anset som en del af processen med egne konflikter, uløste behov og blinde pletter. Psykoanalysens egen holdning til modoverføringen har skiftet over tid – fra en ide om, at modoverføring skulle *overkommes* ved at gå i selvanalyse og til en ide om, at modoverføringen i sig selv var en aktiv del af klientprocessen (Rosenbaum, 2002). Men i alle tilfælde drejer det sig om, at man som den undersøgende part er så bevidst om egen position, holdning, stemning, blokering som overhovedet muligt og er klar over, hvilke »briller« man som forsker ser virkeligheden igennem. Når neutraliteten ikke findes, må man i det mindste være så klar over egne bias som overhovedet muligt.

---

2 Det havde da også været langt mere interessant, hvis forfatterne havde forholdt sig til de tre allerbedste undersøgelser. At der findes eksempler på dårlig videnskab i et område, kan jo ikke diskvalificere hele området selv – jævnfør afsnittet om neurovidenskab.

## Den metodiske agnosticisme

Også i religionspsykologien har kampen stået mellem psykologi, der var apologetisk over for en religiøs overbevisning på den ene side, og psykologi, der var drevet ud fra reduktionistiske eller direkte religionsfjendtlige attituder på den anden side. Amerikaneren David Wulff har pointeret en passende sejlads mellem disse to klippekær ved at formulere paradigmet om den metodiske ateisme. Typisk for David Wulff tager han ikke selv æren for dette paradigme, der har været *golden standard* siden hans monumentale »Psychology of Religion. Classic and Contemporary« udkom første gang i 1991. Dette værk har mere end noget andet påvirket forståelsen af god og dårlig videnskab i religionspsykologien.

Wulff tilskriver den metodiske agnosticismes principper den schweiziske psykolog Theodor Flourney (1854-1920). Der er tale om to grundforhold:

### 1. Princippet om eksklusion af det transcendent

Religionspsykologien skal undgå at lave nogen form for bedømmelse, hverken bekræftende eller afkræftende, omkring den uafhængige eksistens af det religiøse objekt. Det er et spørgsmål, der ligger uden for den psykologiske ekspertise. Det ligger derimod inden for fagfeltet, at man accepterer følelsen af det transcendent og forsøger at observere nuancer og variationer heri med størst mulige lydhørhed.

### 2. Princippet om mangefoldig fortolkning

Religionspsykologien er a) *fysiologisk*, når den søger efter mulige organiske betingelser for religiøse fænomener b) *evolutionær* i opmærksomheden på både indre og ydre faktorer i deres udvikling c) *komparativ* i sensitiviteten overfor individuelle forskelle og d) *dynamisk* i erkendelsen af, at religiøst liv er en levende og kompleks proces med mange samspillende faktorer.

(Tilpasset fra Wulff, 1997, s. 41-2 og 48)

I klartekst er det altså religionspsykologiens opgave på omfangsrig måde at beskrive, forklare og forstå, hvad religiøsitet gør, betyder og hænger sammen med, men ikke hvorvidt den er sand eller ej. Med denne bagage bliver det muligt at se på både fortidens og nutidens religionspsykologi og få sat de rigtige mærkater på forskningsresultaterne. Vi skelner mellem:

- *reduktionistisk religionspsykologi* (afkræftende) (eksempelvis ortodoks psykoanalyse, Pascal Boyer, Michael Persinger, der har som underlæggende dagsorden at erklære religion for ikke real)
- *religiøs psykologi* (bekræftende) (eksempelvis kristen psykologi, der har som underliggende dagsorden at fremme den kristne tro og fx integrere kristne temaer i psykoterapi)

- *religionspsykologi* (eksempler nedenfor, den erklærede dagsorden er ikke at vide noget om det religiøse indholds realitet)

Det er afgørende vigtigt at pointere, at der ikke er noget forkert i hverken den reduktionistiske eller den religiøse psykologi, så længe den blot optræder under den rigtige betegnelse og ikke giver sig ud for at være noget andet, end hvad den er – fx neutral eller objektiv. Det er den egentlige religionspsykologi heller ikke – den er jo metodisk agnosticistisk.

Med en sådan tilstræbt metodisk agnosticisme står den religionspsykologiske tradition solidt plantet som et fuldgyldigt fagligt delområde, der har selvstændige indsigter på de biologiske, det adfærdsmæssige, de eksperimentelle, de personlighedspsykologiske, de fænomenologiske og de socialpsykologiske felter. Hertil kommer det for tiden hotteste område: korrelations-studierne, som psykologien deler med tilstødende fagdiscipliner som sociologi og medicin.

Den metodiske agnosticisme kan være fuldt til stede eller tilstræbt, men den løfter i ingen af tilfældene selve emnevalget for forskningen ud over det normative, som det jo heller ikke er tilfældet i al anden psykologi. Med tidens krav om erhvervsorientering og fondsmiddelstyret forskning bliver det rent normative emnevalg jo nok desværre i endnu højere grad dagsordenen for fremtiden. Historisk kan man se, hvordan de herskende forskernormer har bestemt forskningsemnerne, i religionspsykologien måske mest tydeligt i attitudeforskningen. Her fandt man i 1950erne og 1960ernes religionskritiske religionspsykologi empirisk belæg for, at religiøse mennesker var mere fordomsfulde, autoritetstro og konforme end andre (for detaljer, se fx Batson et al., 1993 kap. 3 eller Wulff, 1997 kap. 6). I 1990erne og frem finder man i en mere religionsvenlig tid imidlertid empirisk belæg for, at religiøse mennesker er mere udadvendte, altruistiske og positivt indstillede (se fx Maltby, 1999a; Maltby, 1999b). Begge dele er formentlig stadig sande, men som med al empirisk videnskab helt afhængige af, hvad og hvilke man måler på, og hvad man har valgt at benytte som målestok.

Således har der også udsundet sig en større videnskabelig debat om religionspsykologiens største hit: Gordon Allports *intrinsic/extrinsic*-skala (Allport & Ross, 1967), der måler, om den religiøse motivation kommer »indefra« eller »udefra«. Med denne skala er den indefra kommende religiøsitet blevet sat i forbindelse med næsten alle positive og ønskværdige menneskelige egenskaber: lykke, åben og social personlighed, seksuel tilfredshed, ægteskabers længde, positive livsværdier, mere optimisme etc. (for detaljer, se fx oversigtsværker som Batson et al., 1993; Koenig et al., 2001). Kritikken har imidlertid meldt sig med styrke for længst; selve skalaen måler ikke, hvad den siger, men måler i virkelighed »god« og »dårlig« religion, skalaen er i sig selv normativ, og resultaterne er selvopfyldende profetier, siger kritikere som fx Kirkpatrick & Hood, (1990). Det har de ret i.

Når det kommer til de lidt »hårde« former for målinger, som tager udgangspunkt mere fysiske forhold, bliver det normative element umiddelbart mindre iøjnefaldende. Målinger over fysiske forhold (som fx over sammenhængen mellem kirkegang og barmstørrelse (!), der er målt i fysisk tilstedeværelse og i centimeter (Miller & Gur, 2002)), er det svært at kritisere for at indeholde normative måleformer. Ligeledes med de mange sammenhænge, der er fundet mellem kirkegang og fysiske og psykiske sygdomme, hvor sammenhænge mellem kirkegang og længere livslængde og mindre depression har vist sig robust i forskning gentaget mange steder i verden, herunder i Danmark (Koenig et al., 2001; la Cour et al., 2006; Braam et al., 2001).

Problemerne med sådan forskning ligger et andet sted. For det første om man overhovedet kan kalde det psykologisk forskning eller psykologi og ikke nærmere må betegne det som socialmedicin eller psykiatri. For det andet om kirkegang virkelig er et godt udtryk for religion eller måske snarere et udtryk for noget helt andet.

Sådanne kritikpunkter må religionspsykologien dele med al anden empirisk eller empiristisk drevet psykologi: Normativiteten ligger i målestokken og i valget af, hvad der skal måles på.

## Det bliver ikke bedre: God psykologisk videnskabelighed

I erkendelse af, at psykologien ikke kan løfte sig ud over den sammenhæng, den befinder sig i, at der ikke findes noget punkt nul, hvorfra verden kan beskrives, vil jeg vende tilbage til den dyd, det så er, når forskningen har bevidsthed om sit eget ståsted, tid og sted for sine data og input.

Som et eksemplarisk tilfælde kan nævnes teologen James Fowlers religionspsykologiske forskning (Fowler, 1981) og den videnskabsteoretiske diskussion, der er fulgt i kølvandet på den. Fowlers projekt så fra starten aldeles normativt ud; han er teolog, og han ønskede at opstille stadier over troslivets modningsgrader. Til det brug planlagde og gennemførte han ekstensive kvalitative interview med 359 mennesker i forskellige aldre, og satte han sig grundigt ind i den bedste udviklingspsykologi, med tiden kunne mønstre (især Piaget og Erikson). Han sammenholdt data fra sine interview med den gældende teori og fremsatte sin opdeling af troslivet i seks forskellige stadier<sup>3</sup>. Han redegjorde desuden detaljeret for, hvorledes interviewpersonerne var udvalgt, deres alder og baggrund, fremlagde den detaljerede interviewguide og han redegjorde præcis for, hvilken teori han havde anvendt på hvilken måde.

3 *Fowlers 6 stadier af tro*: 1. Intuitiv-projektiv tro (3-7 år) 2. Mytisk-konkret tro, (7-11 år) 3. Syntese-konventionel tro (fra puberteten og frem) 4. Individuativ-refleksiv tro (fra ung voksenalder) 5. Forbindende tro (usædvanlig før midtlivet) 6. Universaliserende tro (sjældent opnået).



Kritikken af hans arbejde har været langvarig og mangeartet, men den blev samlet i et større videnskabsteoretisk opgør med hans »normativitet« i en artikel fra socialpsykologisk hold (Streib, 2001). Den fremførte, at Fowlers arbejde ikke var videnskabeligt, idet han ikke havde taget højde for det, der nu betegnes som den postmoderne udfordring – dvs. at han ikke kunne se, at hans stadier var sociale konstruktioner og ikke andet. Kritikken var der intet overraskende i, det var sådan man tænkte 20 år efter, at Fowler havde udgivet sit værk.

Det overraskende kom fra Fowler selv, der svarede udførligt på kritikken (Fowler, 2001). Fowler fastholdt nemlig, at det, han havde lavet, var god videnskab, og at tiden intet havde ændret ved det. Hans forskning var hverken mere eller mindre normativ end alt muligt andet. Fowler havde fulgt alle reglerne: Nøje redegjort for tid og sted og principper for dataindsamlingen og nøje sat sig ind i tidens bedste udviklingspsykologi og redegjort for sit eget ståsted på en sådan måde, at intet andet forskningsresultat var muligt. Enhver anden, der havde fulgt hans nøje beskrevne fremgangsmåde, ville være kommet til samme resultat. Alternativet til at kalde dette for god og gyldig videnskab ville være en fuldstændig relativisme, hvor ingen viden eller videnskab kunne kaldes god eller dårlig, skriver Fowler.

Jeg gør Fowlers synspunkt til mit eget. Hans teori er naturligvis ikke på nogen måde hævet over hverken kritik og anderledes perspektivering, men det er god videnskab. Den er bevidst om sit eget ståsted og tid og sted for sine data og input.

Det er ikke forskerens udgangspunkt, men hans bevidsthed og omgang med eget udgangspunkt, der er af betydning.

## Spørgsmålet om den religiøse virkeligheds realitet

Der er store praktiske fordele ved at erklære sig enig med den metodiske agnosticisme i, at man ikke hverken be- eller afkræfter nogen transcendent virkelighed, når man bedriver religionspsykologi. Men der er sandelig også et meget væsentligt problem: at selve det område, fag-disciplinen omhandler, er blevet et tabu. Et tabu i den forstand, at det konstituerende element ikke i sig selv kan gøres til genstand for videnskabelig refleksion og metode. Genstanden selv er uden for rækkevidde, varen tages ikke for gode vare. Det er som øjet, der kan se og beskrive det hele, men ikke sig selv. Det betyder imidlertid ikke, at øjet ikke findes.

Det har en paradigmatisk konsekvens, hvis man fastholder dette princip: Der findes altså virkelig ting i denne verden – vigtige og afgørende ting – der principielt er uden for begribelse af videnskaben.

Helt i tråd med dette ligger den almindelige psykologis afvisning af at gøre *bevidstheden* til genstand for videnskabelighed. Vi ved ikke, hvad bevidsthed er, ganske enkelt. Den er uforklarlig ud fra et materialistisk

verdensbillede, den består ikke af atomer eller andet materiale, som vi har bygget vores kollektive verdensbillede op af. Vi kan finde korrelater i hjernen, men selve fænomenet bevidsthed er vi ikke i stand til at forstå. Hvad er det, der vågner om morgenen? Hvad er det, der forsvinder herfra ved døden? Psykologi er videnskaben om sjælelivet, men selve sjælen er der ingen psykologi om. Er bevidstheden også principielt uden for begribelse af psykologisk videnskab?

Den psykologi og religionspsykologi, der har forsøgt at tage sådanne spørgsmål op, betragtes af mange som værende på grænsen til det videnskabelige, og den har sine helt egne videnskabelige problemer. Det har især drejet sig om forskningen i ændrede bevidsthedstilstande, hvor man har ønsket at forske i *den mulige realitet* af transcenderende bevidsthedsfunktioner, andre måder at opleve tilværelsen på end de gængse. Verdenslitteraturen er i modsætning til psykologien rig på sådanne eksempler: den religiøse mystiske litteratur og vidnesbyrd, der formentlig går så langt tilbage som de første menneskelige kulturudtryk selv (Clottes & Lewis-Williams, 1998).

Psykologen Christian Huitfeldt argumenterer i en nylig artikel for, at en nysgerrig videnskabelig psykologi er nødt til at inddrage de radikale erfaringer, der påstås at opstå, når man følger en angivet meditationspraksis efter forskrifterne (Huitfeldt, 2007). Han mener, at en videnskabelig udforskning her naturligt må ligge i forlængelse af den eksistentielt-fænomenologiske fagtradition, idet han finder, at elementer af sådanne studier allerede er til stede i en sekulær form hos visse af fænomenologiens europæiske grundlæggere som Husserl og Heidegger. Han mener ikke, at man *nødvendigtvis* kommer til at overskride den ellers tabubelagte grænse og må forfalde til at bedrive religiøs psykologi – altså psykologi med en bestemt religiøs hensigt. Man skal forholde sig kritisk og åbent, analyserende og reflekterende til sådanne oplevelser, skriver han.

Førnævnte David Wulff har også beskæftiget sig indgående med dette emne. I en oversigtsartikel over »Mystical Experience« (Wulff, 2002) finder han det fuldstændigt uigendriveligt påvist, at mystikoplevelser som radikale meditationsoplevelser på næsten alle måder bidrager positivt til livet hos de individer, der har haft oplevelserne, såvel i den store som i den lille skala. Men omkring mulighederne for udforskning af selve oplevelserne og deres mulige realitet er han mere forsigtig. Han anvender psykiateren Stanislav Grofs LSD-forskning som eksempel: Grofs teorier og empirien bag dem er omfangsrige og verdenskendte (på dansk se fx Grof, 1977), men på trods heraf skrider hans videnskabelige indsigter på en gentagelse, en replikation af det empiriske grundlag, teorierne er bygget på, foretaget af andre forskere end ham selv – på samme måde som Granqvists replikation af Persingers forsøg med den gule Koren Helmet. En sådan gentagelse er der imidlertid ingen, der har kastet sig ud i, og det er der formentlig gode grunde til. Nemlig, at forskere godt ved, at de sandsynligvis vil ændre både sig selv og deres verdensbillede under processen. Sådant er det i hvert fald hidtil gået med de

personer, der har sat sig for at undersøge de radikale meditationsoplevelser og andre bevidsthedsforandringer, påpeger Wulff. Han eksemplificer med en navngivet forsker, Morse, der oprindeligt angiveligt ønskede at studere nær-dødsoplevelser på en rigoristisk videnskabelig måde, men som otte år senere fandt sit liv helt transformeret af de mange stærke historier og især af de uforklarlige beskrivelser af lys. Hvordan opretholder man en sober, iagttagende attitude, når man står ansigt til ansigt med de overvældende indtryk af realitet, der er karakteristisk for netop sådanne oplevelser? spørger Wulff.

Studiet af partikel-fysik kræver også en årelang og højt specialiseret træning af forskeren, og det vil ikke være usædvanligt at stille høje disciplinære krav til en forsker, inden forskeren sættes i stand til at bringe forskningen og indsigten i emnet videre. Problemet med træning i ændrede bevidsthedstilstande er imidlertid, at genstanden kræver en metode, som ændrer forskeren, og at netop denne ændring i reglen fører til, at forskeren finder den rigoristiske videnskabelige udforskning mindre betydende i forhold til værdierne i den forandrede verden, han nu er blevet en del af. Det kommer der ikke meget rigoristisk forskning ud af. Måske har vi vitterligt at gøre med et område, hvor videnskab ganske enkelt ikke er nogen gyldig erkendelsesmåde – og det er for alvor den vigtigste videnskabsteoretiske problemstilling.

## God og dårlig psykologisk videnskab

Gennem hele denne artikel har det været underforstået, at mens eksemplerne er hentet fra religionspsykologien, så afspejler de hele tiden generelle psykologiske videnskabsspørgsmål. Det gælder måske især, når det skal sammenfattes, hvad der kan forstås som god og dårlig videnskab, at man kan tillade sig at sammenfatte på hele psykologiens vegne. De enkelte punkter er en opsamling af betragtninger, der er fremgået i teksten ovenfor.

Det er blevet fremhævet, at god forskning ikke handler om forskerens udgangspunkt, men at det er bevidstheden og omgangen med eget udgangspunkt, der er af betydning. Omvendt karakteriserer det dårlig psykologisk videnskab, hvis den:

- Er uklar omkring de opstillede præmisser
- Savner kritisk tænkning
- Er uoplyst om andre videnstraditioner
- Er respektløs over for andre traditioner
- Ikke kan se egne begrænsninger
- Lader metoden definere virkeligheden
- Er ulogisk på de opstillede præmisser

Videnskab, der ikke er i stand til at se sig selv i en historisk sammenhæng, dvs. er ahistorisk – er ikke god videnskab. Den kender ikke sin egen tid og sted, og den opstiller derved sine præmisser – dvs. egen position – uklart, og den konkluderer forkert, ofte alt for vidtløftigt. Videnskab, der ikke er i stand til at pege ud over sig selv, er mindst lige så dårlig videnskab. Den dynger verden til med ligegyldige data.

Tilbage står en yderligere kvalificering af, hvad der er god videnskab. Her kan man frugtbart vende tilbage til de indledende betragtninger over forholdet mellem *faktum og værdi*. Den gode videnskab er den, der bestandig reflekterer over forholdet mellem disse to størrelser, og som er i stand til at stå ved, at begge dele altid er til stede. Værdierne må reflekteres eksplicit i den videnskabelige proces, det er derved, at videnskaben angiver sin egen position, tid og sted, og det er ved denne refleksion over den altid bagvedliggende sammenhæng, at kendsgerningerne får værdi og sammenhæng. Kendsgerninger, der ikke er sat i sammenhæng, er blot døde data. De har i sig selv ingen værdi.

Og der er virkelig forskel på, om data har værdi eller ej, og det er måske her, den største fremtidige udfordring ligger for den psykologiske videnskab, idet mængden af usammenhængende data og fund har tendens til at svulme uforholdsmæssigt op på bekostning af sammenhæng og relevant tolkning i forhold til det levede liv. I det levede livs proces lider vi – ifølge gamle Harald Høffding – under, at kendsgerninger og tolkning virkelig er to processer, hvor man ikke kan slutte fra den ene til den anden:

»Lidelse (er) et Tegn på Liv, et Vidnesbyrd om, at Kampen mellem Værdi og Virkelighed, eller rettere mellem værdifuld Virkelighed og værdiløs Virkelighed stedse er stående«. (Høffding, 1916 s. 91)

Hvor ville det være en god tanke, hvis fremtidens psykologiske videnskab blev båret af bevidstheden om at gøre en forskel på værdifuld virkelighed og værdiløs virkelighed.

## REFERENCER

- ALLPORT, G. & ROSS, M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- BATSON, C.D., SCHONRADE, P., & VENTIS, W.L. (1993). *Religion and the individual. A social-psychological perspective*. Oxford University Press.
- BJERRISGAARD, L.T. & GEERTZ, A. (2007). Den sundhedsskadelige bøn – Om fjernforbøn, spiritualitet og dårlig videnskab. *Psyke og Logos*, 28, 870-896.
- BOYER, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- BRAAM, A.W., VAN DEN EEDEN, P., PRINCE, M.J., BEEKMAN, A.T.F., KIVELÄ, S.-L., LAWLOR, B.A. et al. (2001). Religion as a cross-cultural determinant of

- depression in elderly Europeans: results from the EORUDEP collaboration. *Psychological Medicine*, 31, 803-814.
- BROMLEY, D.G. & SHUPE Jr, A.D. (1979). The Tnevnoc Cult. *Sociological Analysis*, 40, 361-366.
- CHRISTENSEN, C.W. (1963). Religious Conversion. *Archives of General Psychiatry*, 9, 207-216.
- CLOTES, J. & LEWIS-WILLIAMS, J.D. (1998). *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*. Harry N. Abrams.
- FOWLER, J.W. (1981). *Stages of Faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper.
- FOWLER, J.W. (2001). Faith Development Theory and the Postmodern Challenges. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 159-172.
- FRANK, L. (2007). *Den femte revolution*. København: Gyldendal.
- GRANQVIST, P., FREDRIKSON, M., UNGE, P., HAGENFELDT, A., VALIND, S., LARHAMMAR, D. et al. (2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields. *Neuroscience Letters*, 379, 1-6.
- GROF, S. (1977). *Den indre rejse. Kortlægning af det ubevidste gennem LSD-psykoterapi*. København: Borgen.
- HØFFDING, H. (1916). *Den store Humor. En psykologisk studie*. København og Kristiania: Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag.
- HØFFDING, H. (1927). *Religiøse tanketyper*. København.
- HUITFELDT, C. (2007). Den sekulære meditation og fænomenologisk bevidsthedsforståelse. *Psyke og Logos*, 28, 990-1012.
- JAMES, W. (1902). The Varieties of Religious Experience. In *William James. Writings 1902-1910* (1987 ed., pp. 1-479). New York: The Library of America.
- JAMES, W. (1907). Pragmatism. In *William James. Writings 1902-1910* (1987 ed., pp. 480-625). New York: Library of America.
- KIRKPATRICK, L.A. (2005). *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- KIRKPATRICK, L.A. & HOOD, R.W. (1990). Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Bone or Bane of Contemporary Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.
- KOENIG, H.G., MCCULLOUGH, M.E., & LARSON, D.B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford University Press.
- LA COUR, P., AVLUND, K., & SCHULTZ-LARSEN, K. (2006). Religion and survival in a secular region. A twenty year follow-up of 734 Danish adults born in 1914. *Social Science and Medicine*, 62, 157-164.
- LEUBA, J. (1925). *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- MALTBY, J. (1999a). Personality dimensions of religious orientation. *Journal of Psychology*, 133, 631-640.
- MALTBY, J. (1999b). Religious orientation and Eysenck's personality dimensions: The use of the amended religious orientation scale to examine the relationship between religiosity, psychoticism, neuroticism and extraversion. *Personality and Individual Differences*, 26, 79-84.
- MILLER, L. & GUR, M. (2002). Religiosity, Depression, and Physical Maturation in Adolescent Girls. *Journal of American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 41, 206-214.
- NEWBERG, A., ALAVI, A., BAIME, M., POURDEHNAD, M., SANTANNA, J., & D'AQUILI, E. (2001a). The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 106, 113-122.

- NEWBERG, A.B., D'AQUILI, E., & RAUSE, V. (2001b). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books.
- PERSINGER, M.A. (2001). The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences. *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, 13, 515-524.
- PERSINGER, M.A. & HEALY, F. (2002). Experimental Facilitation of the Sensed Presence: Possible Interaction between the Hemispheres Induced by Complex Magnetic Fields. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 190, 533-541.
- ROSENBAUM, B. (2002). I O.A.Olsen (Ed.) *Psykodynamisk leksikon*, København: Gyldendal.
- ROTHSTEIN, M. (2001). *Gud er (stadig) blå*. København: Aschehoug.
- SCHJØDT, U. (2007). Den religiøse hjerne – En introduktion til religionsvidenskabelig hjerneforskning. *Psyke og Logos*, 28, 913-933.
- STREIB, H. (2001). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 143-158.
- TOLSTOY, L. (1899). *A Confession and Other Religious Writings*. London: Penguin Classics.
- TSANG, E.W., KOREN, S.A., & PERSINGER, M.A. (2004). Electrophysiological and quantitative electroencephalographic measurements after treatment by transcerebral magnetic fields generated by compact disc through a computer sound card: The shakti treatment. *International Journal of Neuroscience*, 114, 1013-1024.
- WULFF, D.M. (1997). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*. (2 ed.) New York: John Wiley & Sons, Inc.
- WULFF, D.M. (2002). Mystical Experience. In E.Cardena, S. J. Lynn, & S. Kripner (Eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* (pp. 397-440). Washington DC: American Psychological Association.

## MALUM EXCLUSUM – MALUM INCLUSUM TO VÆSENSFORSKELLIGE FORHOLD TIL DET ONDE

Peter la Cour

*Forholdet til det onde synes at konstituere to væsensforskellige tolkninger af tilværelsen, der modstilles i denne artikel. Tolkningerne beskrives i tre brydningsfelter: 1. eksistentielt/religiøst ved modstillingen »gnosticisme/orthodoksi«, 2. personlighedspsykologisk ved modstillingen af William James' typologi »eenfødt/tvefødt« og 3. socialpsykologisk ved modstilling af »new age/folkekirke«. Herudfra tegnes to grupper af sammenhængende karakteristika i tilværelsetolkningerne. Det foreslås, at de to grupper benævnes malum exclusum og malum inclusum som udtryk for menneskelig stræben, der henholdsvis søger at ekskludere eller inkludere det onde i den basale forståelse af tilværelsen.*

*»...det onde er en essentiel del af vor væren  
og nøglen til fortolkningen af vores liv...«*

WILLIAM JAMES

En klassisk problemstilling: Findes det onde udelukkende i den menneskelige bevidsthed eller findes det reelt i den ydre natur? Disse to modsatrettede forståelser rummer langt mere end filosofiske spekulationer. De er gennemgribende og angår menneskers eksistentielle, personlige og samfundsmæssige liv; de sammenfatter to klasser af holdninger til tilværelsen, personlighedstræk, egenskaber, erkendelser, udsagn og handlinger, og de deler mennesker i to grundtyper af stræben.

Denne artikels formål er at undersøge og beskrive denne påstand nærmere ved at præcisere ideen gennem tre væsensforskellige, historisk helt forskelligartede, men alligevel relaterede områder af menneskelivet:

- 1) Det eksistentielt/religiøse område, hvor fokus vil være på spændingerne mellem de to forhold til det onde, som de kom til udtryk mellem 0-400 år e.v.t. og som var centreret omkring tolkningen af skabelsesmyten.
- 2) Det personlighedspsykologiske område, hvor fokus vil være på to personlighedstyper, den enfødte og den tvefødt, som William James levede beskrev og definerede i *Religiøse erfaringer* fra 1902.

- 3) Det socialpsykologiske område, hvor spændinger og brydningsflader mellem forståelserne har betydning i vores moderne samfund og kan genfindes i nutidige bestemmelser og opgørelser over menings søgende adfærd.

### 1. Eksistentielt/religiøst

#### Slagsmålet om arvesynden, gnosticisme og ortodoksi

Der findes to skabelsesberetninger i Første Mosebog. Den første (1. Mosebog 1.1-2.3) handler om, hvordan Gud skaber verden på syv dage. Han begynder med på førstedagen at skabe lys og skille det fra mørket og slutter på sjattedagen med at skabe mennesket i »vort billede, så de ligner os« (Gud er i flertal i teksten). På syvendedagen hviler Herren velfortjent. Mand og kvinde bliver skabt samtidig og som ligeværdige i denne fortælling. Men denne førstplacerede myte om de syv skabelsesdage er historisk dateret til at være den *ungste* (altså den sidste) af skabelsesmyterne. Den har et tydeligt dualistisk præg, modsætninger pointeres og modsætningernes enhed skaber spænding og eksistens. Man tilskriver denne tænknings græsk indflydelse, og man daterer myten til omkring 400 år f. Kr. (Holm-Nielsen, 1972; Pagels, 1993)

Den anden skabelsesmyte er tekstmæssigt placeret efter den ovenstående, men er meget sikkert en hel del ældre. Det er myten om Adam og Eva (1. Mosebog 2.4-3.24), og den udspringer ganske tydeligt fra en agerbrugskultur – næsten al skabelse relateres til agerjord og vejrforhold og spirende planter. I denne fortælling skabes Adam af *jord* som Gud blæser livsånd i, og først bagefter (og dermed underordnet) skabes Eva, der direkte defineres som medhjælp til Adam. Og det er samme Eva, der umiddelbart herefter lokkes af slangen til at spise af frugten fra træet midt i Edens Have, og som derefter giver frugten til sin mand, der uden videre anfægtelser bare spiser, hvad hun giver ham.

Gud har sagt, at spiser Adam og Eva af frugten fra træet midt i haven, skal de dø. Det er *slangen* der siger, at det ikke passer; de skal ikke dø, men deres øjne vil åbne sig, og de vil blive som Gud til at kende godt og ondt. Da de har spist, åbnes deres øjne, og de opdager, at de er nøgne og gemmer sig. Gud opklarer senere, hvad der er sket, og på den baggrund forbander Gud mennesket, forviser dem fra Paradis. Kvinden skal »med smerte føde sine børn« som straf, mens manden »med møje skal skaffe sig føden alle sine dage.«<sup>1</sup> Denne myte dateres til ca. 1000 år f.v.t. og menes at have oprindelse i Mesopotamien (Pagels 1993; Holm-Nielsen et al., 1968).

<sup>1</sup> Der står således hverken noget om æbler eller seksualitet i myten, dette tilskrives senere tolkninger af myten. Rent tekstmæssigt »ligger« Adam først med Eva, efter at de er blevet jaget ud.

Adam og Eva må anses for vores kulturs grundmyte om den menneskelige bevidstheds fødsel, og det er samtidig myten om, hvorfor det onde for evigt er blevet en del af menneskets verden. Skabelse og det onde er tæt forbundet. Myten virker måske simpel, men bliver tolkningsmæssigt hurtigt yderst kompliceret. For hvad er det mere præcist, de gør forkert, Adam og Eva? Hvad er så forkert, at selv ikke Guderne (der også er i flertal i denne myte) vil tilgive det?

**Gnosticisme** er betegnelsen for en blandet skare af fritænkere og filosoffer samt for ånden i en række skrifter fra de første århundreder efter Kristus<sup>2</sup>. De blev i sin tid bekæmpet energisk, og de gnostiske synspunkter er gennem historien bedst kendt gennem den ortodokse kirkes forsøg på at gendrive dem.

Gnostikerne opfattede sig selv som kristne, men forholdt sig helt frit og meget personligt til den overleverede kristendom. Mest af alt provokerede de den etablerede kirke ved at fortolke centrale dogmer på en symbolsk, allegorisk måde; de opfattede fx Kristi opstandelse som et symbol på en åndelig genfødsel, vi alle skal igennem. (Grane 73, Koch 1973, Pagels 1993)

Ligeledes forholdt de sig frit tolkende (og indbyrdes uenige) til skabelsesmyten. De fandt den absurd forstået som en historie med morale eller som myte med mening. Hvis myten skulle forstås konkret på nogen måde, afslører Gud jo sig selv som både misundelig og uvidende, skriver gnostikerne. Hvorfor måtte mennesket dog ikke blive ligesom Gud? Hvordan kunne Gud ikke-vide, hvad der var sket omkring træet, hvis han var alvidende? Hvor kom slangen fra? Løj Gud, da han sagde, at de ville dø, hvis de spiste af frugten? – Det passede jo ikke, og det vidste slangen.

Nej, skabelsesmyten er en åndelig, allegorisk fortælling, der på ingen måde skal tages konkret, mener gnostikerne. Slangen er jo det klogeste dyr; det er den, der er skaberen, den er måske Kristus selv, hævder nogle få gnostikere endda. Som åndelig, allegorisk fortælling handler historien om, hvordan Eva via slangen bliver sig sin flygtige, åndelige intelligens bevidst og siden vækker Adam, sjælen, til bevidsthed om menneskets åndelige natur og frihed. Før dette var psyken fanget og sov i kødet, og nu vågnede den endelig. (Pagels, 1986)

I Filipsevangeliet fremlægges den tolkning, at Gud er faderen, mens Edens Have er moderen, selve moderskødet, der befrugtes, og hvor fosterudviklingen foregår. Fordrivelsen fra haven er allegorien for spædbarnets fødsel, og i myten om Moses, der skiller det Røde Hav så mennesket kan komme igennem, findes erindringer om fødslen, om vejen gennem livmo-

2 De såkaldt »nytestamentelige apokryfer« er i vid udstrækning gnostiske skrifter, der gennem kirkehistorien mest har været kendt i brudstykker. En stor samling hele, velbevarede skrifter blev fundet ved Nag Hammadi i Ægypten i 1945. Kendte skrifter er bl.a. Filipsevangeliet, Johannes Apokryfon og Jacobs hemmelige Bog.

deren<sup>3</sup>. Det røde hentyder til blodets farve. (Pagels 1986, s. 85) Adam og Eva er således en psykologisk allegori om vores personlige, indre, eksistentiel/åndelige liv.

Sandheden er relativ og findes kun inde i dig selv, siger gnostikerne. Godt og ondt er subjektive bestemmelser.

Kirkehistorikeren Elaine Pagels, der indgående har beskæftiget sig med disse tanker (1986, 1993) sammenfatter de gnostiske synspunkter under fire overskrifter:

- 1) Forståelse af overleveringerne som symbolsk/allegorisk og ikke historisk konkret
- 2) Påpegninger af mange gudelige kræfter og underguder i kristendommen (Skaberen, Helligånden, Djævelen, Kristus mv.)
- 3) Fastholdelse af Gud som både modergud og fadergud, Gud er androgyn.
- 4) Forståelse af Kristi korsfæstelse og opstandelse som symboler. Blev Kristus virkelig korsfæstet som himmelsk væsen, var han højt hævet over lidelse, mener de (doketisme).

**Den ortodokse kirke** var voldsomt provokeret af disse tankesæt, og de kirkehistoriske konsekvenser var, som måske bekendt, blodrige og omsiggribende. Men havde de gnostiske standpunkter fået større indflydelse dengang, ville det have ændret kristendommens udvikling væsentligt, og Elaine Pagels argumenterer overbevisende for, at havde synspunkterne for alvor vundet indpas, ville den kristne kirke ikke have eksisteret i dag (Pagels 1986). Den ortodokse kristendom overlevede netop, fordi den var konkret og ikke symbolsk i forståelsen af Kristus, den kunne i kraft af dette bl.a. arbejde med en autoritær leder, der havde arvet ubetvivlelig myndighed (paven). Fastholdelsen af een og kun een Gud gav plads for kun een korrekt og autoriseret lære, og nedprioriteringen af kvindelig religiøsitet og omgangstone (Gud er en mand!) gav plads for en magtbevidst og autoritær struktur. Dette er alle elementer, der faciliterede, at kristendommen historisk sejrede blandt mange religioner i datiden.

Sejren skånedes dog ikke den ortodokse kirke for at forholde sig til, hvad arvesynden egentlig var for noget. Som nævnt ovenfor tolkedes myterne generelt mere håndfast som historiske fortællinger. De tidligste kristne opfattede ikke arvesynden som seksuel, men som moralsk. Mennesket er givet »friheden og moralen fra oven«, siger fx Klemens af Alexandria om syndefaldet, ca. år 180. (Pagels 1993)

Det er først med Augustin ca. år 400, at arvesynden forstås som noget, der er bundet til seksualitet. Augustin argumenterer ligesom gnostikerne med psykologisk tænkning, men ikke tolkende/hermeneutisk, derimod på konkret, biologisk og almenpsykologisk grundlag. Augustins definition af

3 Man genfinder tvangfrit en moderne udgave af det gnostiske univers og symbolsprog i fx Stanislav Grofs forfatterskab, særligt »Den indre rejse 1« (Borgen 1977).



arvesynden tager udgangspunkt i, at mennesket er skænket friheden, men at det ikke magter at bruge denne frihed, netop på grund af arvesynden. Vi kan nemlig ikke styre *seksualiteten*, og derfor bliver friheden til trældom. Det er seksualiteten, der er forbandelsen.

Augustins logik er således:

»..den seksuelle lyst (libido) i vores ulydige lemmer opstod i disse første mennesker (Adam og Eva) som resultat af ulydighedens synd..«<sup>4</sup>

Og videre:

»På grund heraf kaldes disse lemmer (kønsorganerne) med rette pudenta (skamfulde dele), fordi de ophidser sig selv efter eget forgodtbefindende i modstrid med sjælen, som er deres hersker, som var de deres egne herrer.«<sup>5</sup>

Vores frihed bliver derfor af biologisk/psykologiske årsager også vores ydmygelse, vores fald, seksualiteten tager friheden fra os igen:

»Jeg (blev) ikke bundet med fremmed lænke, men med min egen viljes jern. Fjenden holdt fast i min vilje og havde smedet den om til en lænke og bundet mig med den. Min forventede vilje blev til lyst, og når man er slave af sin lyst (libido) bliver den en vane, og når man ikke modstår en vane bliver den en nødvendighed.«<sup>6</sup>

Mennesket er derfor født til at skamme sig over sig selv, eller rettere visse dele af sig selv.

**»Et menneske skammer sig i selve sin natur  
over det seksuelle begær.«**

AUGUSTIN<sup>7</sup>

For Augustin er arvesynden altså konkret, bundet til kønsorganerne, og han mener at den befinder sig inde i mandens sæd – i selve naturen. Bortset fra Adam og Eva er alene Kristus født uden sæd, derfor er Kristus ren, deducerer Augustin videre.

Det gode og det onde er altså indlagt i naturen, og det er via naturen, at vi kan komme til erkendelse af det – i behørig skam over vores grundlæggende skyld, fortæller den ortodokse oldkirke.

4 Augustin, ca. år 397, her fra Pagels 1993, s. 174.

5 Augustin, op cit, s. 174.

6 Augustin: Bekendelser, ca. 397/1991 s. 143.

7 fra Pagels 1993, s. 175.

## 2. *Psykologisk.*

### **Enfødt eller tvefødt: William James og to typer af erkendelsesstræben**

For psykologen og filosofen William James (1842-1910) er mennesket et religiøst væsen *per se*. Irreligiøsitet er også blot en variation af denne grundlæggende trang til at se os selv i en større helhed. Når der i det følgende tales om religiøsitet, handler det altså ikke kun om erkendt religion, men det skal forstås bredere som et udtryk for al helhedsbetonet erkendelsesstræben.

Det er en del af James' skrivemåde og stil, at erkendelse og teori er flettet ind i levet liv. Filosofi, psykologi og religion er ikke adskilt, men sider af den enhed, der hedder mennesket-i-verden, hvilket bl.a. er opfanget i hans kendte formulering af livsprocessen som *a stream of consciousness*. Det er ikke en verden for sig og et menneske for sig, der interesserer ham, men processen og forholdet mellem tingene, hvad han sent i sit liv formulerer i filosofiske termer som radikal empirisme, pragmatisme og pluralisme.

I sin klassiker: *Religiøse erfaringer* (1902) beskæftiger James sig i fire kapitler (kapitel 4-7) indgående med menneskers forskellige måder at forholde sig til det onde på.<sup>8</sup>

8 Historien bag denne tekst er, at en mæcen ved navn Adam Lord Gifford i 1887 testamenterede en større pengesum til en årlig forelæsningsrække over emnet »Naturlig religion« ved universitetet i Edinburgh. James var blevet inviteret i 1898, men havde udsat det indtil året efter, hvor han sammen med sin kone ønskede at tage et sabbatår med rejser i Europa, og i den forbindelse holde forelæsningerne. Hans helbred blev imidlertid meget dårligt, og da han i 1899 ankom til Europa, var han både syg og deprimeret, og han måtte udsætte forelæsningerne endnu en gang. Han konsulterede i lang tid forskellige europæiske læger og kom i efteråret 1900 til Rom, hvor han forsøgte sig med *Robert-Hawleys Lymfe Compound*, der skulle injiceres to gange dagligt. Samtidig lettede hans depression en smule, og ved årsskiftet 1900/01 havde han fået skrevet de syv første forelæsninger, hvoraf forelæsningerne 4-7 omhandlede forholdet til det onde, der var så påtrængende et personligt problem for ham i samme periode (Björk 1997, Simon 1999).

Han afholdt ti forelæsninger i Edinburgh i maj/juni 1901 og atter ti år derefter; de samlede tyve forelæsninger udkom samme år under titlen: »Varieties of religious experience. A study in human nature«. Bogen udkom (i forkortet udgave) på dansk i 1906, nye udgaver igen i 1911 og 1916, i genoversat (og nyforkortet) form i 1963, og den er atter under dansk bearbejdning og vil foreligge i fuld længde og i fornyet oversættelse på dansk i 2003/2004. Ordlyden i citaterne i herværende artikel er taget fra denne nye oversættelse, der udføres af Tom Havemann. Da oversættelsen endnu kun foreligger i manuskriptform, kan sidetal ikke påføres meningsfuldt. I stedet er påført sidetal i den autoriserede amerikanske udgave: *William James. Writings 1902-1910*.

**Enfødt**

James beskriver i forelæsning fire og fem, hvad han kalder religion af enfødt type eller »the religion of healthy-mindedness« – sindssundhedens religion. Denne type kan findes i såvel lette som ekstreme udgaver, men James bestræber sig for at finde de ekstreme udgaver, idet han mener, at det er gennem ekstremerne, at man tydeligst ser kendetegn og karakteristika. Han sammenligner et andet sted studiet af ekstremer med studiet af ting under et mikroskop.

Den enfødtes holdning til tilværelsen tegnes i grundform lyst og indlevet af James: Der er nogle mennesker, der er født med et par flasker champagne på kontoen. Hos nogle mennesker er lykken medfødt og uforanderlig – de behøver ikke anstrenge sig – de er forsikrede om, at livet som sådan er godt. Oplevelser af nærvær opleves næsten altid som fulde af lykke, skriver James, og lykken tillægges let en sandhedsværdi. (James 1902/1987 s. 77) Hvis *han* er lykkelig, må det jo være rigtigt for *ham*! Denne livsholdning tillægges også ofte religiøs værdi, for der består en tæt relation mellem menneskelig lykke og religion – uden at det skal forstås så hedonistisk, at ethvert smil og al latter er religiøse udtryk. Oplevelser af religiøs lykke og nærvær bliver på samme tid virkninger af og forudsætninger for selve religionens sandhed.

James' eget gemyt er tydeligvis ikke af enfødt natur, særlig ikke som han havde det mens teksten blev skrevet, og man fornemmer flere stænk af misundelse over den enfødtes temperament:

»Vi har forhåbentlig alle en ven, måske oftere kvinde end mand, oftere ung end gammel, hvis sjæl ejer denne himmelblå kulør, og som er mere beslægtet med blomster og fugle og alskens fortryllende uskyld end med dunkle, menneskelige lidenskaber, en ven, der ikke kan tænke ondt om Gud eller mennesker, og hos hvem den religiøse glæde findes fra begyndelsen og derfor ikke skal befries fra nogen tyngende byrde.«<sup>9</sup>

Som eksempler på personer af den enfødte type nævner James historiske skikkelser som Frans af Assisi, (der inddrog alt i naturen som nær familie: Fader sol, Broder vind etc.) og den unge Rousseau, der i sin tro på vækst og udvikling anså naturen som i bund og grund god, blot man stolede nok på den. Blandt James' samtidige nævnes forfatteren Walt Whitman og en unitar-forfatter E.E. Hales som arketypisk enfødte:

»Jeg husker tydeligt, at de halv-filosofiske romaner, der udkom, da jeg var ved at blive voksen, havde et og andet at sige om de unge mænd og kvinder, der stod over for »livets problem«. Jeg havde ingen anelse om, hvad livets problem bestod i. Jeg fandt det let at leve af al kraft, fandt det fornøjeligt og betragtede det nærmest som en selvfølge at lære, når der nu var så meget at lære, og naturligt at give en håndsrekning, hvis lejlighed bød sig – og gjorde man det, ja så nød man livet, fordi man ikke kunne la-

9 James 1902/1987 s. 79.

de være med det og uden at overbevise sig selv om, at man burde nyde det.«<sup>10</sup>

James opretholder sin positive fremstilling et lille stykke vej endnu og mindinddrager som centralt, at den enfødte systematisk ser bort fra det onde:

»Fortielsen af det onde kan i et fuldkomment redeligt og ærligt sind udvikle sig til en bevidst, religiøs politik eller stillingtagen. Meget af det, vi kalder ondt, skyldes udelukkende den måde, mennesker møder det pågældende fænomen på.«<sup>11</sup>

Men så holder den positive beskrivelsesmåde op. For den »bevidste, religiøse politik eller stillingtagen« bliver hos nogle mennesker til en systematik af påtaget optimisme, og denne bliver igen gjort til en livsfilosofi. Det bliver religionen for dem at lukke øjnene og fortie det onde. Den naturlige tendens til optimisme bliver i sine mere systematiske og ekstreme udgaver nærmest sygelig, fortsætter James, og sådanne personer får »svækket deres evne til ydmyghed og sorg«.

Den påtaget naive opretholdelse af positiv tænkning behøver ikke at være af erkendt religiøs karakter. James finder også denne holdning i den udbredte fremskridtstro på »videnskaben.«<sup>12</sup> Dengang handlede det om den frembrusende »evolutionisme«. Et eksempel herpå:

»For mig at se er synd en tilstand, en sygdom, der skyldes menneskets mangelfulde udvikling. Vi forværrer blot sygdommen ved at ruge over den. Vi skulle hellere tænke på, at ligheden, retfærdigheden og alle menneskers mentale og fysiske velbefindende om en million år vil være af en sådan beskaffenhed, at ingen vil ane, hvad ondskab eller synd er.«<sup>13</sup>

James noterer tørt:

»Søger vi efter et sønderknust og angergivent hjerte, behøver vi tydeligvis ikke spilde mere tid på denne person. Hans tilfredshed med det endelige omslutter ham som en hummerskal...«<sup>14</sup>

Et nutidigt eksempel på »positiv tænkning« som livsprincip kan findes i en artikel af E. Targ (2002), der omhandler metodevanskeligheder ved at arbejde videnskabeligt med psykiske healere. Det nævnes her, at healerne i nogle bestemte forsøg blev bedt om at »dræbe cancercellerne« i en reagensglasopstilling, hvilket de nægtede. Derimod ville de gerne »udstråle harmoniserende energi« hen over samme opstilling, hvilket efter det beskrevne medførte tilbagegang af cancerceller.

10 E.E. Hales, op. cit. s. 81.

11 Ibid., s. 86.

12 Nu om stunder er det vel nærmest den form for videnskabstro, der oftest kommer til udtryk i tidsskrifter som fx »Illustreret Videnskab«, men som også kan ses ureflekteret i fx en del lægevidenskabelig formidling.

13 Anonym ateist, op. cit. s. 90.

14 Ibid., s. 91.

Denne systematiserede form for optimisme og lyssyn er som nævnt ikke James' kop te, men alternativet bliver på den anden side heller ikke tegnet for kønt. Fornemmelsen af James' egen psykiske tilstand og natur melder sig uvilkårligt i følgende:

»Det ulykkelige menneskes holdning er ikke kun smertefuld, men også ussel og hæslig. Findes der noget mere ynkværdigt og uværdigt end den klynkende og klagende sindstilstand, uanset hvilke ydre onder der har fremkaldt den? (...) Denne sindstilstand forstærker blot det problem, der udløste den og forværrer situationen yderligere.

(...) Og derfor vil vores beslutning om ikke at give os jammeren i vold – en beslutning, der træffes på et forholdsvis lille sted i vores indre – måske resultere i et arbejde, der først hører op, når hele virkeligheden er blevet underordnet en tilstrækkelig optimistisk fremstilling.«<sup>15</sup>

Den gennemførte enfoldte livsindstilling bliver som kollektiv, religiøs retning betegnet som »Mind Cure-bevægelsen« af James – og den kan uanstrengt sidestilles med vore dages »New Age« bevægelse, der som ide-system på ingen måde er af ny oprindelse. Dengang som nu er det »en magtfaktor af betydning« i det religiøse landskab, hvilket uddybes senere i denne artikel.

James beskriver Mind Cure som en blanding af de fire evangelier, Berkeleys idealisme, spiritisme, populær udviklingslære og hinduisme. Som religiøs retning kendetegnes Mind Cure ved et gudsforhold, hvor vi anses for forskellige fra Gud i grad, men ikke i slags, og målet med den menneskelige tilværelse bliver at erkende, at »min Gud og jeg er eet«.

Gudsbilledet er ikke personligt, Gud kan antage mange former:

»Universets store, centrale kendsgerning er den evige og magtfulde ånd, der står bag alting og viser sig gennem alting.(..) Jeg er ligeglad med, hvilken betegnelse man end måtte hæfte på den, det være sig Nådens Lys, Forsynet, Oversjælen, almagten.(..) så længe der ikke er tvivl om selve den store, centrale kendsgerning.«<sup>16</sup>

Mind Cure er en form for sorgløshedsbevægelse og et »afslapningens evangelium«, der i de ekstreme former opfatter det onde som uvidenhed om den kendsgerning, at vi selv er Gud, det onde er »avidya, uvidenhed, noget, man blot skal vokse fra og lade bag sig, overskride og glemme!«<sup>17</sup> I de skarpeste formuleringer, som hos datidens Christian Science-bevægelse, anses det onde simpelthen for en løgn – og den, der nævner det onde, er en løgner.

I Mind Cure betragtes tanker som ting og som »kræfter«. Tanker og tanke-mønstre betragtes igen som overordnede materien, og tanker har virkeli-

15 Ibid., s. 87.

16 R.W. Trine, i op. cit. s. 97.

17 Ibid., s. 103.

ge effekter i materien. Sindet kontrollerer og skaber realiteten, lyder det fra Mind Cure-ånden, der siger:

»Lev som om jeg er selve sandheden (..), og hver eneste dag vil vise dig, at du har ret. Hele din kropslige og mentale erfaring vil bevise, at naturens styrende energier er personlige, at dine egne tanker er kræfter, og at universets magter reagerer direkte på dine individuelle behov og ønsker.«<sup>18</sup>

Det er et kendemærke for James' metode, at selv om han tydeligvis ikke er enig i indholdet, beskriver han det indlevet og fænomenologisk. Han anerkender fuldt ud og undersøger oprigtigt oplevelser og de konsekvenser, de bringer med sig – til forskel fra så mange senere religionspsykologer (se fx Argyle, 2000).

James anerkender ikke kun intellektuelt, men yderst konkret: Mind Cure-bevægelsen har store praktiske resultater, skriver han, den bringer reel lykke til mange mennesker, og der er utallige eksempler på uforklarlige psykiske og kropslige fænomener og helbredelser i omegnen af denne tænkning. Han tænker ikke mindst på psykisk healing, som han finder veldokumenteret ud fra praktisk tænkning, dvs. realt. James noterer også, at mange »højtuddannede mennesker« anser troen på individualiserede, personlige kræfter i naturen som det mest direkte bindeled til virkeligheden.

Det er klart, at naturvidenskaben kalder alt sådan noget for overtro, hvad James gør til genstand for diskussion. For når »den videnskabelige sekt« siger det modsatte, og argumenterer med erfaringer og bruger empiri som målestok, så pointerer James højlydt, at det gør Mind Cure-bevægelsen også – det er blot nogle ganske andre erfaringer, der bruges som målestok og bevis for verdensbilledet.

### **Tvefødt**

Det tvefødte temperament beskriver James med langt mindre besvær. Hans forelæsninger nr. seks og syv bærer overskriften: The sick soul. De tvefødte er dem, hvis sjæle er »følsomme for disharmoni«, og det er mennesker, »for hvem det onde (..) er noget langt mere dybtgående og generelt, noget forkert eller lastefuldt i selve deres inderste natur, der ikke kan ryddes af vejen ved nogen ændring af miljøet eller overfladisk forandring af selvet, og som kræver et overnaturligt lægemiddel.« (Ibid. s. 127)

En lille tekststump fra Luthers hånd illustrerer, hvad James mener med den tvefødte personlighed:

»Da jeg var munk, troede jeg, at jeg var fuldkommen fortabt, hvis jeg på noget tidspunkt fornemmede kødets lyst – det vil sige følte den ringeste form for ondsind såsom kødeligt begær, vrede, had eller misundelse mod en eneste af mine ordensbrødre. Jeg forsøgte på mange måder at dysse min samvittighed til ro, men det lod sig ikke gøre, for mit køds begær vendte al-

18 Ibid., s. 113-4.

tid tilbage, således at jeg ikke kunne finde hvile, men til stadighed hjem-søgt af tanker som: 'Denne eller hin synd har du begået!'.<sup>19</sup>

Sortsynet og den dårlige samvittighed er centrale kendetegn for den tvefødte, men det er kun den ene side af sagen. Den anden er, at tankemåden ligger tæt til den virkelige verden, at den repræsenterer en erkendelsesmulighed, der er sand.

Hvis den enfødte falder i sit løb, rejser han sig og løber videre – han lægger faldet bag sig, glemmer det hurtigst muligt. Men det er ikke erkendelse af virkeligheden, skriver James. Det er kun erkendelse af et udsnit af virkeligheden, for faldet er en virkelig del af verden. Ser man bort fra det, erkender man falsk. Den tvefødtes attitude er derimod en bestræbelse på at erkende verden som en enhed, som verden virkelig er – en erkendelsesmæssig monisme, en teologisk monoteisme. Virkelige monoteister må erkende, at Gud selv er ond, alt andet er en form for polyteisme, bemærker James skarpt.

Hvis man tænker over virkeligheden som den er, bliver der ikke tale om noget skønmaleri. Døden er vores uundgåelige skæbne, og »vores natur har rod i nederlaget«. Vi kan kun »efter bedste evne bortlede opmærksomheden fra sygdom og død, og de slagtehuse og den endeløse række af grusomheder, vores liv er baseret på.«(s. 88)

James indfører ideen om en »lidelsestærskel«. Han mener, at nogle mennesker er født tæt på den og meget let kan mindes om verdens realiteter: »...hvor mange led af sygdomme, farer og ulykker er ikke indsat i selv den mest sunde og heldige tilværelse? Uventet stiger noget bittert op fra en hver glædens kilde (...) Livets summen ophører ved dets berøring, ligesom en klaverstreng holder op med at svinge, når dæmperen falder ned på den«<sup>20</sup>

Op herfra løber stoffet tydeligvis af med James. Forelæsningerne seks og syv bliver begge meget lange – alt for lange, kan man mene – og med ofte gentagne pointer. Det er kun de sproglige variationer, der forandrer den mismodige og udmattede livsindstilling, James kan forklare med al tydelighed. Men det er ikke mismodet som sådan, det er tilværelsens realitet, der er på spil. Man skal ikke lade sig forføre af den enfødtes lyssyn, for »...at tillægge simpel glæde ved livet religiøs værdi er jo det samme som at gøre glem-somhed og overfladiskhed til noget helligt...« (s. 132).

To steder anvender James et sprog-billede, hvori der indgår en *orm* – sikkert ganske uden bevidst tanke på slangen fra Edens have – men det onde finder for James åbenbart nemt form som en orm:

»...øges irritationsniveauet, samtidig med at smertetærkslen falder, vil den *orm*, der gnaver i kernen af vores sædvanlige glæder, straks komme til syne og forvandle os til melankolske metafysikere.«<sup>21</sup>

19 Luther, op. cit. s. 122.

20 Ibid., s. 129.

21 Ibid., s. 132, min kursiv.

Der gnaver sådan en orm »i kernen af ethvert filosofisk system af positivistisk, agnostisk og naturalistisk tilsnit,« fordi sådanne verdensanskuelser prøver at begribe den ydre verdens nedslående betingelser:

»Den gamle mand, der lider af en snigende, indre sygdom, kan måske nok le og drikke vin på samme måde som før, men han kender nu sin skæbne, for lægerne har afsløret den for ham, og denne viden berøver ham enhver glæde ved latteren og vinen. De er dødens følgesvende, *ormen* er deres broder, og de bliver fade og tomme.«<sup>22</sup>

James gør meget ud af at lægge afstand til egentlige patologiske depressioner, der efter hans viden ikke har bidraget til noget religiøst system.<sup>23</sup> Han kan dog ikke dy sig for at afgive en fire-fem citateksempler på, hvordan det forholder sig, når sortsynet er patologisk. De skal forbigås her, men han mener alvorligt, at patologisk depression mest af alt er irreligiøs. I modsætning til den patologiske depression rummer den tvefødte realitetsforståelse en religiøs forløsningsmulighed i sig.

Tolstoj er hovedeksemplet på det tvefødte temperament. Tolstoj oplevede gennem flere år psykiske »standsninger«, hvor han pludselig var rådvild med hensyn til, hvordan man egentlig bar sig ad med at leve? Hvordan gør man? Hvad skal man gøre?

Lige i kølvandet på disse »standsninger« kom en række tanker og følelser:

»Jeg følte det som om en eller anden havde spillet mig et ondsksfuldt og forrykt puds. Man kan kun leve, så længe man er beruset af livet, for når man er ædru, kan man ikke undgå at se, at det blot er et stort gøglespil.... Er der noget i livet, som ikke opløses og tilintetgøres af den død, der venter mig? Disse spørgsmål er de enkleste på denne jord. De findes i ethvert menneskes sjæl, lige fra det enfoldigste barn til den viseste olding. Jeg har erfaret, at livet ikke kan fortsætte, medmindre man har et svar på dem.«<sup>24</sup>

Svaret på disse spørgsmål er nemlig, at der midt i malstrømmen af den ene sortseende tankerække efter den anden, hvor selvmordet er den eneste logiske løsning, hele tiden ligger en lige så reel mulighed for forløsning af lidelserne:

»...sideløbende med alle disse desperate tanker og overvejelser følte mit hjerte en helt anden længsel, som jeg kun kan betegne som en tørst efter Gud. Denne higen efter Gud havde intet at skaffe med mine tankerækker – ja, den var nærmest i direkte modstrid med dem – men den kom fra mit hjerte.«<sup>25</sup>

22 Ibid., s. 133, min kursiv.

23 Der må gøres opmærksom på, at der er tale om en klassisk depressionsforståelse og -diagnostik. Hvad James ville mene om nutidens symptomsammentalte depressionsdiagnoser vides ikke.

24 Tolstoj, op. cit. s. 144-5.

25 Tolstoj, op. cit. s. 146.

Det tager James to lange forelæsninger at komme frem til i korthed at fremsætte, hvad den tvæfødtes livsindstilling og eksistentielle/religiøse attitude indeholder:

».. her er vi inde ved selve kernen ved det religiøse problem: Hjælp! Hjælp!«<sup>26</sup>

Når realismens beskhed først for alvor har fået sit tag, når de tvæfødte tankerækker først én gang er nået til fuld udfoldelse, er det ikke længere muligt at nå tilbage til den umiddelbare sorgløshed som hos den enfødte. James udtrykker det i bibelske vendinger:

»Når desillusionen har nået et sådant omfang, kan der sjældent blive tale om en *restitutio ad integrum*, altså en fuldkommen helbredelse. Man har spist af kundskabens træ, og paradiset lykkes vender ikke mere tilbage (...), når det lidende menneske frelses, sker det ved noget, der tilsyneladende er en genfødsel, en dybere form for bevidst væren, end dette menneske tidligere har kendt.«<sup>27</sup>

Den tvæfødtes mismod er altså lænket til den reale verdens grusomme natur, men den tvæfødtes erkendelse er samtidig den eneste erkendelse, der ikke bygger på livsløgn: Det er en virkelig erkendelse af den ydre verden, erkendelse af »de slagtehus og den endeløse række af grusomheder, vores liv er baseret på« – det onde.

### **Opsamling og diskurs: James' pluralisme**

William James opstiller disse to menneskenaturer, hvor forholdet til det onde er den mest centrale skillelinje. De to holdninger modsiger og udelukker hinanden.

*Den enfødte* formår at holde det onde uden for det levede liv og finder den tvæfødtes natur ubehagelig:

»..den syge sjæls livssyn er umandigt og sygeligt. Der er ligefrem noget obscønt ved disse vredens børn og genfødselsfanatikere, der graver sig ned i jorden i stedet for at leve i dagslyset, frembringer frygt og kredser om enhver form for uhumsk elendighed.«<sup>28</sup>

*Den tvæfødte* tager sin indsigt i virkeligheden til efterretning og mener, at menneskets stræben netop må fuldbyrdes i denne sande erkendelse. Den enfødte kommer aldrig langt som menneske, »..eftersom de onde kendsgerninger, som (den enfødte) nægter at gøre rede for, tydeligvis er en del af virkeligheden, ja, i sidste ende er de måske den bedste nøgle til livets mening og sandsynligvis også de eneste fænomener, der kan åbne vores øjne for de dybeste sandheder.«<sup>29</sup>

26 James 1902/1987, s. 151,

27 Ibid., s. 146,

28 Ibid., s. 152,

29 Ibid., s. 152,

Der opstilles altså en fuldstændig dikotomi mellem de to synspunkter, men James træder først for alvor i karakter, når han skal forholde sig til deres indbyrdes modsætningsforhold. Han giver sit tidløse bud på en erkendelsesteori: Man fraskriver ikke den ene til fordel for den anden. James gør tværtimod modsætningen til hele sin filosofis morale.

Selv om hans sympatier og egen tænkning ganske tydeligt er af tvæfødte natur, finder han tendensen til, at man forlænger den »realitetsbetonede« tilgang ved at ophøje den til Sandhed med stort S, fordummende. Således skriver han fx om naturvidenskabernes ideer om at besidde forståelse af verden som sådan:

»Efter min mening er de sekteriske videnskabstilhængerens påstande mildest talt forhastede. De oplevelser, vi har beskæftiget os med (...) viser helt tydeligt, at universet er mere mangesidigt end nogen sekt, ja, selv den videnskabelige sekt tager højde for...«<sup>30</sup>

Grunden til, at erkendelsen af realiteterne i den ydre verden alene må anses for begrænset, er, at erkendelser gjort ud fra holdninger af enfødt type *også reelt virker og gør gavn* i den virkelige verden:

»Religion i form af Mind Cure-metodikken skænker nogle af os ro i sindet, moralsk vished og lykke og forebygger visse sygdomme lige så godt som videnskaben, ja endog bedre...«<sup>31</sup>

Derfor konkluderer James:

»Slutsummen af alle vore erfaringer viser jo helt tydeligt, at verden kan betragtes ud fra mange idésystemer. (...) Og hvorfor skulle verden ikke være så kompleks, at den består af mange virkelighedssfærer, der griber ind i hinanden og som vi derved kan nærme os ved skiftevis at gøre brug af forskellige begreber og indtage forskellige holdninger.«<sup>32</sup>

I disse argumenter og konklusioner ligger grundformen til både pragmatismen og pluralismen, de filosofiske synspunkter, der derefter kom til at optage James indtil hans død otte år efter. Pragmatismen formulerer han senere som læren om, at alt hvad der *virker* i den virkelige verden er reelt – sandhed findes, men den er en begivenhed, der opstår det øjeblik, hvor den virker, og den er langt fra bundet til den ydre verden. Pluralismen kan i kortfattet form indeholdes i sætningen: *Forhold er lige så reelle som ting* – hvorfor videnskab om ting eller »fakta« aldrig kan blive fyldestgørende for forståelsen af verden.

30 Ibid., s. 116.

31 Ibid., s. 116.

32 Ibid., s. 116.

### 3. Socialpsykologisk/kulturelt.

#### Nutidig new age-tænkning og den moderne folkekirke

Tilværelsestolkninger i det nutidige Danmark er ikke lette at få et præcist billede af, men man kan tegne nogle brede pennestrøg. Danske sociologer har gennem de sidste 15 år som et led i en international undersøgelse af menneskers værdier<sup>33</sup> registreret aspekter af danskernes syn på forskellige religions- og eksistensområder. Senest er udgivet »Danskernes Værdier 1981-1999« (Gundelach 2002).

Af disse opgørelser fremgår det, at opfattelsen af danskerne som et gennemgående a-religiøst folkefærd ikke er korrekt, men den danske religiøsitet og eksistensforståelse ser anderledes ud end i andre vestlige lande som fx England og USA (se Argyle 2000). Danskerne er langt mindre kirkeligt orienterede i religiøsitet, men et stort flertal tilslutter sig en tilværelsestolkning med få eller mange religiøse elementer.

Desuden fremgår det, at værdierne ændrer sig hele tiden. Gennem det seneste tiår har ideer og tankeindhold, der findes i førnævnte *New Age*-bevægelse langsomt vundet større indpas i en bredere del af befolkningen, mens den mere *traditionelle kristendoms* univers har været i tilbagegang i samme periode.

*New Age* er som bevægelse et mangefacetteret fænomen, der ikke let bringes på formel. Et godt forsøg er dog gjort af svenskerne Geels og Wikström (2001). De beskriver bevægelsens grundlag således i en række kernepunkter:

*New Age*-bevægelsen skal forstås som såvel en *idestrømning*, et *socialt netværk* og en uoverskuelig mængde mentale og somatiske *teknikker*, der har til formål at omforme det enkelte menneskes indre liv. Bevægelsen er udpræget tilladende og åben over for anderledes tanker, når blot hovedmålet er rettet mod menneskelig udvikling eller helbredelse.

Bevægelsen er uden ydre struktur eller organisation, men består af en række enkeltpersoner, bøger og mindre netværk, der arbejder for forandring af enkeltmenneskers liv. »Tankens magt« er ofte prioriteret i forhold til ydre betingelser og omstændigheder. Alt peger opad og fremad. Der bygges ikke noget sæt af læresætninger op, tankesystemer betragtes som filosofisk leg, ikke som dogmatik. Dogmatik – forstået som læren om rigtig og forkert tolkning – findes ikke, idet åndeligheden kun kan legitimeres internt, dvs. at den enkelte er den eneste, der i sit indre er i stand til at vurdere, hvad der er sandt og hvad der er falsk – dermed er sandt og falsk, godt og ondt relative begreber. Mangfoldighed og permissivitet er således en del af grundlaget.

<sup>33</sup> Det drejer sig om »Worlds Values Survey«, der tilskrives R. Inglehart et al. og som består af en række befolkningsundersøgelser, der gennemføres med regelmæssige mellemrum i en stor del af verdens lande. Der findes heri en del spørgsmål omkring foranderlige størrelser såsom lykke, politiske holdninger, børneopdragelse og religiøse emner.

De mange teknikker til personlig udvikling har ofte et psykoterapeutisk udgangspunkt og forklarer sig ofte med almindelige psykoterapeutiske termer. Men det er karakteristisk, at grænsen mellem åndelighed og psykologi er flydende. Formålet med teknikkerne er at demonstrere og at arbejde med »tankeformernes magt« for derigennem at komme i kontakt med de åndelige eller psykiske energier, der ikke normalt er til rådighed. Begreber som intuitiv visdom, kosmisk enhed og kosmisk bevidsthed står centralt i den åndelige udvikling, der arbejdes med.

Som regel anses det jordiske menneskeliv som et af mange i en lang udviklingsproces: Reinkarnationstanken er gennemgående, og i modsætning til den almindelige måde at forholde sig på ikke i symbolsk, men i konkret forstand.

Der er uklare grænser mellem Gud og den enkelte, og Gud opfattes gerne i mere abstrakte, upersonlige former – en verdenslov, et kosmisk princip mv. Målet med den åndelige udvikling er at blive – eller erkende, at man altid har været – en del af denne allestedsnærværende, kosmiske energi.

Gud opfattes med teologiske termer alene som immanent, og den »himelske orden« kan folde sig ud her og nu ved personers åndelige forandring.

*Traditionel kristendom*, »folkekirkekristendom«, er i dagens Danmark heller ikke på nogen måde entydig. Det er dog ganske tydeligt, at fokus og begrebsapparat ligger helt andre steder end ovenfor. Man er i folkekirken forpligtet til at holde sig inden for det lovgrundlag, der siger, at den danske folkekirke er luthersk-evangelisk, hvilket måske kan lyde rimeligt veldefineret, men i realiteten er det et historisk foranderligt idegrundlag, som det vil føre for vidt at komme ind på her. En række nugældende kernebegreber i dagens kristendom kan dog i rimelig grad hentes fra en mainstream dogmatisk fremstilling, fx fra domprovst R. Arendts »Tænkning og tro. Religionsfilosofi – Dogmatik – Etik« (1998), der er udkommet i flere, let forandrede udgaver siden 1967.

Helt summarisk fremgår det af de centrale læresætninger heri, at der er afgørende forskel på den personlige Gud, der skabte universet og på mennesket. Der er bygget bro over denne *væsensforskel* af personen Jesus, som Gud har ladet åbenbare, og i denne *åbenbaring* ses et glimt af Guds sande væsen. Åbenbaringen er altså en autoritet, der ikke er tolkbar som sådan, den er af natur over menneskets forståelses- og handlingsunivers. Biblen er beretningen om denne åbenbaring, og som sådan har Biblen – upåvirket af dennesidig, ny viden om dens tilblivelse, tid og personer – en ubetvivlelig status som autoritet. Man kan derfor lægge indhold og alvor i begreber som lydighed og kald.

Denne autoritet er stadig en del af kirkens væsen og virke, idet kirken via de lutherske to sakramenter (katolicismen har syv) kan indgå i et forhold til Skabelsens Gud, der er uden for tiden og rummet. Sakramenterne er dåben

og nadveren. Gud er opfattet som transcendent, som det udtrykkes teologisk, hævet over dette univers, men alligevel reelt til stede.

Det er Jesus Kristus som historisk og konkret person, der gør det muligt for mennesker at leve i denne verden uden at bukke under for den kosmologiske skyld, der ligger i menneskenaturen. Mennesket er på samme tid både skabt og forkastet af Gud, fordi vi af natur bukkes under for det onde; begreber som syndsbevidsthed, skyld og retfærdiggørelse bliver herved helt centrale. Det er dogmatikken omkring Jesu Kristi sonoffer – forsoningstanken, hvor menneskets natur alligevel indsættes i den himmelske orden trods al dens ufuldkommenhed og elendighed – der er det altafgørende omdrejningspunkt. Ikke som abstrakte begreber og symbolfortælling, men med en eller anden form for real substans, der omhandler de reale jordiske forhold.

I denne folkekirketeologiske hovedstrøm lægges der et stærkt modsætningsforhold til psykologi for dagen – både forstået som videnskaben om mennesket og som redskab til selvforståelse. Psykologi opfattes bredt som »menneskers forsøg på at frelse sig selv«, hvilket er i modsætning til den lutherske lære, hvor mennesket som nævnt er født syndigt og netop kun kan frelses som kollektiv og via forsoningen. (Arendt 1998, s. 177). Forsøger man at frelse sig selv fx ved interesse for psykologi, går man væk fra denne tro – psykologi er teologiens modpol, hvis det skal trækkes groft op (ibid. s. 152). Psykologisk menneskeforståelse er, hvad der smagfuldt betegnes som »sjælens indkrogethed i sig selv«.

Det skal dog her pointeres, at kristendommen i sit grundlag og i sin historie har mange muligheder for helt modsatte teologiske konklusioner end ovenstående – og at disse tolkninger også er til stede i dagens Danmark (se fx Sjørup, 1992). Og hvad angår forholdet til psykologi mærkes netop i disse år fornyet interesse blandt teologer, ligesom der også ses fornyet interesse for teologi blandt psykologer.<sup>34</sup>

De forandringer i danskernes religiøse forestillinger, som religionssociologerne registrerer, kan illustreres i nedenstående tabeller, der er udvalgt i forsøg på at belyse de centrale tendenser. Således tabel 1, der dels synes at pege på, at der er en voksende interesse for religiøs livsorientering gennem 1990'erne (hvad også andre statistiske opgørelser tyder på) og dels, at retningen i denne nye interesse bevæger sig væk fra troen på en »personlig Gud« og mod troen på en »særlig åndelig kraft«.

34 Både i København og Århus har der i universitetsmiljøerne etableret sig selskaber og fora, der søger at undersøge forholdet mellem teologi og psykologi, bl.a. ved jævnlige foredragsarrangementer.

Man kan dog stadig undres over, hvor lidt troslivets oplevelser og erfaringer italesættes i dagens folkekirke. Det subjektive, oplevelsesorienterede aspekt af religiøsitet synes nedprioriteret og ofte søgt latterliggjort.

Tabel 1. »Hvilket af disse udsagn kommer nærmest Deres tro?«<sup>35</sup>

	1981	1990	1999
Der er en særlig åndelig kraft	27%	34%	38%
Der er en personlig Gud	27%	20%	25%
Jeg ved ikke, hvad jeg skal tro	24%	24%	19%
Jeg tror ikke, der er nogen form for åndelig kraft eller personlig Gud	23%	23%	18%

I tabel 2 gengives troen på reinkarnation, der som nævnt er et centralt begreb i New Age-bevægelsen. Denne forestilling har stigende tilslutning og blev i 1999 delt af hele 24 % af de danske kvinder, 11 % af mændene. Reinkarnationstroen er mest udbredt blandt de unge.

Tabel 2. Tro på reinkarnation<sup>36</sup>

	1981	1990	1999
Kvinder	17%	21%	24%
Mænd	9%	12%	11%
Alle	13%	17%	17%

I tråd med disse tal findes også, at andelen af danskere, der tror på »menneskets syndighed« er stærkt faldende i perioden fra 1981-1999, henholdsvis 37 % i 1981 og 21 % i 1999. (Gundelach 2002, s. 87)

Religionssociologerne Andersen & Riis (i Gundelach 2002) argumenterer for, at det moderne menneskes/danskernes religiøse opfattelser er blevet *privatiseret*. Heri ligger, at trosindhold og eksistenciel/religiøs verdensforklaring i overvejende grad opbygges og tilpasses af den enkelte. Man forholder sig ikke længere til eller overtager en *hel* tradition, men vælger mere frit enkelte dele fra flere traditioner. Kun de færreste danskere mener i dag, at der kun er een sand religion (Gundelach 2002, s. 91).

Det er særligt blandt de unge og de højtuddannede, der ses vækst af denne fornyede, »fri« eksistencielle/religiøse interesse. Tendenserne findes også i Sverige (Geels & Wikström 1999). De unge svenskere formulerer sig »religiøse på deres egen måde«, men de bryder sig i det hele taget ikke om ordet religiøs, idet de identificerer dette ord med en kirkelig, fastlåst lære, som de tager afstand fra. I Sverige tales decideret om en fornyet religiøs

35 Fra Gundelach, 2002, s. 92.

36 Fra Gundelach, 2002, s. 94.



»vækkelse« blandt de unge (Geels og Wikström, 1999, s. 386) og den går hånd i hånd med fornyet interesse i paranormale fænomener som kontakt med afdøde og eksistensen af varslingsdrømme. Vækkelsen består således af en generel, diffus og »frigjort« religiøsitet, der præges af tidens stærke individualisme, konkluderes der hos Geels og Wickström. Temaer og termer som synd og ansvar, skyld og soning er tilsvarende nedprioriteret.

### Sammenfatning og diskussion

Trods forskellighederne i de tre tilværelsesområder, der er beskrevet ovenfor, springer en række karakteristiske fællestræk alligevel i øjnene. Skal man forsøge at beskrive en hovedakse, hvorpå forholdet til det onde kan bevæge sig, kan man ud fra de her gennemgåede områder måske tegne aksens yderpunkter i to kategorier og navngive disse henholdsvis *malum exclusum* og *malum inclusum*. Disse har i givet fald vist sig konsistente gennem to tusind års historisk tid og på tværs af flere domæner af menneskelivet. De er dog kun overvejet inden for den kristne kulturkreds, og det er et åbent spørgsmål, hvorvidt de er kulturspecifikke.

En verden, hvor det onde søges ekskluderet

#### *Malum exclusum*

Grundsynspunktet er her, at det onde findes som en tolkningstendens i vores indre, i vores forståelser af verden. Forholdet til »troldsplinten« – evnen til at se eller se »uden om« det onde – kan henholdsvis formørke eller udfri vores personlige liv. Det onde er overordnet set en misopfattelse, som det med træning og åndelig udvikling kan lade sig gøre at udelukke.

I omgangen med verdens realiteter vælger vi selv, hvilke aspekter vi forholder os til, og hvilke vi ikke forholder os til. Tilværelsen i sig selv er intet, før den tolkes ind i en sammenhæng. Den tolkede sammenhæng er naturligvis personlig, afhængig af hvert enkelt menneskes udrustning, og den kan aldrig være andet end subjektiv. Der er derfor ingen grund til at lægge for stor vægt på den ydre verdens konkreter.

Traditionen (kulturen) tilbyder sig for den enkelte som en række sammenhænge og symboler, man i princippet kan forholde sig frit til. Det er derfor umodent og på sigt frihedsberøvende at angive eller følge en ydre autoritet; det er i bund og grund kun den enkeltes egne erfaringer og oplevelser, der kan være målestok for sandhed og usandhed. Ligeledes behøver de gjorte erfaringer ikke at have nogen ydre myndighed for andre. Følelserne spiller her en stor rolle, og alle mennesker anses som lige over for Vorherre; kvindelige erfaringer er ligeværdige med mandlige, magtfulde menneskers erfaringer er ligeværdi-

ge med magtesløses. Verden fremstår derfor med utallige facetter og må forstås pluralistisk. Selv Gud har mange ansigter, navne og egenskaber og kan også fremstilles i ikke-religiøse termer som principper. Man kan følgelig kun forholde sig åbent og tilladende over for andres livsverdener, eksistentielle mål og erfaringer.

Lykkes øvelsen med at ekskludere det onde helt, er man tilbage i Paradis.

En verden, hvor det onde søges inkluderet

#### *Malum inclusum*

Grundsynspunktet er her, at det onde er en bestanddel af naturen – også menneskets natur. Der findes ingen sand erkendelse, uden at man er i stand til at forholde sig til det grusomme faktum, at vi er dødelige væsner i en meget virkelig verden.

Vi er i fællesskab sat i denne verden, og vores erkendelse af, hvad virkeligheden er for en størrelse er et fælles anliggende. Findes der en Gud, er han højt hævet over dette jordeliv, men givet for os – skabt eller ej – er en meget konkret ydre verden, hvis betingelser og regler vi langsomt kan trænge ind i via kultur og traditioner – det være sig teologiske åbenbarede traditioner eller andres indhøstede erfaringer, som vi kan bygge videre på. Naturvidenskabeligt, politisk, teologisk, psykologisk, familiemæssigt etc. erkender vi fortsat verden ved at godtage kultur og tradition som en autoritet uden for os selv.

Noget er mere sandt end andet, og det sande har mere ret, mere autoritet. Derfor er der forskel på mennesker, de er udstyret forskelligt, og de bedst egnede må lede de mindre egnede. Dette sætter magt på dagsordenen, autoritet og magt er to sider af samme sag. Autoritet er også retten til at bekæmpe det forkerte og mennesker med forkerte indstillinger. Det gælder her, at tænkning og problemløsning er prioriteret højt, mens følelser har mindre vægt, ligesom kvindelige værdier som regel ikke sættes højt.

Men alt dette er underlagt skyldig hensyntagen til, at vi som mennesker i al forskellighed er for intet at regne over for tilværelsens totalitet og mysterium (for de troende den almægtige Skaber). Med denne tanke erkender man egen lidenhed og ydmyghed og må med skyld og skam indrømme sit eget hovmod. Ser man ind i sig selv, må man erkende, at man i den virkelige verden selv er aktiv udøver af det onde – man er ikke et ideal for sig selv eller for andre. Depression og afmagt er den naturlige konsekvens af denne erkendelse. For de gudstroende gives her muligheden for i ydmyghed og guds frygt at forsones med helheden gennem Kristus, der forsoner menneskeheden som kollektiv. For den darwinistiske troende gives muligheden for at forsones sig som



en ydmyg tjener i den uafhængige, naturlige evolution – det overordnede, indiskutable princip, der kan erkendes og som ligeledes forsoner helt kollektivt.

Den konkrete verden, virkeligheden, findes reelt, og der er kun een verden, ligesom Gud – hvis han findes – også kun er een. Det onde konfronteres kun ved erkendelse af det, en erkendelse der samtidig bringer dybere erkendelse med sig, og som understreger forskellen mellem skabelsens helhed og menneskets lidenhed.

## Perspektiver

Synspunkterne, der er sammenfattet i første kategori »*malum exclusum*« kan på mange måder sammenholdes med synspunkter, der fremføres i moderne sociologisk teori. Der tænkes her på de analyser af det senmoderne samfund, der med begreber som af-traditionalisering, moderne frisættelse, selv-refleksivitet og øget individualisering vil konkludere, at de nutidige samfundsbetingelser udvikler helt nye måder at forholde sig i tilværelsen på.<sup>37</sup> Der er kommet større fokus på, at »virkeligheden« kan anses som en social konstruktion, og at individuelle valg dermed har fået større betydning på traditionens bekostning.

Herværende artikels påpegnings af, at det religiøse i nutidens Danmark også svinger mod *malum exclusum* – »eksklusionspolen« – kunne umiddelbart tydes i retning af, at de moderne sociologiske teorier her viser sig verificerede. På den anden side kan påpegnings af det meget lange tidsperspektiv, hvori denne tilværelsesholdning har eksisteret, pege i modsat retning: At der på ingen måde er tale om en »ny socialkarakter« eller om helt nye samfundsgivne udviklingsmuligheder, men derimod om et pendulsving i det kontinuum af tilværelsesstolknings, hvis yderpunkter er langt fra at være moderne, men kan genfindes gennem mindst et par tusind år. Med dette synspunkt kunne man måske også lettere artikulere de bevægelser i vores tid, der går den modsatte vej: Mod større autoritetstro, større magtopbygning, søgen efter egen traditions rødder, samling om naturvidenskab etc. – der alt sammen kunne antyde, at pendulet også svinger i modsat retning i det senmoderne samfund.

Ifølge William James antager man, uden bevidst at vælge det, det verdensbillede, den religion, der passer til ens temperament. Det enkelte individ vil til sidst befinde sig der, hvor synet på menneskets plads i verden passer med dets egen psykiske natur og egenart. Det er ikke omvendt: At det er opdragelsen i en bestemt religiøs/eksistentiel tankegang, der præger per-

sonligheden resten af livet, sådan som det har været forudsat i megen docerende religionsundervisning og naturvidenskabelig »oplysningstrang«. James' opdeling i enfødt og tvefødt omverdensattitude er derfor i lige så høj grad en personlighedspsykologisk typologi, som det er en klassifikation af verdensbilleder. Man kunne spørge, om det samme gælder for alle personlighedspsykologiske skoler og antagelser: at personer (og måske især fagpersoner) dybest set antager teorier om personlighed, der er i overensstemmelse med deres egen natur, og at de derfor altid til sidst vil ende med at befinde sig i et fagpsykologisk, teoretisk univers, hvor det er deres egen selvforståelse, der projiceres ud? Måske kan man slet ikke lære personlighedsteori og psykoterapeutisk forståelse af andre mennesker, men kun genkende det.

Sammenfattende for denne artikel er altså postulatet om, at der i den humane verden – og derfor også i humanvidenskaberne – er en skillelinje, der deler synspunkterne om, hvorvidt man er fri eller bundet af sit udspring, hvorvidt man skal frigøre sig fra eller identificere sig med den onde natur. Dette er og har hele tiden været den egentlige religionskrig. Religionskrige er erkendelseskrige, der handler om, hvordan man skal forholde sig til det onde. De er langt fra forbi og har dybe rødder i forskelligartet personlighedspsykologi.

Religionskrige er som bekendt selv af det onde. En morale kunne derfor være, at man skal lade være med at gå op i dem, man skal passe på ikke at lade »virkeligheden« fylde op med dem, de vil i sig selv gøre virkeligheden værre end den behøver at være.

En anden morale kunne være, at hele vores kulturkreds med syndefaldsmyten tilsyneladende er blevet bildt ind, at vi har opnået erkendelse af godt og ondt – men spørgsmålet vel snarere, om vi virkelig har opnået en sådan erkendelse? Består arvesynden ikke netop deri: at vi tror vi kan noget, vi ikke kan, nemlig at kende forskel på godt og ondt.

Således er de to grundindstillinger *malum exclusum* og *malum inclusum* gentaget.

<sup>37</sup> I bred almindelighed er det tænkere som fx Anthony Giddens, Zygmunt Bauman og Thomas Ziehe, der sigtes til. For en gennemgang se fx Andersen & Kasparsen: Klassisk og moderne samfundsteori (2000).

## MALUM EXCLUSUM – MALUM INCLUSUM

*Nogle stikord*

<i>Exclusum</i>	<i>Inclusum</i>
det onde kan fravælges	det onde er en del af naturen – også menneskets natur
symbolsk omgang med virkeligheden og traditionen	dogmetro og dogmefast
ser virkelighedens verden som en omvej følelserne og den indre verden spiller stor rolle	virkeligheden (over)betones tænkning og den ydre verden spiller stor rolle
ingen formel magt – antiautoritær åben	autoritær – autoritetsbevidst kæmper for sit synspunkt – missionerer
Gud forskellig i grad abstrakt	afstand mellem Gud og menneske konkret
polyteisme	monoteisme
højnelse af kvindelige værdier	højnelse af mandlige værdier
individualistisk	kollektivistisk
pluralisme	monisme
anerkender oplevelser som erfaring	vægter »ydre« erkendelse
udviklingsperspektiv altid til stede åndelig frihed	skyld, skam – depression syndsbevidsthed – sex er ofte et problem

## LITTERATUR

- ANDERSEN, H. & KASPARSEN, L.B. (2000): *Klassisk og moderne samfundsteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- ARENDT, R. (1998): *Tænkning og tro. Religionsfilosofi – Dogmatik – Etik*. (4 ed.) København: Gads Forlag.
- ARGYLE, M. (2000): *Psychology and Religion. An Introduction*. London and New York: Routledge.
- AUGUSTIN (1991): *Augustins bekendelser*. København: Sankt Ansgars Forlag.
- BJORK, D.W. (1997): *William James. The center of his vision*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- GEELS, A. & WIKSTRÖM, O. (2001): *Introduktion til religionspsykologi. Det religiøse menneske*. København: Gads Forlag.
- GRANE, L. (1973): *Kirken i historien. De første otte århundreder*. København: Gyldendal.
- GROF, S. (1977): *Den indre rejse. Kortlægning af det ubevidste gennem LSD-psykoterapi*. København: Borgen.
- GUNDELACH, P. (2002): *Danskernes værdier 1981-1999*. København: Hans Reitzels Forlag.
- HOLM-NIELSEN, S., NOACK, B. & ACHEN, S. T. e. (1968): *Biblen i kulturhistorisk lys. Skabelse og vandringsstid*. København: Politikens Forlag.
- HOLM-NIELSEN, S. (1972): *Det gamle Testamente*. København: G.E.C. Gads Forlag.

- JAMES, W. (1987): *William James. Writings 1902-1910*. New York: The Library of America.
- KOCH, H. (1973): *Kirkens historie fra aposteltid til atomtid*. København: C.E.G. Gads Forlag.
- PAGELS, E. (1986): *Tabernes evangelier*. København: Hekla.
- PAGELS, E. (1993): *Adam, Eva og slangen. Moral og seksualitet*. København: Hekla.
- SIMON, L. (1999): *Genuine Reality. A Life of William James*. New York: Harcourt Brace & Company.
- SJØRUP, L. (1992): *Enhed med altet. Om kvinders religiøse erfaringer*. København: Gyldendal.
- TARG, E. (2002): Research methodology for studies of prayer and distant healing. *Contemporary Therapies in Nursing & Midwifery*, 8, 29-41.

RELIGION OG ATTACHMENT:  
En kritisk oversigt over teorier og empiriske fund

Peter la Cour

*Nutidig psykologisk forskning har set religion i lyset af attachmentprocesser. Især har forskerne L.A. Kirkpatrick og Pehr Granqvist stået for den teoretiske udvikling og den empiriske underbygning af feltet. I denne artikel gennemgås deres centrale arbejder i kronologisk orden og med en kritisk vinkel – særligt omkring teoriernes empiriske grundlag. Området perspektiveres med ti afsluttende refleksioner over overfortolkninger som konstruktive anvendelser af religiøsitet anskuet som attachment.*

**»Min Gud, min Gud!  
Hvorfor har du forladt mig?«**

Hvis Gud først og fremmest anses som en forlængelse af far-billedet, sådan som den midaldrende Freud hævdede det, så må den enkeltes forhold til Gud også på en eller anden måde afspejle forholdet til den faktiske far, og gudsbilledet må besidde nogle af hans karaktertræk. Den påstand har aldrig kunnet eftervises på individniveau, og teorien er forblevet i det spekulative, hvor den måske hører til.

Men med den psykoanalytiske tænkning, der har fulgt Bowlbys (Bowlby, 1969) og Ainsworths (Ainsworth et al, 1978) arbejder – attachmentteoriene – er der blevet skabt en teoretisk ramme for, at der kunne arbejdes videre med tanken om det nære slægtskab mellem forældrene og gudsbilledet. Attachmentteoriene beskriver, hvordan barndommens tidlige erfaringer med de primære tilknytningspersoner har forskellige mønstre, og hvordan disse mønstre senere synes at gentage sig i mange andre forhold, der involverer tilknytning. Attachmentteoriene tog oprindeligt udgangspunkt i evolutionær og biologisk teori om overlevelsesværdien af de følelsesmæssige bånd og adfærden mellem forældre og afkom (at græde, at smile, at følge etc.), men teoriene blev især via Ainsworths indsats (Ainsworth, 1985) videreudviklet til at dreje sig om følelsesmæssig tematik, der løber over hele livet. Attachmentteori er nu blevet et vigtigt teoretisk ele-

ment i moderne biologisk-, udviklings-, personligheds- og socialpsykologi. (Cassidy & Shaver, 1999)

En samlet teori om sammenhænge mellem religion og attachment blev først fremsat i 1990 af amerikanerne Lee A. Kirkpatrick og Shaver, og teorien har siden gennemløbet en heftig udvikling med Kirkpatrick som hovedfigur. Han er foruden attachmentteori interesseret i evolutionspsykologi og i statistik som metode, og han har fra første færd søgt empirisk belæg for de teoretiske betragtninger. I de seneste år har svenskeren Pehr Granqvist (delvist i samarbejde med Berit Hagekull) arbejdet videre med reformuleringer af teorien, ligeledes med vægt i empirisk materiale.

Herværende artikel har til formål kritisk at gennemgå den teoretiske udvikling på det religionspsykologiske område og at diskutere såvel teorierne som de centrale empiriske fund.

### Barndomstilknytning, religiøs tro og konversion

I den introducerende artikel om attachment og religion (Kirkpatrick & Shaver, 1990) er hensigten klar: Kirkpatrick ønsker at skabe en »potentiel kraftfuld teoretisk referenceramme« for fremtidig religionspsykologi. Han tager klart udgangspunkt i den psykoanalytiske tradition, og han beklager det paradigmesammenstød, der har fundet sted mellem psykoanalytisk psykologi og moderne »forskningsbaseret« psykologi. Han definerer sig selv i den *observerende* psykoanalytiske tradition sammen med forskere som Bowlby (1969), Ainsworth et al. (1978) og Stern (1985) og i modsætning til den *kliniske* psykoanalytiske tradition, der især har arbejdet ud fra psykopatologisk casemateriale.

Teorien om attachment og religion tager udgangspunkt i Ainsworths typeopdeling af attachment (Ainsworth et al., 1978) og i hypotesen om, at de tidlige erfaringer med tilknytning for den enkelte fungerer som arbejdsmodeller for al senere tilknytning. Er den første tilknytning *sikker*, tryk og pålidelig (secure), vil al senere tilknytning have denne erfaring som udgangspunkt. Er den basale tilknytning derimod *angstfyldt/ambivalent* (anxious/ambivalent) eller er den *undgående* (avoidant), vil senere tilknytning have disse erfaringer som udgangspunkt. Den tidlige tilknytning farver altså på omfangsrig måde den nære omgang med andre mennesker langt op i livet. Denne hypotese blev allerede tidligt udgangspunkt for mange empiriske undersøgelser, og hypotesen har solidt empirisk belæg, især omkring pardannelse (fx Hazan & Shaver, 1987) og arbejdsliv (fx Hazan & Shaver, 1990; Cassidy & Shaver, 1999).

Kirkpatrick begrundet relationen mellem attachment og religion i en række forhold:

- Gud er i de fleste kristne traditioner beskrevet meget tæt til forestillingen om en tryk tilknytningsfigur. Mens mennesker er fejlbarlige som tilknytningspersoner, gælder dette ikke Gud.
- Mennesker i nød og afmagt henvender sig næsten automatisk til Gud, eller som Allport (1950) helt enkelt udtrykte det: *Der er ingen ateister i skyttegravene*. Man tager tilflugt i Gud som sidste sikre base.
- Troen på Gud forsyner de fleste mennesker med følelsen af sikkerhed, tillid og tryk – følelser, der allerede af William James (1902) blev angivet som helt centrale kendetegn ved religiøsitet. Den religiøse henvendelse beskrives ofte i termer, der direkte kan overføres til et forældrebarn forhold: Gud holder den troende i armene, er altid til stede for den troende, altid på den troendes side, kærlig og beskyttende.

Ud fra disse betragtninger formulerer Kirkpatrick nu to hypoteser:

1. En *kompensationshypotese*, der består i, at gudstroen er en erstatning, en substitut for den sikre tilknytning, som nogle personer ikke har oplevet eller ikke oplever i deres rigtige liv.
2. En *mental-model-hypotese*, der ligesom i den oprindelige attachmentteori ser gudsforholdet som en naturlig forlængelse af en tidlig tilknytning til en sikker base.

For den kritiske tænker er der allerede i formuleringen af disse modeller bygget en fælde ind, en slags åleruse – er man først kommet ind, kan man ikke komme ud: Findes den primære tilknytning at være tryk, kan gudsforholdet beskrives med attachmentteori, men findes den derimod at være utryk, kan gudsforholdet også beskrives med attachmentteori, bare med den anden model. Lige gyldig hvad tilfældet er, er attachmentteori en brugbar forklaring.<sup>1</sup>

Kirkpatrick ønskede at undersøge hypoteserne empirisk, og efterprøvnin-gen blev formuleret som et begyndende forsøg på analyse af nogle af de variable, der indgik i teorien. Kirkpatrick anvendte hertil et spørgeskema-materiale, udsendt og indsamlet pr. post til folk, der tidligere havde svaret på et avis-spørgeskema om kærlighed. Oplysninger om antal, alder og køn i dette sample fremgår af skema 1, der sammenstiller de udvalgte artikler, der benyttes i denne gennemgang. Det kan noteres, at kønsfordelingen er meget skæv med 85% kvinder.

Som mål for attachment anvendtes en metode udviklet af Hazan og Shaver i 1986. Respondenterne skulle her angive, hvilken af tre mulige beskrivelser, der svarede bedst til deres mor under opvæksten og dernæst én

<sup>1</sup> Omtrent som med ideen om almene traumatiserende barndomsminde: man har drillende anført, at er de til stede, beviser de sig selv, men er de ikke til stede, giver teorien om fortrængning belæg for, hvor traumatiske de er, og de er alligevel til stede.

af tre beskrivelser af faderen. De tre beskrivelser beskrev meget kortfattet henholdsvis sikker, undgående og angst/ambivalent tilknytningsstil.<sup>2</sup>

Som mål for religiøsitet brugte man en længere række skemaer og spørgsmål, bl.a. Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation skema (Allport & Ross, 1967); et skema til registrering af intensitet i religiøsiteten, spørgsmål om svingninger og pludselige religiøse omvendelser, om gudsrelationen og gudsbilledet, om kirkegang og »personlig« kristendom og endelig spørgsmål omkring forældrenes religiøsitet.

Resultaterne blev fremstillet i to grupper og viste sig yderst komplekse. Det fandtes: 1) at hvis moderens religiøsitet var høj, havde tilknytningsstilen ingen synderlig betydning, men hvis moderens religiøsitet var lav, havde især undgåelses-tilknytning betydning, idet denne gruppe var den mest religiøse og den mest konservativt religiøse af de tre tilknytningsgrupper. 2) Uafhængigt af forældrenes religiøsitet fandtes, at de undgåelses-tilknyttede var den gruppe, der havde signifikant flest pludselige omvendelser. Begge disse fund tolkes til støtte for kompensationshypotesen: Gud og religion har formentlig en kompensatorisk funktion hos de undgåelses-tilknyttede, Gud fungerer som en substitut for den manglende attachment-figur.

Set med danske briller er det slående, hvor indforstået der bliver spurgt til forhold, der herhjemme må anses som yderst sjældne og svært genkendelige, såsom pludselige konversioner og detaljer omkring gudsbilledet. Spørgsmålene bliver stillet som ganske almindeligt gældende, og Kirkpatrick ofrer ikke mange refleksioner over, at hans sample måske er tæt flettet ind i en kulturel sammenhæng, der ikke uden videre kan generaliseres. Ej heller gøres der bemærkninger eller gives beregninger omkring den meget skæve kønsfordeling eller de mulige slagsider af at analysere på et frivilligt indsendt avisspørgeskema – men der er jo også tale om et foreløbigt pionerarbejde.

### Voksen-tilknytning og religiøsitet

To år senere har Kirkpatrick og Shaver (1992) analyseret det samme avis-sample igen, men denne gang undersøgtes *voksen-tilknytning* og ikke *forældre-tilknytning*. Voksentilknytningen var registreret samtidig, men ikke analyseret i artiklen fra 1990. Metoden til registrering af voksentilknytning var som ovenfor et valg mellem tre beskrivelser af relationer, men denne

2 Eksempel: Beskrivelsen af angst/ambivalent stil over for moderen: »Hun var tydeligt skiftende i sine reaktioner på mig, nogle gange varm, andre gange ikke; hun havde sine egne behov og dagsordner, der nogle gange stod i vejen for hendes sensitivitet og ansvarlighed over for mine behov; hun elskede mig afgjort, men viste det ikke altid på den bedste måde«. (Hazan & Shaver, 1986)

gang af andre voksne.<sup>3</sup> Målene for religiøsitet var som ovenfor, men en række spørgsmål om psykisk og fysisk helbred blev nu også medinddraget. Resultaterne af denne analyse støttede forvirrende nok den modsatte hypotese; mental-model-hypotesen. Det fandtes nu, at folk med sikker tilknytning til andre havde større religiøst engagement og et mere positivt gudsbillede end de usikkert tilknyttede. De undgåelses-tilknyttede var nu hyppigere agnostikere, og de angst/ambivalent tilknyttede havde nu oftere oplevet at tale i tunger (hvilket ikke er et helt ualmindeligt fænomen i USA). Ydermere viste de sikkert tilknyttede (både til andre og til Gud) sig at være mindre ensomme, deprimerede, angste og fysisk syge, og de havde mere generel livstilfredshed.

### Kompleksitet: Reformuleringer af teorien

To år senere skriver Kirkpatrick en teoretisk opsamlende artikel, hvor han forsøger at få dannet en samlet logisk fremstilling (Kirkpatrick, 1994). I den teoretiske fremstilling af teorien gentages det med stor kraft, at religion – og specielt kristendom – kan forstås meningsfuldt som manifestation af attachment-processer.

Det bliver bl.a. fremhævet fra ældre, rent psykoanalytiske arbejder, at mindst en tredjedel af de protestantiske hymner involverer temaer, der kan ses som »barnlig tilbagevenden til en kraftfuld og elskende beskytter«, og at den katolske tro fostrer muligheden for, at man tillægger den moderlige omsorgsfunktion til jomfru Maria, mens den faderlige varetages af Gud selv. Med et i USA kendt slogan: »Kristendom er ikke en religion, det er et forhold!« slår Kirkpatrick det relationelle fast som et væsentligt element i religionen og denne relation karakteriserer han yderligere som a) nærheds-søgende i sin natur b) et tilflugtssted af sikkerhed c) en sikker base d) udløser af separationsangst, hvis det trues og e) udløser af sorg, hvis attachmentobjektet mistes. Dette er de fem kendetegn, der tidligt og med autoritet definerer attachmentprocesserne teoretisk hos Ainsworth (1985).

Kirkpatrick gennemgår dernæst empiriske fund fra en række både publicerede og upublicerede undersøgelser blandet med sine egne. Det samlede billede er imidlertid stadig yderst forvirrende: Nogle undersøgelser peger på den korresponderende model som den gældende: samstemmende positiv relation til forældre, partner og Gud, mens andre fund (særligt omkring konversion) peger lige så tydeligt den anden vej, altså på kompensations-

3 Eksempel, skema-beskrivelse af undgåelses-tilknytning: »Jeg er på en måde ikke tilpas med at være tæt på andre; jeg finder det svært at tro fuldstændig på dem, svært at tillade mig selv at stole på dem. Jeg er nervøs, når nogen kommer for tæt og mine partnere ønsker at være tættere på mig end jeg har det godt med«.

modellen, idet især de undgåelses-tilknyttede har større religiøst engagement, kirkegang og tro på en personlig gud.

Kirkpatrick konkluderer, at man med de forskelligartede resultater må bibeholde skellet mellem den korresponderende og den kompensatoriske model, og han finder som en slags kompromis og teoretisk løsning, at tvær-snittsundersøgelser synes at underbygge korrespondance-modellen, mens længdesnittsundersøgelser synes at underbygge kompensationsmodellen. Hans forsøg på at forklare, hvorfor det skulle forholde sig således er lidet overbevisende. Han slutter – efter overvejelser af en del metodespørgsmål omkring det uklare empiriske billede – temmelig afdæmpet med at påpege, at religion i det mindste for en del kan anskues som en attachmentproces.

### Ændringer i det religiøse liv

I 1997 har Kirkpatrick arbejdet videre med sit avis-sample, denne gang i form af en follow-up undersøgelse, der blev udsendt fire år efter den oprindelige (Kirkpatrick, 1997). Frafaldet fra dette sample af frivillige respondenter er betragteligt, og andelen af mænd er nu så lav, at Kirkpatrick vælger helt at ekskludere dem og nøjes med at analysere kvinderne, som der er 146 tilbage af.

Disse kvinder fik stillet syv spørgsmål om ændringer i deres religiøsitet de forgangne fire år: Havde de skiftet kirke, skiftet tro, haft religiøse oplevelser eller konversioner, følt sig »født igen«, talt i tunger, fundet fornyet forhold til Gud, eller havde de mistet troen på Gud?

Svarene analyseredes alene på voksentilknytningen (og altså ikke forældre-tilknytningen), og resultaterne var statistisk klare: Det var såvel de undgåelses- som de angst-tilknyttede kvinder, der overvejende havde fundet et fornyet gudsforhold, og det var de angst-tilknyttede kvinder, der mere end de andre grupper havde haft religiøse oplevelser og konversioner. Resultaterne underbyggede klart kompensationsmodellen: religion fungerer kompensatorisk for mennesker, der mangler sikre interpersonelle (voksne) relationer.

Til gengæld passede resultaterne ikke rigtig med, hvad Kirkpatrick selv havde fundet i det samme sample i 1990, da han analyserede forældre-tilknytningen (og ikke voksentilknytningen): de undgåelses- og de angst-tilknyttede havde byttet plads, hvad angik religiøs oplevelse og konversion. Kirkpatrick understreger på den baggrund i sin diskussion, at der er mange grunde til at anskue forældre-attachment og voksen-attachment forskelligt – deriblandt giver han en del metodemæssige overvejelser over upålideligheden af selvrapporteret forældre-attachment.

Han kunne ganske givet også have gjort sig en række andre overvejelser, måske især om det temmelig udpinte sample, han uden blusel drager så store konklusioner ud fra. Den oprindelige frivillighedsudvælgelse blandt

avislæsere, det store frafald og det nu helt manglende han-køn overvejes ikke seriøst, men kunne meget let formodes at udgøre et så selekteret og specielt sample, at der intet generelt kunne siges ud fra det.

### Gud som tilknytnings-substitut for unge studerende.

I 1998 indsamlede Kirkpatrick data fra et nyt sample, der denne gang bestod af unge college-studenter, der havde meldt sig til to successive, valgfrie kurser i psykologi (Kirkpatrick, 1998). De var 18,1 år i gennemsnit, og der var atter temmelig skæv kønsfordeling (se tabel 1 til sidst i artiklen).

Undersøgelsen var designet til at underbygge de konklusioner omkring længdesnitts- og tvær-snittsundersøgelser, der var fremkommet fra avis-samlet. Der var således igen tale om en længdesnittsundersøgelse, denne gang over fire måneder. Målemetoderne var imidlertid ændret i forhold til tidligere.

Som mål for tilknytning anvendtes nu en fire-kategori model for voksentilknytning, udviklet af Bartholomew og Horowitz (Bartholomew & Horowitz, 1991). Denne model arbejder med respondenternes grundsyn på sig selv, der enten kan være positivt eller negativt, og det bliver krydset med deres grundsyn på andre, der også kan være positivt eller negativt. Dette resulterer i fire tilknytnings-stilarter:

- a) negativt selvbillede/negativt andre-billede = frygtsom tilknytningsstil (undgåelse)
- b) negativt selv-billede/positivt andre-billede = stærk optagethed af tilknytning (angst/ambivalens)
- c) positivt selvbillede/negativt andre-billede = afvisende tilknytningsstil (ny kategori)<sup>4</sup>
- d) positivt selvbillede/positivt andre-billede = sikker tilknytningsstil (sikker)

Som mål for religiøsitet anvendtes 1) rating af en række tillægsord til beskrivelse af Gud 2) spørgsmål om man følte et personligt forhold til Gud 3) om man så Gud som konkret, abstrakt eller fraværende.

Resultaterne fra denne analyse bekræftede endnu en gang det besynderlige billede, at tvær-snitanalysen understøttede korrespondancehypotesen: folk med positivt selv- og andre-billede havde også et positivt gudssyn; mens længdesnitanalysen viste, at folk med negativt selvbillede var den

4 Eksempel, karakteristika for afvisende stil: »Jeg har det fint uden tætte følelses-mæssige forbindelser. Det er meget vigtigt for mig at være uafhængig og selv-be-roende, og jeg foretrækker ikke at være afhængig af andre eller have andre af-hængige af mig«

gruppe, der over de fire måneder ændrede gudsforholdet mest i positiv retning, hvilket tolkes som, at denne gruppe benyttede gudsforholdet som kompensation. Dette er ifølge Kirkpatrick undersøgelsens hovedkonklusion, selv om det på mange måder virker paradoksalt.

Man kunne have forestillet sig mange andre overvejelser, bl.a. effekten af, at man spørger ganske unge mennesker om de samme, ret personlige ting med fire måneders mellemrum. Man kunne meget let forestille sig, at unge i en mere tryk spørgesituation og efter fire måneders bekendtskab med religionspsykologisk interesserede lærerkræfter vil svare ulige mere positivt angående gudsbilleder, end når de lige er startet. Eller man kunne have overvejet, i hvor høj grad hele vokabularet omkring det religiøse var vævet så tæt ind i en kristen forforståelse (personlig Gud mv), at der slet ikke var tale om måling af religiøsitet, men om de unges forhold til institutionaliseret, amerikansk kristendom.

### Tydeliggjort teori

I 1999 skriver Kirkpatrick en samlet fremstilling af det teoretiske og empiriske arbejde som et kapitel i antologien *Handbook of Attachment* (Cassidy & Shaver, 1999). De teoretiske dele formuleres her meget klart og meget overbevisende.

For det første summeres parallelterne mellem religion og attachmentforhold op:

- gudsforholdet er et centralt forhold i mange menneskers liv
- dette emotionelle bånd er et kærlighedsbånd magen til mor-barnforholdet
- gudsbeskrivelser ligner i alt væsentligt karakteristika ved trygge attachmentfigurer.

Hans to hypoteser formuleres lige så logisk og klart:

#### *Korrepondance-hypotesen*

Individuelle forskelle i religiøs tro og oplevelse er parallelle med individuelle forskelle i attachment stil og mental model. Individuer, der har positive eller »sikre« generaliserede mentale modeller af sig selv og af attachmentfigurer kan forventes at se Gud og andre guddommelige væsner på samme måde. Tilsvarende kan en »undgående« orientering mod tætte relationer forventes at manifestere sig på det religiøse område som agnosticisme eller ateisme, eller i opfattelsen af Gud som fjern og utilgængelig. Endelig finder en »ambivalent« orientering sit udtryk i et dybt emotionelt, altopslugende og »klæbende« forhold til Gud. (Kirkpatrick, 1999) (egen overs.)

#### *Kompensations-hypotesen*

Under visse omstændigheder forventer individet imidlertid (baseret på tidligere oplevelser og/eller gældende omstændigheder) at forsøg på at opnå rimelig nærhed og behag fra de primære attachmentfigurer sandsynligvis ikke vil lykkes. Det er i disse tilfælde, at en søgen efter en alternativ og mere passende tilknytningsfigur sandsynligvis begynder, og som følge heraf vender individet sig mod Gud som en erstatningsattachmentfigur. – Sådanne særlige omstændigheder kan for eksempel være: a) alvorlig krise og stress b) tab af væsentligste attachment-figur c) usikker forældre-attachment og d) utryk voksen-attachment. (Kirkpatrick, 1999) (egen overs.)

Disse to hypoteser sandsynliggøres herefter af en lang række empiriske undersøgelser, både hans egne og andres. Men Kirkpatricks hovedkonklusion er imidlertid helt ny: Han fremfører nu på basis af alt indhentet materiale, at ingen generel teori om voksne menneskers relationer – særligt omkring attachment – kan være fuldendt, uden at man eksplicit anerkender Gud eller andre guddommelige væsners rolle i enkeltpersoners relationelle netværk.

Med denne vending fra bagudrettet til fremadrettet konklusion bliver teoridannelsen pludselig klinisk relevant, og den træder ud fra det empiribundne teoretiske univers og får anvendelsesmuligheder i fx socialpsykologiske modeller og praktisk betydning i fx psykoterapi.

### Svensk udviklingspsykologi: Teorien reformuleres atter

Svenskeren Pehr Granqvist er tidligt blevet inspireret af Kirkpatricks arbejde og teoridannelser, og i 1996 er han begyndt at samle sine egne data ind. Han arbejder på Uppsala Universitet og har tilsyneladende let adgang til dataindsamling fra studerende. Han arbejder fra første færd med en lang række forskellige skemaer og spørgsmål, der konstant videreudvikles, efterprøves og raffineres i de efterfølgende år.

Granqvist argumenterer gennem alle sine artikler for, at det i et sekulariseret land som Sverige er svært at finde et sample, hvor der er så meget religiøsitet til stede, at de mange meget detaljerede spørgsmål om religion giver mening. Derfor udvælger han for en stor del respondenter, der i forvejen har kristen tilknytning, nemlig teologistuderende og medlemmer af kristne studenterorganisationer sammen med et indslag af studerende i andre fag, fx psykologi og biologi. Granqvists samples har således hele vejen igennem hans forskning en vægtning af erklæret kristne unge mennesker og desuden – som det åbenbart er reglen i denne forskning – en overrepræsentation af kvinder.

Granqvists første artikel og dataindsamling (Granqvist, 1998) arbejder sig teoretisk ind i problemfeltet og bekræfter empirisk såvel kompensations- som korrespondancemodellerne. Denne artikel bringer ikke rigtigt noget nyt, men allerede året efter foreligger imidlertid en ny dataindsamling, og Granqvist har indledt et samarbejde med professor i udviklingspsykologi Berit Hagekull. Der er i den nye dataindsamling lagt temmelig stor vægt på religiøsitetens udvikling og på forældrenes religiøsitet (Granqvist & Hagekull, 1999).

Samplet bestod som nævnt af teologistuderende, medlemmer af en kristen studenterorganisation og nogle psykologistuderende; de var 25 år i gennemsnit og 60% var kvinder.

Til måling af attachment benyttedes Hazan & Shavers (1987) tre udsagn om voksenrelationer (se ovenfor) men i modificeret form, således at udsagnene skulle vægtes på en skala fra 1 til 6.

Som mål for religiøsitet benyttedes spørgsmål omkring religiøs aktivitet, om personligt forhold til Gud, et skema med en række spørgsmål til det følelsesmæssige i forholdet til Gud og et spørgsmål om forandringer af religiøsiteten.

Forældrenes religiøsitet registreredes med en række spørgsmål, som respondenterne kunne erklære sig enige med på en skala fra 1 til 6 (Fx: *Min mor var religiøs aktiv i min opvækst* (1-3 grader af enighed, 4-6 grader af uenighed). Ydermere blev udviklet to skemaer til registrering af respondenternes emotioner i forhold til det religiøse og til registrering af religiøs socialisering til forældrenes religion (fx *Min mor og jeg er lige religiøst aktive*). Religiøse forandringer af enhver art forsøgte undersøgt med et større, nyudviklet skema, hvor såvel selve forandringen, pludseligheden af forandringen, aldersperioden, hvori den skete, samt bevæggrundene for den søgtes registreret.

Medinddragelsen af forældrenes religiøsitet (og ikke kun attachment til dem) fører til en radikal reformulering af den basale teori-ramme, som Kirkpatrick har udformet: Korrespondance-modellen bliver brudt op i to niveauer, nemlig a) forældrenes religiøsitet og b) tilknytnings-stilen, og den formuleres nu som *socialiseret korrespondance-hypotesen*, således: Hvis tilknytningen er sikker, så afspejler religiøsiteten forældrenes religiøsitet og udviser stabilitet over tid.

De undgåelses-/angst-tilknyttede og de ambivalent tilknyttede bliver slået sammen i een gruppe, som samlet kaldes de usikkert tilknyttede, og denne gruppe følger den reformulerede kompensations-model, *emotional kompensations-hypotesen*, som lyder: De usikkert tilknyttedes religiøsitet følger ikke forældres religiøsitet, den fluktuerer over tid, og den har en højere rate af religiøse konversioner. Denne religiøsitet afspejler individuelle behov for at regulere følelselivet og opnå følelser af sikkerhed og karakteriseres ved deres behov for at søge emotionel kompensation i religionen.

## Religiøsitet som mangel på en kæreste

Et særligt fund i overstående sample fremhæves i en artikel for sig selv (Granqvist & Hagekull, 2000). Forfatterne fremfører her, at de er begejstret for attachmentteorien, men lettere kritiske over for Kirkpatrick's materiale og tolkninger. De fremhæver faktorer i Kirkpatrick's materiale, der peger i modsat retning af konklusionerne, og påpeger, at de fundne sammenhænge generelt er svage i effektstørrelse. Især betvivler de teorien om, at tværsnitsanalyser giver belæg for korrespondance-hypotesen, som de generelt ikke finder eftervist i Kirkpatrick's formuleringer.

Granqvist & Hagekull retter så blikket mod noget meget konkret i relationen til andre voksne, nemlig forekomsten af kæresteforhold, skilsmisse og ægtefælles død. Skilsmisse og ægtefælles død er tidligere fundet at føre til øget religiøsitet, anfører Granqvist & Hagekull kort, og de spørger derfor i forlængelse heraf om det sidste: Er singler mon mere religiøse end folk med en kæreste?

Baggrunden herfor er, at Granqvist og Hagekull i deres ovenfor refererede undersøgelse også havde spurgt respondenterne lige ud, hvorvidt de havde en kæreste i øjeblikket, og resultaterne her viste statistisk sammenhæng mellem negativ partnerstatus og »religiøs forandring« og »følelsesmæssig religiøsitet« i dette helt unge sample – altså til støtte for kompensations-hypotesen, mens korrespondance-hypotesen ikke blev eftervist.

Der bliver ikke taget nogen form for forbehold i konklusionen: Forholdet til Gud er stedfortrædende for forholdet til en kæreste: Troen på Gud må ses som udtryk for en mangeltilstand.

Resultatet forekommer besynderligt og afspejler måske nogle specielle forhold hos unge, kristne svenskere, men synes meget svære at generalisere ud fra. I hvert fald kunne det også have været reflekteret her, om ikke andre steder, at megen – og ganske bestemt også megen kristen religiøsitet og teologisk tænkning, udspringer af taknemmelighed – altså overskudsfølelser, ikke underskudsfølelser: Man siger tak for høsten, tak for dåben, tak når man har afværget en ulykke. Mange mennesker retter en bøn opad, når de er fyldte til bristepunktet af glæde – det har oven i købet et navn: Taknemmelighedsteologi.

En helt simpel forklaring på undersøgelsens resultat kunne være, at unge mennesker, der i forvejen er kristne, ikke har så meget tid til at gå i kirke, når de har en kæreste, men langt bedre tid, når de ikke har en kæreste. Det har til gengæld ikke meget med religiøsitet at gøre.



## Nyreligiøsitet som usikker tilknytning

Den reformulerede teori udbygges yderligere i Granqvist og Hagekulls næste studie omkring nyreligiøsitet (Granqvist & Hagekull, 2001). New Age religiøsitet bliver basalt anset som baseret på konversioner, og det forventes teoretisk, at New Age-tilhængere vil være kendetegnet ved usikker tilknytning, og at det karakteristiske mønster vil være søgen efter følelsesmæssig tryghed efter en periode med stressfulde begivenheder.

Til at belyse dette indsamledes data fra et sample bestående af meget unge mennesker fra en kristen ungdomsorganisation og fra et svensk gymnasium (gennemsnitsalder 17,7 år, udvalgt fordi ungdomsårene viser store religiøse forandringer) og et andet sample bestående af mennesker fra vegetariske cafeer, alternative boghandlere mv. (gennemsnitsalder 34,9 år, skæv kønsfordeling i begge samples).

Til måling af forældre-attachment benyttedes en »udvidelse« af den gamle Hazan & Shaver metode, og som mål for voksen-tilknytning benyttedes Bartholomew & Horowitz' (1991) spørgeskema om fire attachment-typer (beskrevet ovenfor).

Granqvist har nyudviklet et spørgeskema til at måle New Age orientering, dette skema introduceres for første gang, og der indsamles samtidig (også med Granqvists egne skalaer) information om religionens affektregulation, forældrenes religiøsitet (religiøs socialisering) og nogle enkeltspørgsmål om religiøs forandring.

Resultaterne viser, hvad der forventes: Høj New Age religiøsitet er forbundet med usikker forældre-attachment og er forbundet generelt med religiøse forandringer, særligt i det unge sample. Til gengæld findes der den gang slet ingen sammenhæng med voksentilknytningen og religiøsitet, og en række raffinerede teoretiske forventninger omkring pludselighed eller langsommelighed i religiøse forandringer findes heller ikke. Ej heller kan en idé om, at der skulle være forskellige motiver bag religiøs forandring inden for tilknytnings-stilarterne understøttes. Det er generelle billeder og ikke specifikke teorier, der understøttes.

Den kritiske betragtning må anføre, at det fremgår af tallene, men ikke af konklusionen, at tages gruppen af de ældre New Age personer for sig, ses næsten ingen signifikante sammenhænge mellem New Age orienteringen og attachment. Fænomenet synes at være drevet hovedsagelig af gruppen af de yngre, og eftersom disse halvt består af unge i en kristen organisation og halvt af gymnasieelever, bør det vække til eftertanke. Hvilken gruppe trækker læsset? Er der tale om pubertetsoprør blandt unge kristne eller mere ægte søgen blandt gymnasieelever?

Ligeledes synes det temmelig forhastet at gå ud fra, at New Age orientering bygger på konversion og ustabilitet. New Age er på ingen måde en ny trosretning, men har været repræsenteret rigeligt i vores kulturer i mange århundreder, blot under andre navne (la Cour, 2003).

## Socialiseret korrespondance og emotionel kompensations-teori

Ud fra samme ungdoms-sample forsøger Granqvist i 2002 at sammenfatte og integrere de teoretiske implikationer, og han prøver at klargøre og imødegå de mange komplekse og til tider helt modstridende mønstre, der har vist sig i empirien, både Kirkpatrick's og hans egen (Granqvist, 2002). Granqvist fremlægger en række nye data fra sine samples til formålet.

Den meget unge gruppe svenske teenagere (ovenfor nævnt) er nemlig også studeret over tid (15 måneder) med henblik på at efterprøve Kirkpatrick's gamle idé om, at tværnitsundersøgelser støtter korrespondancehypotesen, mens længdesnitsundersøgelser støtter kompensationshypotesen – og det viser sig ikke rigtigt at være tilfældet i dette materiale. Derimod kan den reformulerede teori omkring *socialiseret korrespondance* og *emotionel kompensation* forklare alle de empiriske fund.

Granqvist inddrager her et ellers ikke analyseret skema omkring attachment til jævnaldrende (peer-attachment, Collins & Reads, 1990) men i modsætning til hans egen kæresteundersøgelse (se ovenfor), hvor voksen-tilknytningen netop var omdrejningspunktet (Granqvist et al., 2000) fremkommer der nu ikke nogen sammenhænge. Granqvist må imødegå sine egne konklusioner og i stedet konkludere, at det er forholdet til forældrene, der er af betydning, mens attachment til de jævnaldrende ikke har den store betydning. Han finder til gengæld attachment til moderen som særlig betydningsfuld for kompensationshypotesen, mens faderen ikke synes at kunne tillægges samme betydning.

### En streg i sandet – ti kritiske refleksioner

Med gennemgangen af de her udvalgte, offentliggjorte originalarbejder trækkes en foreløbig streg; men der er grøde i området, og megen forskning er på vej. Såvel Lee A. Kirkpatrick som Pehr Granqvist arbejder fortsat med problemstillingerne, og en fælles artikel fra de to om konversion er under publikation, ligesom en mere kritisk analyse af et dansk sample netop er færdiggjort til publikation af her skrivende forfatter og kolleger.

En række refleksioner over feltet, som det i sin helhed ser ud i øjeblikket kunne imidlertid nok være på sin plads – idet det forudsættes, at området som sådan udvikles videre på egne betingelser. I dette lys skal her anføres:

1. Man kan frem for alt spørge, om ikke attachmentteori er alt for udviklet en teoridannelse at forklare noget ganske simpelt og alment med. Det hele handler jo om forholdet til mor og far: Hvis forholdet til dem er godt, så gør alle og enhver (i hvert fald som ung) hvad forældrene siger, og man vil synes, at det lyder fornuftigt, hvad forældrene mener. Hvis

forholdet til mor og far derimod er dårligt, forsøger man at lægge afstand til dem og alt hvad de står for – inklusive deres religiøse syn. Det behøver man aldeles ikke en indviklet psykologisk teori til at forstå, det er almindelig viden formuleret i almindelige ord og med hverdagslogik involveret – ikke statistik. Sagt med andre ord: Den almindelige relation til far og mor er måske en rigelig beskrivelse – attachment er muligvis både en søgt og anstrengt forklaringsmodel.

2. Der er i den hidtidige forskning studeret religiøsitet, som om dette var et veldefineret område af menneskelivet. Men faktum er, at religiøsitet i disse studier bliver defineret af de instrumenter, man måler det med. Skifter instrumentet, skifter også definitionen. I den forbindelse er det sine steder meget svært at afgøre, om der er væsensforskel på religiøse holdninger og holdninger i al almindelighed – fx politiske eller etiske holdninger. Sådanne holdninger vil jo formodes at følge samme mønster som ovenfor: Kan man lide sin far og mor, antager man i højere grad deres holdninger, kan man ikke lide dem, går man imod deres holdninger, men er mere usikker på de nye holdninger, fordi man skal formulere tingene helt forfra – det er nyt land, og de bliver naturligt mere ustabile og skiftende. Alt dette behøver atter en gang ikke at have noget med attachment at gøre, og det behøver slet ikke at have noget med religiøsitet at gøre – hvad skulle være det særlige, der adskiller det religiøse fra fx de politiske holdninger? Handler denne forskning overhovedet specifikt om religion – eller bare generelt om holdninger?
3. Som Granqvist alle steder har påpeget, giver indgående spørgsmål om (kristen) religion ikke mening i de fleste unge menneskers verdensbillede. De har ikke en personlig Gud, og de forholder sig ikke til det religiøse primært med følelserne – men det er den religionstype, som både Kirkpatrick og Granqvist forsøger at undersøge. I stedet for at finde den (kristne) subkultur interessant, der er i stand til at svare på spørgsmålene i de involverede spørgeskemaer, kunne man i stedet finde den store gruppe af almindelige ikke-erklæret-religiøse som det mest interessante. De ikke-religiøst-erklærede skulle ifølge Kirkpatrick (1992) være kendetegnet af undgåelses-tilknytning. Det er imidlertid for en common sense-betragtning helt uacceptabelt; hypotesen er helt tæt bundet til den religiøse kultur, hvori Kirkpatrick's teori og empiri er indsamlet.
4. Hvordan kan man sige noget meningsfuldt om ateisme og agnosticisme? Måske findes der mange underformer af disse verdenssyn, og måske handler meget på dette felt om manglende formuleringsevne hos unge mennesker. Man er nødt til at spørge bredt, hvis man ønsker at samle svært formulerbare ting op, og det lægger op til kvalitativ undersøgelse-

sesmetode. Med rent kvantitative metoder er man nødsaget til at spørge snævert, og man får kun svar på det, man spørger om. Der gives ikke mulighed for at fange nuancer og tendenser op og få stillet nye spørgsmål, man ikke selv havde tænkt på.

Man kunne formode, at det mest interessante i virkeligheden var, om religiøsitet var til stede eller ej – men den foreliggende forskning synes at centrere sig omkring, hvordan religiøsitet ser ud, når den først er etableret. Er det virkelig det mest interessante?

5. Spørgsmålet om konversion og ustabilitet i det religiøse virker ikke ordentligt reflekteret. Det synes, som om der indforskrives et givet gudsforshold, og konversion ses alene som en afvigelse herfra. Men voksne menneskers overvejelser om gudstro eller manglende gudstro, og deres måske tidsbestemte interesse for religiøse fænomener i tiden som fx New Age kan vel ikke med rette beskrives som konversioner? Man tilslutter sig jo netop ikke helhjertet hverken det ene eller det andet – man overvejer sagerne, funderer på sit verdensbillede – hvilket er noget ganske andet, og det er tilsyneladende slet ikke forsøgt indfanget, hverken i teori eller i empiri. Den store vægt på følelseslivet, der karakteriserer den hidtidige forskning, kendetegner måske netop kun amerikansk bibel-bæltereligion og pubertetspræget, ungdomsklub-religion, dvs. de steder, hvor de empiriske data er indsamlet, og ikke meget andet?
6. Den hidtidige forskning forekommer på enkelt-artikel-niveau overbevisende og solid med sine empiriske vinkler og empiriske understøttelse, men ses feltet i sin helhed, som i herværende artikel, forekommer feltet kaotisk, og konklusionerne alle præmature og forhastede – eller alternativt med et ganske lille gyldighedsområde. Spørgsmålet er måske helt essentielt, om så relativt tynd og ureflekteret empiri virkelig kan bære så megen tænkning – eller om man burde tage en pause og finde ud af, hvad der virkelig er vigtigt at eftervise empirisk? Området her synes at bekræfte, at empiri og tal er godt for meget, men at det ikke egner sig til at tænke med (med et udtryk fra afdøde Sven Heindl). Området kan med al tydelighed betragtes som kendetegnende for tidens toneklang – den moderne psykologis empirisme-jagt på godt og ondt. Tal, beregninger og statistik er forførende og bliver også ofte nemt publiceret, men er ikke nødvendigvis særlig egnede til at forstå og formulere nye problemstillinger.
7. Det er i oversigtsform ganske tydeligt, at den indsamlede empiri har ganske alvorlige problemer omkring repræsentativitet og generaliserbarhed. Der er tale om a) kulturelt meget snævre grupper b) snævert selekterede samples c) konstant skæv kønsfordeling med overrepræsentation af

- kvinder og d) oftest meget snævre aldersfordelinger. Disse forhold er slet ikke reflekteret på adækvat måde undervejs, og man må alvorligt bevivle en almen gyldighed af konklusionerne.
8. Kun enkelte steder reflekteres det, at attachment til forældre registreres retrospektivt – dvs. som hukommelse hos respondenterne. Men ingen kender retningen – måske er erindringen af forældrebilledet gennemfarvet af det nuværende og dagsaktuelle forhold til dem? Eller helt omvendt: Kunne det tænkes, at det aktuelle forhold til Gud har indflydelse på, hvordan man erindrer sin barndom?
  9. Teori og empiri på området egner sig måske nok til at beskrive individuelle forskelligheder i gudsbilleder. Men det er et spørgsmål, om det også egner sig til at forstå andre og måske mere egentlige religiøse fænomener som fx den vækkelse af mystisk karakter, der opstod i 60erne og 70erne hos mange unge, eller den indre søgen og eksistentielle sult, som mange nutidige unge giver udtryk for at føle (Geels & Wikström, 2001). Attachmentteorien synes snarere at beskæftige sig med fluktuationer af noget, der forudsættes at være til stede i lige stor grad hos alle og til enhver tid – hvilket sandsynligvis ikke er rigtigt.
  10. Man kan overveje, om ikke selve den valgte metode til empirisk belysning af de teoretiske elementer (kvantitativ metode og statistisk bearbejdning) simpelthen kommer til at stå i vejen for de pointer, som man ønsker at udtrykke i attachmentteorien. Statistik egner sig til beskrivelse af gruppefænomener, såsom biologiske, multifaktorielle forhold og storgruppe og samfundsforhold – men egner sig dårligt eller slet ikke til at beskrive den enkelte. Såvel attachment som religiøsitet er i psykologisk forstand begreber, der måske især giver mening i beskrivelsen af enkeltindivider, men ikke i grupper. En bevægelse mod inddragelse af kvalitativ forskningsmetodik i området kunne overvejes som en væsentlig idé i fremtidig forskning.

## Afslutning

Mens der således synes at være mange gode grunde til at anstille sig interesseret, men yderst kritisk, til de nuværende beskrivelser af sammenhænge mellem attachment og religiøsitet, må man ikke glemme, at der i feltet også ligger nogle ganske væsentlige pointer, såvel for den praktiske som for den teoretiske psykologi.

Lige gyldig hvor kritisk man stiller sig over for religion/attachment-forholdet giver det stadig særdeles god mening og terapeutisk inspiration at medinddrage forholdet til gudsbilledet (måske forsigtigt formuleret som fx

eksistentielle grundformodninger) i den psykoterapeutiske relation. Kirkpatrick har ganske sikkert ret i, at Gud for mange mennesker er en væsentlig del af deres netværk – og helt særligt i perioder med psykisk krise. Forældrefigurene er givetvis også af stor betydning, men handler det om karakteren af den dialog, mennesker har med deres eksistentielle vilkår, spiller gudsbilledet uden tvivl den afgørende rolle. Langt de fleste mennesker forholder sig faktisk til det religiøse (Andersen & Riis, 2002), hvad måske ikke mange danske terapeuter er i stand til at italesætte for nuværende.

Pehr Granqvist har en god pointe i, at de fleste menneskers religiøse attitude hænger uløseligt sammen med eller tager udgangspunkt i forældrenes attituder. Det voksne menneskes religiøse overvejelser vil altid indgå i en indre dialog med de kognitive, affektive og konative input omkring religiøsitet, man har modtaget i barndommen.

Op religiøsitet er bestemt ikke nogen biting ved den menneskelige psyk. Det er »overtroen«, der som regel er det mest interessante ved et andet menneske (James, 1902).

## REFERENCER

- AINSWORTH, M. D. S. (1985): Attachments across the life span. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 61, 792-812.
- AINSWORTH, M. D. S., BLEHAR, M. C., WATERS, E., & WALL, S. (1978): *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- ALLPORT, G. (1950): *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- ALLPORT, G. & ROSS, M. (1967): Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- ANDERSEN, P. B. & RIIS, O. (2002): Religionen bliver privat. I: P. Gundelach (Ed.), *Dansernes værdier 1981-1999* (pp. 76-98). Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.
- BARTHOLOMEW, K. & HOROWITZ, L. M. (1991): Attachment styles in young adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 226-244.
- BOWLBY, J. (1969): *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books.
- CASSIDY, J. & SHAVER, P. R. ed. (1999): *Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Applications*. New York, London: The Guilford Press.
- COLLINS, N.L. & READS, S.J. (1990): Adult attachment, working models, and relationship quality in dating couples. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 644-663.
- GEELS, A. & WIKSTRÖM, O. (2001): *Introduktion til religionspsykologi. Det religiøse menneske*. København: Gads Forlag.
- GRANQVIST, P. (1998): Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 350-367.
- GRANQVIST, P. (2002): Attachment and religiosity in Adolescence: Cross-Sectional and Longitudinal Evaluations. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 260-270.
- GRANQVIST, P. & HAGEKULL, B. (1999): Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 254-273.

- GRANQVIST, P. & HAGEKULL, B. (2000): Religiosity, Adult Attachment, and Why »Singles« are More Religious. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 111-123.
- GRANQVIST, P. & HAGEKULL, B. (2001): Seeking Security in the New Age: On Attachment and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 527-545.
- HAZAN, C. & SHAVER, P. R. (1986): Parental Caregiving Style Questionnaire. *Upubliceret manus, her citeret fra Kirkpatrick, 1990*.
- HAZAN, C. & SHAVER, P. R. (1987): Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 511-524.
- HAZAN, C. & SHAVER, P. R. (1990): Love and work: An attachment-theoretical perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 270-280.
- JAMES, W. (1902): The Varieties of Religious Experience. I. *William James. Writings 1902-1910* (1987 ed., pp. 1-479). New York: The Library of America.
- KIRKPATRICK, L. A. (1994): The role of attachment in religious belief and behaviour. I: K. Bartolomew & D. Perlman (Eds.), *Attachment processes in adulthood* (pp. 239-269). London and Bristol, Pennsylvania: Jessica Kingsley Publishers.
- KIRKPATRICK, L. A. (1997): A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behaviour as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 207-217.
- KIRKPATRICK, L. A. (1998): God as a Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study of Adult Attachment Style and Religious Change in College Students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.
- KIRKPATRICK, L. A. (1999): Attachment and Religious Representations and Behaviour. I: J. Cassidy & P. R. Shaver (Eds.), *Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Applications* (pp. 803-822). New York, London: The Guilford Press.
- KIRKPATRICK, L. A. & SHAVER, P. R. (1990): Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 315-334.
- KIRKPATRICK, L. A. & SHAVER, P. R. (1992): An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266-275.
- LA COUR, P. (2003): Malum exclusum – malum inclusum. To væsensforskellige forhold til det onde. *Psyke og Logos*, 24, 48-71.
- STERN, D. S. (1985): *The interpersonal world of the infant*. New York: Basic Books.

	Mål	Sample	Mål for attachment	Mål for religion	Hovedfund
Kirkpatrick & Shaver 1990	Teoriopræsentation og empiri	Avis sample N = 213 (ingen alders-information, 85 % kvinder)	Hazan & Shaver (86) 3-way parental attachment scale	Religiøs engagement; ekstrinsic/intrinsic rel.; elskende/kontrollerende Gud; distant Gud	Kompensationsmodellen understøttet: moderlig avoidance=flere konverterer
Kirkpatrick & Shaver 1992	Empiri	Avis sample N = 213, gns.-alder: 39,8, 85% kvinder (samme sample som ovenfor)	Hazan & Shaver (87) 3-way adult attachment scale	Religiøs engagement; ekstrinsic/intrinsic rel.; elskende/kontrollerende Gud; distant Gud	Korrespondance-model understøttet: avoidant attachment = agnosticisme secure attachment = religiøs engagement
Kirkpatrick 1994	Teori reformuleres; reanalyse af kendte samples				Korrespondance-modellen drejer sig om tværsnitsdata, kompensationsmodellen drejer sig om længdesnitsdata
Kirkpatrick 1997	Empiri	4 års follow-up på avis sample, N=146, gns. alder: 41,3, 100% kvinder	Hazan & Shaver (87) 3-way adult attachment	Syv spørgsmål om religiøs forandring	Kompensationsmodellen understøttet. Parental og adult attachment adskilles
Kirkpatrick 1998	Empiri	4 mdr. langt længdesnit, psykologi studerende, N=297, gns. alder: 18,1, 66% kvinder	Bartholomews 2x2 attachment styles (model af selv og andre)	Beskrivelse af forhold til og syn på Gud	Kontradiktorisk: folk med negativ selvbillede ser Gud som distant, men finder fornyet tæt forhold til ham på de fire måneder
Kirkpatrick 1999	Teori reformuleres/ reanalyse af kendte samples				Mange aspekter af religiøs tro er baseret i attachment-dynamik
Granqvist & Hagekull 1999	Teorien reformuleres/ empiri	Teologi, psykologi og kristne studenter, N=156, mean alder: 25, 60 % kvinder	Hazan & Shaver (87) 3-way adult attachment	Religiøs aktivitet; relation til Gud; styrke og følelsesmæssige ændringer af religiøsitet.	Socialiseret korrespondance og emotionel kompensationsmodel formuleres og understøttes empirisk
Granqvist & Hagekull 2000	Empiri	Teologi, psykologi og kristne studenter, N=156, gennemsnitsalder: 25, 60% kvinder (samme sample som ovenfor)	Hazan & Shaver (87) 3-way adult attachment	Partnerstatus; religiøs aktivitet; relation til Gud; styrke og følelsesmæssige ændringer af religiøsitet.	Kompensationsmodellen stærkt understøttet, korrespondance-modeller betvivlet
Granqvist & Hagekull 2001	Empiri	Unge fra kristen ungdomsorganisation & almindeligt gymnasium(N=143) samt ældre new age interesserede, (N=50), mean alder: 22,2, 69% kvinder	Modifieret Hazan & Shaver (86) 3-way parental attachment; Bartholomew & Horowitz (1991) adult att.	New Age orientering skala (nyudv.); rel. affektregulation; forældrenes religiøsitet; religiøse ændringer	Emotionel kompensationsmodel understøttet, resultaterne ellers blandede
Granqvist 2002	Teorien tydeliggøres/ empiri	Unge fra kristen ungdomsorganisation & almindelige unge gymnasielever, N=143, mean alder: 17,7, 63 % kvinder (samme sample som ovenfor)	Modifieret Hazan & Shaver (86) 3-way parental attachment; Collins & Reads (90) adult attachment	Religiøs affektregulation; forældrenes religiøsitet; religiøse ændringer	Socialiseret korrespondance og emotionel kompensationsmodel bekræftes, forældreattachment anses for den væsentligste frem for voksenattachment

Tabel 1: Udvalgte publikationer om attachment og religion

# 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.<sup>1</sup> 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, tranzer, 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).<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

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,<sup>4</sup> 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.”<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 konvertiternes 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 dikotomisering 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 konversionen:

- 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 konvertitten 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 undersøgelse 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)<sup>7</sup> synes ikke at ændre sig under konversion, men konversionen kan igangsætte forandrede 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 formbart 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 datakvalitet<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 "emotionel 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.

	<b>Teori</b>	<b>Basal religiøs orientering</b>	<b>Konversionstype</b>	<b>Funktion af konversion</b>
<b>Sikker tilknytning</b>	Socialiseret korrespondance teori	Som forældrenes: Theist, atheist, religiøs gruppering mv	Langsom, gradvis	Religiøs vækst, modning
<b>Usikker tilknytning</b>	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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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,<sup>12</sup> 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 tvefødtte), 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 1988: *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.

## RELIGIØS MODENHED SET I FORHOLD TIL TID OG SUNDHED<sup>1</sup>

Peter la Cour

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

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

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

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

(Allport)

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

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

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

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

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

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

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

## Den religiøse pluralisme som princip

### William James

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Den modne religiøsitet kan både defineres og måles Gordon Allport

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

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

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

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

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

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

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

## Boks 1

## ALLPORTS KARAKTERISTIKA VED DEN MODNE RELIGIØSITET

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

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

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

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

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

**Heuristisk** – helhjertet, åben, optimistisk og med åbne øjne

(Adapteret fra Allport 1950).

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

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

## Boks 2

## INTRINSISK RELIGIØSITET (RELIGIONEN SOM MÅL)

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

## EKSTRINSISK RELIGIØSITET (RELIGIONEN SOM MIDDEL)

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

(Adapteret fra Allport & Ross, 1967)

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

## Boks 3

## RELIGION SOM SØGEN

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

(Adapteret fra Batson, 1976)

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

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

### Den religiøse tro fra barn til vismand James Fowler

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

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

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

#### FOWLERS 6 TROS-STADIER

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

(Adapteret fra Fowler 1981)

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## PARGAMENTS KRITERIER FOR INTEGRERET RELIGIØSITET

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

## PARGAMENTS KRITERIER FOR FRAGMENTERET RELIGIØSITET

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

(Adapteret fra Pargament, 2002)

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

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

### Udvikling af eksistentiel visdom

#### P. Alex Linley

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

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

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

## LINLEYS TRE DIMENSIONER AF VISDOM

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

(Adapteret fra Linley, 2003)

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

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

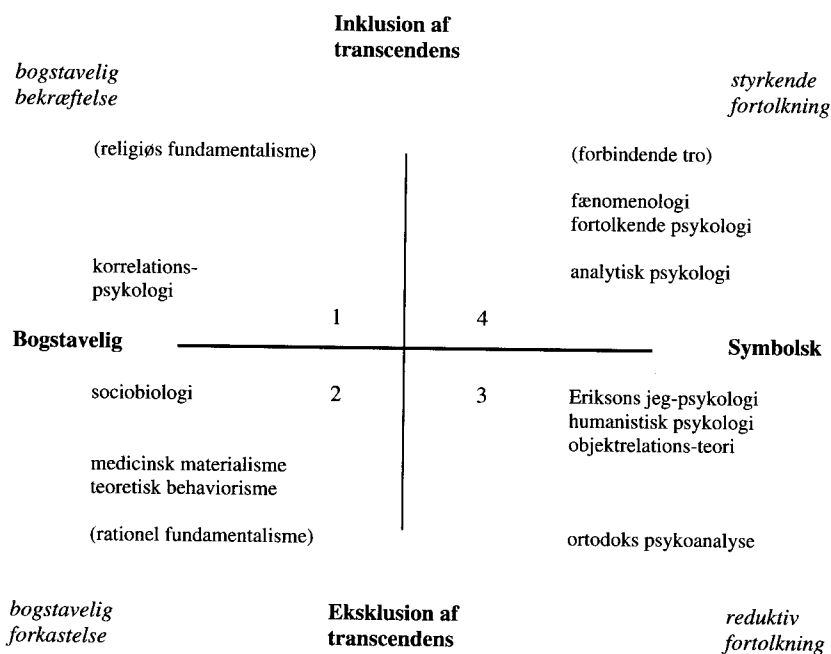
### Dimensioner af religiøs tro: Transcens og symbolisme

#### David Wulff og Dirk Hutsebaut

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

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

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



#### *Kvadrant 1: Bogstavelig bekræftelse*

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

#### *Kvadrant 2: Bogstavelig forkastelse*

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

#### *Kvadrant 3: Reduktiv fortolkning*

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

#### *Kvadrant 4: Styrkende fortolkning*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### REFERENCER

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

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

# Religion and survival in a secular region. A twenty year follow-up of 734 Danish adults born in 1914

Peter la Cour\*, Kirsten Avlund, Kirsten Schultz-Larsen

*Department of Health Psychology, Institute of Public Health, Copenhagen University, Blegdamsvej 3, 2200 Copenhagen N, Denmark*

Available online 5 July 2005

## Abstract

The aim of the study was to analyse associations of religiosity and mortality in a secular region. The sample consisted of 734 Danish, community dwelling elderly persons, living in a secular culture, and all aged 70 when primary data were collected. Secondary data consisted of a 20 year follow-up on vital status or exact age of death. The study was designed to be highly comparable to studies conducted in more religious environments in order to compare results. Three variables of religion were investigated in relation to survival: importance of affiliation, church attendance and listening to religious media. Relative hazards (RH) of dying were controlled in models including gender, education, medical and mental health, social relations, help given and received, and health behaviour. The results showed significant and positive associations between claiming religious affiliation important and survival (relative hazard of dying = RH .70; 95% CI .58–.85) and church attendance and survival (RH .73; 95% CI .64–.87). Results decreased and only stayed significant regarding church attendance when controlled for covariates. Nearly all significant effects were seen in women, but not in men. The effect size of the full sample is less than in more religious environments in United States samples. Although the positive overall RHs are comparable to those of other studies, the mediating variables and pathways of effects seem dissimilar in this sample from a secular environment. Receiving and especially giving help to others are suggested as variables of explanatory value.

© 2005 Elsevier Ltd. All rights reserved.

*Keywords:* Religion; Church attendance; Survival; Media; Elderly; Helping others

## Introduction

During the last decade, evidence of positive associations of religiosity and survival has occurred in several studies (Koenig et al., 1999; Strawbridge, Cohen, Shema, & Kaplan, 1997; Helm, Hays, Flint, Koenig, & Blazer, 2000; Oman & Reed, 1998; Hummer, Rogers, Nam, & Ellison, 1999). Results are interpreted as positive and robust (Koenig, McCullough, & Larson, 2001; McCullough, Hoyt, Larson, Koenig, & Thoresen,

2000), although the findings are mixed with a few studies showing no or weak associations (Idler & Kasl, 1991; Oxman, Freeman, & Manheimer, 1995). Recently, three large and methodologically comparable studies have demonstrated robust associations in two areas of the United States. In a 28 year follow-up of a sample of 5286 adult Californians, Strawbridge et al. (1997) found that persons attending church services at least once a week had significantly lower risk of dying also after controlling for demographic variables, social connections and health practices (RH .77; 95%CI .64–.93). The association was not significant for men when adjusted for health conditions. Koenig et al. (1999) replicated this study, using a data set from North Carolina (the Bible

\*Corresponding author. Tel.: +45 35327929;  
fax: +45 353627748.

*E-mail address:* p.lacour@pubhealth.ku.dk (P. la Cour).



Belt), consisting of 3968 elderly persons followed for six years. The effects were larger and stayed significant for both sexes even when controlled for demographics, health conditions, social connections, and health practices (RH .72; 95% CI: .64–.81). The third methodologically comparable study was reported by Helm et al. (2000), using the same North Carolina sample but analysing private religious activities (prayer, meditation, Bible study) instead of church attendance. They stratified the analyses by disability and found significant effects only in the non-disabled group, when they controlled for demographics, health conditions and practices, social support and church attendance/religious media (RH 1.47; 95% CI: 1.07–2.03).

A limitation to the three methodologically similar studies has been the locations of the samples. Although they represent religious activity above and below American average, they are based in the religious American culture. The greatest effects are found in the very religious Bible Belt, where persons not demonstrating religious behaviour might be of a special kind in respects other than religious behaviour. Whether such findings from areas of high religiosity can be replicated in predominantly secular cultures and areas has not yet been investigated. The present study presents data from a sample residing in a non-religious atmosphere; a suburb of Copenhagen, Denmark. According to the Inglehart World Values Survey (Inglehart et al., 2000), only 10.5% attended a church service once a month or more in Denmark in 1981, while the same count was 59.0% for the United States. Weekly attendance was 2.8% in Denmark, and 43.8% in the US. In Denmark, 36.7% said that they “did not believe in God”, while the corresponding percentage was 3.3% in the US.

We tested the following hypotheses: (a) claiming importance in religious affiliation would predict longer survival; (b) frequency of church attendance would predict longer survival, and (c) attending services on radio and TV would predict longer survival. Furthermore, a gender difference would be expected with possibly larger effects in women than in men. It was also hypothesised from previous studies that covariates would explain some, but not all effects.

## Methods

### Sample

Data were collected as part of a longitudinal study of a 1914 birth cohort group in Glostrup, Denmark. The data presented here are derived from a sample survey of 1119 70-year old former or present residents of Glostrup, conducted in 1984 (Avlund, Kreiner, & Schultz-Larsen, 1993; Schultz-Larsen, Avlund, & Kreiner, 1992). Seventy-two percent of the total sample

participated in a comprehensive medical survey at the Copenhagen County Hospital in Glostrup. During a home visit conducted by an occupational therapist 1–2 weeks later, the participants were interviewed about socio-demographics, self-reported functional abilities, habits, and attitudes. Three hundred and sixty-six men and 368 women participated in all phases of the study and constitute the sample here investigated. A register-based study showed that non-participants did not differ significantly from participants on a set of health parameters. The sample has been demonstrated as suitable for generalisation in previous studies on other topics (Avlund, Damsgaard, & Holstein, 1998).

### Assessment

#### *Vital status and age*

From the Danish Central Person Registry (CPR) data on date of eventual death was extracted up to March 11, 2004. The sample was then dichotomised alive/not alive and the exact age for the living and the exact age of death for the dead were computed. The surviving participants were at the age of either 89 or 90 in 2004.

#### *Religiosity*

Membership of a religious *denomination* was answered as: (a) Danish folk church, (b) Catholic, (c) Mosaic, (d) Other, and (e) No membership.

*The importance of religious affiliation* was measured by the question “Does this mean something for you?” yes, no, and I do not know. When required by the statistic procedures, these answers were dichotomised to “yes” “no”, excluding the category of “I do not know”.

*Religious attendance* was assessed by the question “Do you attend services at church?” never, rarely (i.e. only religious festivals), and often (i.e. more than just religious festivals). These answers were dichotomised into “never” vs. “rare+often”. Participants were also asked if they listened to *religious services on the radio or TV* and answers were handled as above.

#### *Covariates*

#### *Demography*

Variables of gender and education were included, education was grouped by <12 years vs. ≥12 years.

#### *Medical and mental health*

*Functional ability*: Measured by the Mob-T Scale which includes the following items: transfer, walk indoors, go outdoors, walk outdoors in nice weather, walk outdoors in poor weather, and climb stairs. We asked whether the participant felt tired after performing the activities. The scale counts the number of items



where the participants reported no tiredness. High scale score thus describes better function. In the present analyses we combine persons who did not feel tired in 4–6 (non-disabled) and 0–3 activities (disabled).

Reliability tests showed agreement percents from 88.9 to 100 and kappa values from 0.55 to 0.96 for the included items on intra-rater and inter-rater tests (Avlund, Thudium, Davidsen, & Fuglsang-Sørensen, 1995). The construct validity of the included items has been tested by the Rasch model of item analysis and showed satisfactory results (Avlund et al., 1993). In addition, functional ability as measured by the scale was strongly associated with diagnosed diseases (Schultz-Larsen et al., 1992).

*Self-rated health:* Dichotomised in categories “extraordinary good” and “good” vs “not quite good” and “bad”.

*Chronic conditions:* The participants were extensively investigated with a medical evaluation including a thorough physical examination, ECG, and laboratory tests including haematological, renal, hepatic, and metabolic function tests. The diagnosis of a chronic condition was based on the presence of one or more of the following diseases: stroke, epilepsy, arteriostenosis in lower limbs, myocardial infarction, bronchitis, hypertension, diabetes mellitus, osteoarthritis.

*Depression:* No standard depression scale was used, but a depression score was constructed from the following questions: Do you feel content and cheerful? Are you tired in the mornings? Are you tired all through the day? and On the whole, are you content with your life? We distinguished persons with two or more expressions of tiredness and discontent from persons with less.

*Anxiety:* From the questions: Do you suffer from anxiety attacks? and Are you afraid to be alone during the daytime? an anxiety score was computed. Answers were coded as any positive answer vs. none.

#### *Social connections*

*Marital status/living alone:* Data was grouped into “unmarried, divorced, or widowed in 1984” vs. “married”.

*Social contact frequency:* Measured by questions about weekly contacts with children, grandchildren, and friends and grouped into “yes” vs. “no”.

*Help given to others:* Measured by questions of whether to have (a) taken care of others, (b) sewed for others, (c) made repair for others, and (d) helped others with house work during the last month. We distinguished those who gave help with one or more of these items from those who did not give help.

*Help received:* Measured by questions about receiving help from children or friends and grouped into “yes” vs. “no”.

Help from the public social system during the last month was grouped into “yes” vs. “no”.

#### *Health behaviour*

*Smoking:* Entered as “daily” vs. “more seldom”.

*Alcohol:* Measures of beer, wine and liquor was summed on a weekly basis. The sample was dichotomised in people drinking more than 14 units of alcohol a week vs. people who drank less.

*BMI:* Recent tables of body mass index BMI, (weight in kilograms divided by height in metres squared) defines BMI over 25 as overweight. Sample was divided in over vs. under BMI 25. This measure was found equal to overweight defined as the highest BMI quintile, as used in some previous studies.

All covariates above were significantly associated with survival except the variables of anxiety, marital status, receiving help from others (while giving help to others was highly significant) and the BMI.

#### *Statistical analysis*

The basic comparisons and estimations while generating the groups in the dichotomous variables were assessed by means, cross-tabulations and Kaplan–Meier survival analysis. Associations between religious measures, baseline demographics and health variables were done as cross-tabulations with risk estimates (odds ratios) and Pearson Chi-Square (2-sided) indicating significance level. The associations between the religion variables (importance, church attendance, religious media) and survival were made repeating the statistical model used in the three directly comparable studies (Koenig et al., 1999; Strawbridge et al., 1997; Helm et al., 2000), i.e. a five-step Cox proportional hazard regression model for survival analysis. Exact age with two decimals by March 11, 2004 or by death was entered as time measure; death before March 11, 2004 was entered as censoring event. Analyses of the three religion variables were done separately, following the five-step model: First examining the religion variable alone, second adding the gender and education variables as covariates in the model 2. Model 3 added control for the physical and mental health variables (functional abilities, self-reported health, chronic conditions, depression and anxiety); model 4 added the social connections variables (marital status/living alone, frequency of social contact, help given to others, help received, and help from the public social system); and model 5 added the health behaviour variables (smoking, alcohol consumption, and the BMI). The analyses were performed both on the total sample and separately for each gender (excluding the gender covariate in model 2). All analyses were made using SPSS v. 12 statistical software package.

## Results

### *Baseline data and associations*

#### *Religion*

Members of the Danish Folk Church formed 94.4% and this reflects the special Danish arrangement, where any newborn becomes a member of the Folk Church by baptism, unless active withdrawal procedure is performed. 1.4% were members of the Catholic Church, 1.8% of other religious community and 2.7% declared non-membership of any religious denomination. Religious denomination was not statistically related to gender, but 14 of the 20 non-members were men.

Thirty-nine percent of the sample found religious affiliation to be important, 65% attended church sometimes or often, and 52% listened to religious services on radio or TV.

The measures of religiosity were all significantly, but not very highly, correlated: Importance of religious affiliation and church attendance  $r = .43$ ; importance and TV/radio service-attendance  $r = .41$ ; and TV-attendance and church attendance  $r = .22$ , all  $p < .01$ .

The bivariate associations between the religion variables and covariates are shown in Table 1.

People indicating religious affiliation to be important in 1984 were more likely to be female, better educated, to live alone, to have close contact with children and friends, to give help and receive help from others. They were less likely to smoke and to drink alcohol. There were no differences in health parameters. Church attenders (in 1984) were more likely to be female, to have contact with children and friends, to receive and give help to others and to be overweight compared to non attenders. People attending religious services on radio or TV in 1984 were more likely to be female, without a living partner, to have received help from others (not gave help) and to drink less alcohol.

#### *Mortality*

People indicating religious affiliation to be important were less likely to die during the 20 years follow-up period (70.0% vs. 83.0%,  $\chi^2 = 13.7$ , 1 df,  $p < .001$ ).

The unadjusted Kaplan–Meier means of survival time were 83.40 years (SD .37) for the group indicating importance of affiliation and 81.80 (SD .35) for the group not indicating importance ( $p$  for difference  $< .001$ , survival time limited to 90.22). The unadjusted survival curves are shown in Fig. 1. The difference was gender specific with the largest association in women (women, difference in age for religious affiliation important/not important: 1.26 years,  $p = .03$ , men, difference 0.30 years, ns).

Participants going to church often or sometimes in 1984 were also less likely to die in the 20-year follow-up

period (74.4% vs. 81.6%,  $\chi^2 = 4.8$ , 1 df,  $p = .03$ ). The expected survival for attenders would be 83.30 (SD .28) in comparison to participants not attending church 81.33 (SD .39),  $p$  for difference  $< .001$ , survival time limited to 90.22. Again the largest associations were seen in women (women, difference in mean age church/non-church 2.19 years,  $p = .02$ ; men, 1.34 years,  $p = .04$ ).

Listening/not listening to religious service in the media in 1984 did not predict differences in survival (75.4% vs. 78.5%,  $\chi^2 = 1.0$ , 1 df,  $p = .32$ ). Expected mean ages were 82.79 (SD .33) for those who listened, and 82.43 (SD .33) for those who did not listen, difference not significant.

Table 2 presents the hazard ratios on survival of participants claiming religious affiliation to be/not to be important. Participants claiming affiliation to be important had lower relative hazard of dying within the 20 year follow up. When controlled for gender, education, health, social support and health behaviour the hazard ratios were all reduced and results turned insignificant (at borderline level,  $p = .055$  in models 3 and 4). Analysing each gender separately, all RHs were positive towards claiming religious affiliation important for both gender, but statistical significance only showed up for women in models 1 and 2, and no significance occurred for men.

Table 3 shows the comparable hazard ratios for church attendance. Church attenders had lower relative hazard of dying within the 20 years than non-attenders. RH was reduced when controlling for covariates, but not as much as above. The relationship stayed significant in all models of control. Again gender differences were important; The hazard ratio stayed significant for women in all models, while significance was only obtained for men without any control of covariates.

Relations of religious media and survival are shown in Table 4. No significant relations were found, but increased hazards were found for men and decreased hazards for women.

## Discussion

We examined the relationship between three variables of religion and survival of participants after 20 years. We found that church attendance significantly lowered the risk of dying for the whole sample after controlling for all covariates. The findings were especially strong among the women. Claiming religious affiliation as important also tended to lower the risk of dying 20 years later, but significance was only found for women and before control for health, social support, and health behaviour. Listening to religious media was not associated with mortality.

Table 1  
Percent and odds ratios of finding religious affiliation important, attending church, and attending TV/radio service in baseline variables

	Value	Found religious affiliation important 1984 (%) <sup>a</sup>	Odds ratio	Attended church 1984 (%) <sup>b</sup>	Odds ratio	Attended TV/radio service 1984 (%) <sup>b</sup>	Odds ratio
<i>Demographics</i>							
Gender	Male	35.4		61.1		40.5	
	Female	62.3	3.00 (2.14–4.20)***	69.2	1.43 (1.05–1.94)*	62.7	2.46 (1.83–3.31)***
Education	< 12yr	47.0		66.0		53.1	
	≥ 12yr	61.8	1.84 (1.12–3.02) *	60.2	.78 (.50–1.30)	43.0	.67 (.43–1.04)
<i>Medical and mental health</i>							
ADL	Unimpaired	50.5		66.5		50.8	
	Impaired	45.7	.82 (.58–1.17)	62.6	.84 (.61–1.16)	53.5	1.11 (.82–1.51)
Self-rated health	Extraordinary/good	48.9		66.3		51.2	
	Not quite good/bad	49.0%	.99 (.64–1.52)	60.9	.79 (.54–1.17)	53.4	1.09 (.75–1.59)
Chronic conditions	Not present	47.1		68.8		49.0	
	Present	49.9	1.2 (.80–1.57)	63.3	.78 (.57–1.08)	53.0	1.17 (.87–1.59)
Depression	Not present	48.8		65.6		51.3	
	Present	54.2	1.28 (.55–2.83)	55.9	.66 (.33–1.33)	58.8	1.36 (.67–2.73)
Anxiety	Not present	48.4		64.6		51.4	
	Present	56.4	1.38 (.72–2.66)	72.5	1.45 (.77–2.73)	54.9	1.15 (.65–2.04)
<i>Social connections</i>							
Married (living partner)	No	60.2		68.1		61.4	
	Yes	42.7	.50 (.35–.70)***	63.6	.82 (.59–1.13)	46.4	.56 (.40–.74)***
Frequency of social contact	Less than once a week	43.8		55.6		46.6	
	More than once a week	52.1	1.38 (.99–1.94)*	71.3	1.98 (1.45–2.71)***	54.7	1.39 (1.03–1.87)
Given help to others	No	44.7		58.9		48.6	
	Yes	51.9	1.34 (.96–1.86)	69.3	1.58 (1.16–2.15)**	53.6	1.22 (.91–1.64)
Help received	No	40.2		56.1		46.4	
	Yes	55.3	1.85 (1.32–2.57)***	72.2	2.03 (1.45–2.76)***	55.7	1.45 (1.08–1.95)**
Public help received	No	47.8		66.4		50.7	
	Yes	60.8	1.69 (.94–3.04)	54.8	.61 (.36–1.04)	62.9	1.65 (.97–2.82)
<i>Health behaviour</i>							
Smoke	No	54.6		66.7		54.1	
	Daily	42.5	.61 (.45–.86)**	63.2	.86 (.63–1.16)	48.6	.80 (.60–1.08)
Alcohol	Less than 14/week	50.9		65.3		53.4	
	More than 14/week	35.4	.53 (.33–.86)**	64.6	.97 (.62–1.51)	40.4	.59 (.38–.91)*
BMI	Under 25	47.5		61.5		50.1	
	Over 25	50.7	1.14 (.82–1.58)	69.5	1.43 (1.05–1.94) *	53.5	1.14 (.86–1.53)

\*  $p < .05$ , \*\*  $p < .01$ , \*\*\*  $p < .001$ .

<sup>a</sup>Sample size 587 (“don’t know” excluded).

<sup>b</sup>Sample size 734.

### Importance of affiliation

The variable of indicating importance to religious affiliation is not easily comparable to any known study of survival. Usually people are asked about their relation to a God or religious activities such as prayer,

meditation or reading of religious texts. The question of importance of religious affiliation might be understood as equivalent to “importance of religion” as such, but the fact that the married participants did not consider affiliation as important as those living alone (43% vs. 56%) may indicate that the responses to a high degree

reflected the importance of the social dimensions of religion and not faith or belief as much. This group was the only group to smoke and drink significantly less, why more clear effects could have been expected in relation to the confounders in US samples (Oman, Kurata, Strawbridge, & Cohen, 2002; Strawbridge, Cohen, & Shema, 2000).

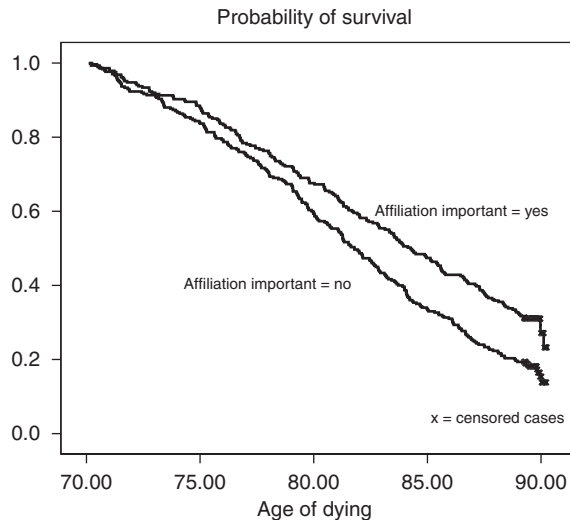


Fig. 1. Twenty-year survival and participants finding religious affiliation important. (Unadjusted Kaplan–Meier curves).

### Church attendance

Our results on church attendance and survival largely replicate the findings and conclusions of studies done in the US (Koenig et al., 1999; Strawbridge et al., 1997; Oman et al., 1998; Hummer et al., 1999), but there are also differences. In the American samples, the cut off-point for high/low church attendance is usually defined as attendance once a week or more. In our study, attendance was counted positive if it was only at religious festivals, i.e. once or twice a year, and our measure probably reflects both religious attitude and religious activity. We did not find associations between church attendance and survival as high as in the study by Koenig et al. (1999) who reports adjusted RH .72 (95% CI .64–.81) in a sample situated in the Bible Belt. Our findings are even a bit lower than in the Californian studies: Strawbridge et al. (1997) found adjusted RH .77 (95% CI .64–.93) and Oman et al. (1998) found adjusted RH .76 (95% CI .62–.94), while we have found RH .82 (.68–.97). This probably reflects the relatively lower importance of religion in Denmark, but it also points out that even on a very modest level, church attendance is associated with lower mortality.

The relations between religiosity and longevity are usually discussed by identifying mediation factors, such as better social network, lower levels of anxiety and depression, better health habits, better compliance with

Table 2

Multivariate sequential models to compare hazard ratios (95% CI) of mortality of participants claiming importance of religious affiliation

Model	Total sample <i>N</i> = 587	Females <i>N</i> = 296	Males <i>N</i> = 291
(1) Importance of religious affiliation only	.70 (.58–.85) **	.74 (.56–.98) *	.89 (.69–1.16)
(2) Model (1) + gender and education	.83 (.68–1.01)	.75 (.56–.99) *	.91 (.70–1.20)
(3) Model (2) + health, physical and mental	.82 (.67–1.00)	.76 (.57–1.02)	.89 (.66–1.16)
(4) Model (3) + social support.	.82 (.67–1.00)	.76 (.57–1.02)	.82 (.62–1.12)
(5) Model (4) + health behaviour	.87 (.71–1.07)	.79 (.59–1.07)	.92 (.68–1.24)

\*  $p < .05$ , \*\*  $p < .01$ .

Table 3

Multivariate sequential models to compare hazard ratios (95% CI) of mortality of participants attending church

Model	Total sample <i>N</i> = 732	Females <i>N</i> = 367	Males <i>N</i> = 365
(1) Church attendance only	.73 (.62–.87) **	.73 (.57–.95) *	.78 (.62–.99) *
(2) Model (1) + gender and education	.76 (.64–.91) **	.71 (.54–.92) **	.80 (.63–1.01)
(3) Model (2) + health, physical and mental	.78 (.66–.93) **	.71 (.54–.93) **	.85 (.67–1.09)
(4) Model (3) + social support.	.82 (.68–.98) *	.73 (.55–.96) *	.91 (.71–1.17)
(5) Model (4) + health behaviour	.82 (.68–.97) *	.73 (.55–.97) *	.92 (.71–1.18)

\*  $p < .05$ , \*\*  $p < .01$ .

Table 4

Multivariate sequential models to compare hazard ratios (95% CI) of mortality of participants attending religious media

Model	Total sample $N = 732$	Females $N = 367$	Males $N = 365$
(1) Radio or TV attendance only	.92 (.78–1.08)	.85 (.66–1.09)	1.23 (.98–1.54)
(2) Model (1)+ gender and education	1.04 (.87–1.23)	.84 (.65–1.08)	1.23 (.98–1.54)
(3) Model (2)+ health, physical and mental	1.04 (.87–1.23)	.85 (.67–1.10)	1.22 (.97–1.54)
(4) Model (3)+ social support	1.03 (.86–1.23)	.86 (.66–1.11)	1.19 (.93–1.51)
(5) Model (4)+ health behaviour	1.06 (.88–1.26)	.86 (.67–1.13)	1.22 (.96–1.55)

the health care system, lesser stress and better coping resources (Koenig et al., 2001). The mediating mechanisms are likely to interact (Mitchell & Weatherly, 2000). In this Danish study the mechanisms of effect seem to be slightly different. There were no significant associations between the health variables and church attendance; we found church attenders significantly more overweight than non-attenders, with no difference in either smoking or drinking behaviour. The positively related variables of church attendance dealt with better social network: church attenders gave more help to others, they received more help from others and they had contact with friends, children or grandchildren more than once a week. Sociability and social network seem to be the main moderating variables of church attendance and survival in this sample.

#### Radio and TV church service

There was no significant effect of religious media on survival, but the pattern of gender differences was repeated.

#### Gender considerations

Gender differences were found on all religious variables. Larger positive effects of religious life were found for women and more modest or no effects were found for men. The gender differences are common in all comparable studies, and they are largely unexplained. In a recent study of elderly Americans, Meisenhelder (2003) found that health effects of religion were linked to different religious practices for men and women; personal activity as prayer had the greatest positive health impact for men, while improved coping abilities and feelings of importance of religion had greatest effects in women. The present study might suggest that social dimensions are the most important clues to understanding the gender differences in a secular society.

#### Limitations of the study

Although this study includes three measures of religiosity, there was no measure of “religiousness” as such, which would have strengthened the findings and comparisons with studies from other areas of the world.

For direct comparison, there are also some differences in the measures of background variables; especially we had no standardised measure of depression and anxiety, but had to construct measures from other variables.

However, there are also unique qualities of the data—the 20 year follow-up period makes survival mostly an actual fact and not a statistical calculation made from tendencies in the sample. The health variables were based on a comprehensive medical evaluation of chronic diseases, and functional ability was measured by a validated instrument. It was possible to find or construct valid or uniform confounding variables which makes comparisons with the American based studies acceptable and findings reliable. Furthermore, we may have detected a new confounder which could be investigated in further studies: receiving and especially giving help to others may be a mediating variable of religion and health.

#### Reference

- Avlund, K., Damsgaard, M. T., & Holstein, B. E. (1998). Social relations and mortality. An eleven year follow-up study of 70-year-old men and women in Denmark. *Social Science & Medicine*, 47, 635–643.
- Avlund, K., Kreiner, S., & Schultz-Larsen, K. (1993). Construct validation and the Rasch model: functional ability of healthy elderly people. *Scandinavian Journal of Social Medicine*, 21, 233–246.
- Avlund, K., Thudium, D., Davidsen, M., & Fuglsang-Sørensen, B. (1995). Are self-ratings of Functional Ability Reliable? *Scandinavian Journal of Occupational Therapy*, 2, 10–16.
- Helm, H. M., Hays, J. C., Flint, E. P., Koenig, H. G., & Blazer, D. G. (2000). Does private religious activity prolong survival? A six-year follow-up study of 3,851 older adults. *Journal of Gerontology*, 55A, 400–405.
- Hummer, R. A., Rogers, R. G., Nam, C. B., & Ellison, C. G. (1999). Religious involvement and US adult mortality. *Demography*, 36, 273–285.
- Idler, E. L., & Kasl, S. (1991). Health perceptions and survival: Do global evaluations of health status really predict mortality? *Journal of Gerontology*, 46, 55–65.
- Inglehart, R., Basanez, M., Bashkirova, E., Black, A., Diez-Nicolas, J., Esmeret, Y., et al. (2000). World values surveys and European values surveys, 1981–1984, 1990–1993, and 1995–1997. Ann Arbor: Institute for Social Research, Inter-university Consortium for Political and Social Research. Ref Type: Data File. [ICPSR version. Ann Arbor].

- Koenig, H. G., Hays, J. C., Larson, D. B., George, L. K., Cohen, H. J., McCullough, M. E., et al. (1999). Does religious attendance prolong survival? A six-year follow-up study of 3,968 older adults. *Journal of Gerontology Series A: Biological Science and Medical Science*, *54*, 370–376.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford University Press.
- McCullough, M. E., Hoyt, W. T., Larson, D. B., Koenig, H. G., & Thoresen, C. (2000). Religious involvement and mortality: A meta-analytic review. *Health Psychology*, *19*, 211–222.
- Meisenhelder, J. B. (2003). Gender differences in religiosity and functional health in the elderly. *Geriatric Nursing*, *24*, 343–347.
- Mitchell, J., & Weatherly, D. (2000). Beyond church attendance: Religiosity and mental health among rural older adults. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, *15*, 37–54.
- Oman, D., Kurata, J. H., Strawbridge, W. J., & Cohen, R. D. (2002). Religious attendance and cause of death over 31 years. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, *32*, 69–89.
- Oman, D., & Reed, D. (1998). Religion and mortality among the community-dwelling elderly. *American Journal of Public Health*, *88*, 1469–1475.
- Oxman, T. E., Freeman, D. H., & Manheimer, E. D. (1995). Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly. *Psychosomatic Medicine*, *57*, 5–15.
- Schultz-Larsen, K., Avlund, K., & Kreiner, S. (1992). Functional ability of community dwelling elderly. Criterion-related validity of a new measure of functional ability. *Journal of Clinical Epidemiology*, *45*, 1315–1326.
- Strawbridge, W. J., Cohen, R. D., & Shema, S. J. (2000). Comparative strength of association between religious attendance and survival. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, *30*, 299–308.
- Strawbridge, W., Cohen, R., Shema, S., & Kaplan, G. (1997). Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *American Journal of Public Health*, *87*, 957–961.

# *Danskernes Gud i krise*

*Af Peter la Cour*

‘Af modgang bliver man stærk’, lyder et ordsprog. Gid det var sandt. Af nogle former for modgang bliver man imidlertid svag, og til sidst dør man af den modgang, man netop ikke blev stærkere af. Man kan både vokse og visne af modgang. Hvis man skal vokse, kræver det både den nødvendige tid og de nødvendige mentale ressourcer. Det ville være godt, hvis vi vidste mere om de personlighedsegenskaber, attituder og situationer, der fremmer muligheden for en konstruktiv og modnende udgang på en krise eller en stresset periode.

Dette bidrag handler om danskernes gudstro og religiøse forestillinger i perioder præget af krise og modgang, stress og sygdom. Bidraget falder i to dele, der henholdsvis teoretisk og empirisk søger at belyse dette emne. I første del introduceres krise- og stresstænkningen i bred forstand, og der ses nærmere på den psykologiske forskning om religion i sådanne situationer. I bidragets anden del anvendes denne viden til at belyse de specifikt danske forhold gennem data fra religionssociologiske surveyundersøgelser.

For den typiske dansker aktiveres gudstroen nogle gange kun i forbindelse med krisesituationer, men – som vi skal se – er det i en international sammenhæng ikke en entydigt overbevisende hjælp, der kommer ud af denne aktivering. Danskerens Gud er i mere end én forstand i krise.

## Krise og stress

Traditionelt har de psykologiske teorier om traumatisk krise fokuseret på de naturlige reaktioner efter en traumatisk begivenhed som f.eks. nærtståendes død, alvorlig sygdom, naturkatastrofer eller et voldelige overfald. Det kaldes en traumatisk krise, når personens tidligere erfaringer og ressourcer ikke er i stand til at håndtere den nye situation (Cullberg 1999). Kriseteoriene handler om at beskrive og forstå de frembrusende følelser og de forventede eller ikke forventede reaktioner hos de lidende. Kendskabet til almindelige menneskers spontane og naturlige reaktioner på kriser gør det nemmere for fagfolk at genkende og rådgive omkring symptomer og forløb hos de ramte.

Kriseteorier har tidligere ofte været centreret omkring en fase-opdelingen af kriser (se f.eks. Cullberg 1999 og Davidsen-Nielsen & Leick 1995), mens nyere udviklinger af kriseforståelsen betoner "det brudte livs-narrativ" (Jørgensen 2002) eller krisens eksistentielle dimensioner (Jacobsen 2000). Kriser kan også beskrives og forstås med begrebet *stress* som hovedkategori. Den psykologiske retning, der benytter dette begreb baserer sin teoretiske tænkning på konkret iagttagelige fænomener (f.eks. adfærd og kognition), og retningens teoretikere stræber efter at gøre feltet forskningsmæssigt operationelt ved at tal-gøre mest muligt. Således udviklede f.eks. adfærdsforskerne Holmes og Rahe i 1967 *Life Event forskningen*, baseret på en skala, hvor folk fik belastnings-point mellem 0 og 100 for i alt 43 oplyste ulykker, belastninger og glædelige begivenheder. Man kunne så med et sammenlagt tal for begivenhederne i folks liv udsige, hvor belastede folk var (Holmes & Rahe 1967).

Selv om denne grove forsimpning har været kritiseret, betoner stressforskningen altid det bevidste og det aktive i reaktionen på en krise. Fokus er ikke så meget på at forstå, men snarere på at beskrive, hvad mennesker gør og kan gøre under kriser, hvilke evner og muligheder de har for at håndtere stress og krisefyldte perioder i livet: Alt dette kaldes psykologisk *coping*. Dette begreb har ikke nogen god dansk oversættelse, og det synes begrebsligt nærmest umuligt at afgrænse, men det handler om, at personer kan "vælge" at reagere forskelligt under en krise. Man kan f.eks. "vælge" at drikke mere alkohol eller tage nervepiller, at søge social støtte, at flygte og benægte, at forsøge en aktiv



problemløsning eller man kan – hvilket er det centrale i det følgende – vende sig mod religion. Hvorvidt “valget” mellem reaktionerne er egentlige valg er så en anden diskussion.

## Religion som modstandsdygtighed i krise

Gennem de sidste små ti år har religionspsykologer forsket i det forhold, at *det religiøse* hyppigt spontant dukker op, når folk bliver spurgt om, hvad de tænkte eller gjorde i forbindelse med en traumatisk begivenhed. I forskningen ser man religion som en mulig personlig ressource under krise og kalder det *religiøs coping*.

Religiøs coping er fagligt introduceret for alvor med Kenneth I. Pargaments bog *The Psychology of Religion and Coping* fra 1997. Pargament griber i bogen sagerne meget pragmatisk an. Han definerer *religiøs coping* som den nytteværdi en religion kan repræsentere, når mennesker mødes af sygdom og krise, det vil sige en given religiøsitetens mulighed for at skabe f.eks. trøst, støtte, nærvær, handlemuligheder, optimisme og livsmening i svære situationer. Eksempler på *religiøs coping* kan være, hvis en kritisk hændelse omtolkes som noget gavnligt og måske personligt befordrende gennem religion, hvis en person forsøger at opnå kontrol ved et at danne partnerskab med Gud i problemløsninger, eller hvor en person søger spirituel renselse via religiøse handlinger. Religion kan, når den fungerer bedst, virke som en “stødpude” mellem den enkelte person og de realiteter, der i krisen volder smerte og afmagt, fastslår Pargament.

Mange empiriske forskningsresultater har senere vist, at han har ret. I 2005 gennemlæste englænderne Shaw, Joseph & Linley systematisk elleve større undersøgelser, der handler specifikt om stressrelateret vækst (hvilket er fagudtrykket for et positivt udkomme af krise), og de mener, at mindst tre ting står helt klart fra undersøgelserne:

1. Religion spiller som regel, men ikke altid en gavnlig rolle i efterforløbet af et traume.

2. Traumatiske oplevelser kan føre til en dybere forståelse af religion eller spiritualitet.
3. Positiv religiøs *coping*, religiøs åbenhed, parathed til at se eksistentielle spørgsmål i øjnene, deltagelse i religiøse aktiviteter, og indefrakommende (internaliseret) religion er typisk forbundet med stressrelateret vækst.

Dette generelt positive billede af religion som *coping* rummer imidlertid kompleksitet og modsætninger med situationer, hvor religionen i høj grad også kan spille negativt ind på en krisesituation. Man må derfor se på hele det brogede billede for at få en reel forståelse af religiøs *coping* og dens virkninger.

### Ikke al religion er lige god

Psykologerne Ryan, Rigby og King (1993) inddelte, stærkt inspireret af Allport & Ross (1967), religion i hovedtyperne *internaliseret* religion og *introjiseret* religion. Den internaliserede religion defineres som den personligt valgte og personligt påskønnede religion; religionen står her som et *mål* i sig selv. Den introjiserede religion står heroverfor som den religionstype, der er "valgt" ud fra frygt, skyld eller et ydre pres. Dette ydre pres kan udmærket være en krise, hvor angsten for f.eks. smerte og død kan få religiøse anskuelser til at opstå hos ellers ikke-religiøse individer. En sådan pludselig intensiveret religiøsitet kaldes også lidt nedsættende for *Foxhole-religion*, idet der refereres til et ordsprog fra 1. Verdenskrig: "Der er ingen ateister i skyttegravene" (*the foxholes*).

Det er den internaliserede religion, der empirisk giver gode *coping*-ressourcer i den undersøgelse Ryan Rigby og Kings (1993) har foretaget af studerende og kirkegængere. Internaliseret religion er her forbundet med mindre angst, depression, social dysfunktion og med højere selvtillid, mens den introjicerede religiøsitet er forbundet med mere angst, depression, somatisering og med lavere selvtillid.

I tråd hermed har religiøst hykleri i en enkelt, ældre undersøgelse vist sig decideret skadelig: Høj kirkegang og lav tro giver som eneste kombination af disse to dimensioner et dårligere mentalt helbred (Pargament, Steele & Tyler 1979).

Gode *coping*-resultater er ikke underlagt hverken politisk eller teologisk korrekthed. For eksempel har Hood, Spilka, Hunsberger og Gorsuch (1996) sammenstillet en række religionspsykologiske undersøgelser over kristne religiøse fundamentalister. De finder på den negative side, at fundamentalisterne psykologisk set er kendetegnet ved at være mere fordomsfulde og snæversynede end andre mennesker. De har en høj grad af intolerance over for andre (negre, kvinder, jøder, homoseksuelle og venstreorienterede), de går i højere grad end andre ind for øget fængsling, støtter tortur og eliminering af politisk radikale, og de anser AIDS for Guds straf over homoseksuelle. Disse karakteristika er langt hen ad vejen i overensstemmelse med politisk højrefløjs-autoritarisme. Men på den anden side finder man også, at fundamentalisterne har en klar identitetsfølelse, føler stor nærhed med trosfæller, er i besiddelse af generelt stor optimisme og et stort religiøst/eksistentielt velbefindende. Endelig oplever de i højere grad end andre ægteskabelig lykke, og disse faktorer må ligeledes tilskrives deres religiøsitet. Den fungerer også som god *coping*-ressource i en krisesituation.

Kvinder, ældre, etniske minoriteter, lavt uddannede og socialt udstøede har største *coping*-effekter af et vellykket, religiøst liv, men deres situation bliver direkte forværret, hvis de oplever religiøse vanskeligheder, anfægtelser eller indre kampe (Ness, Kasl & Jones 2003). Religiøs *coping* kan anskues som et tveægget sværd, der enten kan forstærke en positiv udvikling eller forværre en negativ udvikling, foreslår Pargament (2002).

Uafhængigt af de sociale og støttende aspekter i religion er der fundet tydelige kønsforskelle i brug og udbytte af religiøs *coping* hos efterladte HIV-positive, hvor konstruktiv religiøs *coping* var højest hos etniske minoriteter og hos kvinder, lavest hos hvide mænd (Tarakeshwar, Hansen, Kochman & Sikkema 2005). Negativt virkende "religious struggle" er for nylig fundet at være forholdsvis udbredt (ca. 15 procent) i tre amerikanske patientgrupper (diabetes, kræft og især blodprop i hjertet), og det var i alle tre grupper forbundet med øget depression og psykisk lidelse (Fitchett m.fl. 2004).

## Religion er mere virksom i nogle situationer end andre

Religiøs *coping* har vist sig at fungere bedst, hvor den personlige eksistens er presset til grænserne. Ganske særlig støtte kan den give ved en nærtståendes død, viser en undersøgelse af Matlin, Wethington & Kessler (1990). Det er i deres undersøgelse et gennemgående træk, at jo større personligt tab, der er tale om, jo større ressource viser religionen sig at være. Dette svarer til, at andre har fundet god *coping*-effekt af religion, når forældre mister et barn, mens religion ikke spiller særligt ind ved mindre stressorer såsom tab af job eller bødeforlæg (Maton 1989).

Strawbridge, Shema, Cohen, Roberts & Kaplan (1998) prøvede at undersøge, hvornår religiøs coping kunne gøre tingene værre, end de var. De fandt, at religiøsitet (både institutionaliseret og ikke-institutionaliseret) indvirkede positivt for de fleste, når det gjaldt ikke-familiemæssige problemer såsom handicap, alvorlige helbredsproblemer, alvorlige finansielle problemer og langvarige nabostridigheder. Til gengæld forøgede religiøs coping vanskelighederne ved familierelaterede problemer, såsom problemer med børn, problemer i ægteskabet, misbrug og omsorgsvanskeligheder.

Det er den personliggjorte udgave af religionen, der kan have en *coping*-effekt og ikke religionen som sådan, fremhæver Pargament (2002). Han mener, at der i de moderne vesterlandske kulturer er tale om en højt individualiseret religiøsitet, hvor hver enkelt vælger sit foretrukne trosindhold "fra den fulde menu af religiøse muligheder". Ved godt integreret religiøsitet forstår han a) at religiøsiteten er en del af social kontekst, b) at religiøse midler og mål hænger sammen c) at der kan gives religiøse vurderinger og svar, der passer til det foreliggende problem og d) at tro, praksis og motivation er blandet harmonisk.

Heroverfor står den dårligt integrerede religiøsitet, kendetegnet ved a) religiøsitet, der ikke er støttet af netværket, b) religiøse midler, der ikke står i rimeligt forhold til målene, c) religiøse definitioner og løsninger, der ikke passer til problemerne og ikke mindst d) religion, hvor tro, praksis og motiver mangler sammenhæng. Det sidste er benævnt religiøs fragmentering.

Forskningsresultater af denne slags kan virke overordentlig klodsede og temmelig mekaniske, og de nærmest råber på fortolkende sammenhænge for

at give ordentlig mening. Det mener selv Kenneth I. Pargament, der ofte pointerer, at man skal undgå simple konklusioner og stereotyper om religion, og han påpeger at det religiøse er noget, der påviseligt ændrer sig gennem hele livet. Alligevel tillader han sig at opstille nogle samlende kriterier for religiøsitetens-former, der medfører at religionen kan stå som en positiv ressource under krise (Pargament m.fl. 1998).

Den vellykkede religiøse *coping* kommer således ifølge Pargament fra en religiøsitet, der er kendetegnet ved et "sikkert" forhold til Gud, sans for spirituel forbundethed med andre, godartede religiøse vurderinger af negative situationer, samarbejdsorienteret religiøs *coping* stil, søgen efter spirituel støtte hos Gud, søgen efter støtte fra religiøse autoriteter og tros-fæller samt religiøsitet, der giver motiver for hjælp til andre og motiverer tilgivelse. Disse træk ved religiøsiteten er empirisk fundet at korrelere med bedre livskvalitet, stressrelateret vækst, større samarbejdsvillighed (hvilket er undersøgt i en gruppe af ældre), mindre angst og depression (hos en gruppe studerende), flere positive følelser (hos en gruppe kroniske smertepatienter), lavere risiko for død (hjerteropererede), mindre fjendtlighed (undersøgt i familier til myrdede personer).

Den religiøsitet, der heroverfor medfører negativ religiøs *coping* kan begrebsmæssigt deles i to. Den ene er den *fragmenterede* religiøsitet, der kendetegnes ved, at den religiøse orientering er spændingsfyldt eller rodet, at forholdet til Gud er usikkert og tvivlende, at verden anses for at være spinkel og dystert, at der er religiøse besværligheder og anfægtelser ("religious struggle"). Den anden form er *negativ religiøsitet*, der kendetegnes ved udtryk for vrede mod Gud, udtryk for utilfredshed med kirke og præsteskab, negative situationer tolkes som straf, dæmoniske religiøse betydninger og tolkninger. Disse træk ved religiøsitet har empirisk vist sig at korrelere med dårligere fysisk helbredelse (undersøgt hos en gruppe medicinske patienter), dårligere helbred, øget risiko for død (syge ældre), mere angst og depression (en gruppe studerende) samt større psykisk lidelse (overlevende efter oversvømmelser og terroraktioner).

## Forskningskritiske bemærkninger

Der kan rejses mange kritiske indvendinger mod empiriske forskningsresultater som ovenstående, der jo har tydelige begrænsninger og let bliver overfortolket. Der er bl.a. næsten udelukkende tale om tværsnitsundersøgelser, altså undersøgelser, der foretages over begrænset tid. Men det mest interessante er måske i virkeligheden, hvordan det kommer til at gå med folk efter et længere tidsforløb: Hvordan overkommes en krise bedst, når man ser det over et livslangt perspektiv? Er det kun forbigående, at holdninger og handlinger ændres? Er der tale om personlige modningsprocesser eller om overfladisk adfærdstilpasning?

Religiøsitet er måske det mest eksklusivt menneskelige af alle fænomener. Forstår vi religiøs  *coping*  ordentligt med en videnskabelighed, der baseres alene på målbare fænomener, eller er der tale om noget langt mere flydende og foranderligt? Flere videnskabelige metoder ville bestemt have været en fordel til belysning af området. Men den foreliggende forskning er nu sådan, som den er, og så længe man holder dens begrænsninger for øje giver forskningen vel stadig mere erkendelse end den fratager os.

En indlysende begrænsning ved de hidtidige undersøgelser er, at de altovervejende afspejler amerikanske forhold og dermed amerikanernes forhold til religion. Det er – især når det drejer sig om de sociale og institutionelle aspekter af religion – ikke særligt sammenligneligt med danske forhold og kun dårligt med forholdene i resten af Europa. Den simple mængde af erklæret religiøsitet og religiøs praksis er stor i USA og lille i Danmark.

Men i belysningen af detaljer og mekanismer i den religiøse  *coping*  synes der at være så megen almindelig psykologisk fornuft, at ordet “religion” i en mindre religiøs sammenhæng ville kunne udskiftes med termen “eksistentielt livssyn” (for de ikke-troende) eller termen “spiritualitet” (for de ikke-kirkeligt troende). Også uden for den amerikanske sammenhæng synes det logisk, at  *coping* -ressourcerne er størst, hvor det eksistentielle, spirituelle eller religiøse udsyn er velintegreret i personen, hvor livssyn, praksis og livsmotiv hænger sammen, og hvor man føler sig tryk og sikker i sin eksistentielle fun-dering.

Dette fører til den sidste kritiske bemærkning: Behøver religiøs *coping* nødvendigvis at have noget med religion at gøre? Kan man ikke i stedet tale generelt om betydningen af et positivt livssyn, tro på egne og andres kræfter og et velintegreret verdensbillede, når man skal komme sig efter en krise?

Englænderen P. Alex Linley har i to artikler (Linley 2003; Linley & Joseph 2004) forsøgt at arbejde området igennem med en eksplicit ikke-religiøs referenceramme. Han trækker her på sekulære teorier og fagpsykologiske undersøgelser om f.eks. optimisme, *locus-of-control*, *self-efficacy*, *hardiness* og *Sense of Coherence*. Linley ønsker med denne ikke-religiøse fundering at kunne beskrive *visdom*. Han finder, at visdom består af tre elementer 1) erkendelse og håndtering af eksistentiel usikkerhed, 2) integration af følelse og intellekt og 3) erkendelse og accept af menneskelige begrænsninger. I Linleys studier findes visdom (forstået på denne måde) at hænge sammen med personlig vækst under traumer og krise i en lang række undersøgelser på fuldstændig samme måde, som religiøsitet gør det i den amerikanske forskning. Linley betoner, at der i Europa er en lang tradition for at sætte tingene i filosofisk, mere langsigtet perspektiv, og han trækker linier til bl.a. Dostojevski og Viktor Frankl.

Forskellen mellem den religiøst konkrete, amerikanske, meget omfangsrige beskrivelse af feltet og den nyere, europæiske, teoretisk integrerede, mere abstrakte udgave af det samme problemfelt synes indtil videre mest at ligge i formuleringerne og detaljerigdommen. Konklusionerne er – så vidt de kan sammenlignes – nogenlunde ens. Der er forhåbentlig meget mere forskning på vej i den europæiske referenceramme, hvor religionens rolle anerkendes fuldt ud, men ikke nødvendigvis iscenesættes separat.

Der er således grund til at konkludere dobbelt om denne gennemgang af den eksisterende forskning: I de mange amerikanske undersøgelser gør niveauet af religiøsitet og effektstørrelsen af religiøs *coping* nok ikke tallene sammenlignelige med danske forhold. Men med Linleys undersøgelser er der til gengæld grund til at mene, at begreber, virkningsmåder og retninger af religiøs *coping* og dens positive og negative konsekvenser – altså principperne i religiøs *coping* – kan antages at være det samme her som der. Disse principper må formodes at være gældende i vesterlandske, moderne kulturer generelt.

Dette kan lægge perspektiver på den danske religiøsitet og dens funktion som *coping*-ressource.

### Danskernes religion som ressource?

Der foreligger en del survey-undersøgelser over danskernes religiøsitet (jf. Peter Lüchaus bidrag til denne bog). I mange af dem er der stillet en række spørgsmål, som man også har stillet i flere andre lande, således at en direkte sammenligning er mulig. Ved sammenligning kan man få et billede af, hvad der karakteriserer danskernes gudstro, hvis religion skal fungere som en ressource i krise eller under stress. Sådanne tal-mæssige karakteristika er nedenfor valgt ud og samlet i kategorier, der giver mulighed for fælles fortolkning.

**Tabel 3.1** Danskernes svar på forskellige grader af konkret gudsforestilling

Spørgsmålets ordlyd	Ja-svar Procent	Undersøgelse
Er De et troende menneske?	71	EVS 1999*
Opfatter De Dem selv som kristen?	69	Sonar 1998
Tror De på Gud?	62	EVS 1999
Der er en særlig åndelig kraft + Der er en personlig Gud	36 + 24	EVS 1999
Anser De Dem selv for religiøs?	40	Gallup 1997

\* EVS = European Value Survey.

Der er, som også Peter Lüchau og Morten Warmind påpeger i denne bog, ikke mange overbeviste ateister i Danmark (4 procent i den danske værdiundersøgelse fra 1990), men som man ser i tabel 3.1 svarer 71 procent lidt luftigt, at de betragter sig selv som 'et troende menneske', mens kun en langt mindre andel (24 procent) tror på 'en personlig Gud'. Dette kan føre både positive og negative implikationer med sig. Det lidt luftige gudsbillede kan have som positiv konsekvens, at danskerne ikke synes at være i statistisk set



stor risiko for usunde religiøse anfægtelser og spekulationer, hvis de rammes af en krise. Et mere negativt aspekt kan være, at det kan synes så meget mere vanskeligt at opnå en trøstende og stabil relation til en gud, der er ukonkret og upersonlig. Uden "partnerskab" kan det være svært at opbygge den samarbejds-*coping*, Pargament (1997) anser for den mest konstruktive form.

Tabel 3.2 Tros-indhold i Danmark, Finland og USA

Tros-indhold	Danmark	Finland	USA
	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent
Tror De på Gud?	64	74	98
Tror De på et liv efter døden?	32	53	80
Tror de mennesket har en sjæl?	44	74	92
Tror De på himlen?	18	54	88
Tror De på synd?	28	65	90

Kilde: World Values Survey 1997

Mens 64 procent af danskerne siger, at de 'tror på Gud' (WVS 1997), tror de i forhold til tilsvarende tal fra udlandet ikke på meget andet (jfr. tabel 3.2). Danskerne tror ikke meget på hverken livet efter døden, på at mennesket har en sjæl, på himlen eller på synden. I Finland tror man på Gud i samme grad som danskerne, men næsten det dobbelte antal finner tror på livet efter døden, sjælen, himlen og synden. I USA er det tre gange så mange i gennemsnit.

Man kan tolke dette positivt som en påpegning af, at den enkelte dansker personligt og frit tilslutter sig sine egne religiøse forestillinger. Der er ikke tegn på, at mange danskere bliver påduttet religiøse dogmer eller tegn på introjiceret (påført) religion. En mere kritisk vinkel kunne imidlertid være, at danskerne sandsynligvis ikke i samme grad som andre nationaliteter har religiøse billeder og forestillinger parat, når krisen rammer, og dermed også kommer til at mangle de ord, som kan bruges til at tænke med. Danskerne får simpelthen svært ved at tolke, vurdere og svare religiøst adækvat, hvis behovet opstår.

Tabel 3.3 Religiøst netværk i Danmark, Finland, UK og USA

Spørgsmål	Danmark	Finland	UK	USA
	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent
Opvokset religiøst?	43	48	61	82
Kirkegang en gang månedligt eller mere	11	12	28	73

Kilde: World Values Survey 1997

Tabel 3.4 Frivilligt hjælpearbejde i religiøs organisation i Danmark, Finland, Norge og Sverige

	Danmark	Finland	Norge	Sverige
	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent
Har du udført frivilligt arbejde i religiøs organisation?	8	17	12	13

Kilde: Religious and Moral Pluralism 1998

Som det ses i tabel 3.3, angiver næsten kun halvdelen af danskerne i forhold til amerikanerne, at de er opvokset religiøst. Finland og Storbritannien er medtaget i tabellen som nabolande, der burde ligne danskerne mere, men også her ligger Danmark lavest. Det samme gælder kirkegangen, hvor Danmark ligner Finland, mens de i Storbritannien går mere end dobbelt så meget i kirke – i USA næsten syv gange så meget.

Det blev i gennemgangen af religiøs *coping* ovenfor påpeget, at der er god *coping*-værdi i motivation og aktiviteter, der handler om at hjælpe andre – både spirituelt og rent praktisk. RAMP-undersøgelsen (1998) er en sammenligning mellem befolkningens religiøse og moralske værdier og synspunkter i de nordiske lande. I tabel 3.4, der er baseret på denne undersøgelse, ses, at Danmark ligger meget lavt, hvad angår frivilligt arbejde i kirkelige organisationer. Dette kan have mange årsager, men peger formentlig også på, at det religiøse netværk er svagt i Danmark – selv når man sammenligner med de nærmeste naboer.

Når en så forholdsvis lille del af danskerne deler religiøsitet med andre, både den nærmeste familie, kirkegængere og frivillige medarbejdere, kan man positivt udlægge det sådan, at danskere ikke særlig tit bliver konfronteret med religiøse problemstillinger og spørgsmål, og at danskere derfor heller ikke særlig tit er tvunget til at tage stilling til indviklede, måske pinagtige eksistentielle spørgsmål. På den negative side kan man anføre, at danskerne i høj grad må antages at stå eksistentielt og religiøst alene – også når det virkelig gælder i nødens stund.

**Tabel 3.5** Bøn og religiøs tolkning af verden i Danmark, UK og USA

	Danmark	UK	USA
	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar
	Procent	Procent	Procent
Beder mere end en gang ugentligt	18	27	65
Oplevet, at et vendepunkt i livet førte til fornyet religiøs orientering	15	15	46

Kilde: International Social Survey Programme 1998

**Tabel 3.6** Religiøs/spirituel tolkning af oplevelser i Danmark, Finland, Norge og Sverige

	Danmark	Finland	Norge	Sverige
	Aldrig eller næsten aldrig	Aldrig eller næsten aldrig	Aldrig eller næsten aldrig	Aldrig eller næsten aldrig
	Procent	Procent	Procent	Procent
Har du oplevet noget ud over den daglige realitet?	76	72	64	76

Kilde: Religious and Moral Pluralism 1998

I alt siger 49 procent af danskerne i den danske værdiundersøgelse (1999), at de beder, mediterer eller lignende, men spørger man til hyppigheden, svarer kun 18 procent, at de beder en gang om ugen eller mere (jfr. tabel 3.5). I udlandet er dette langt højere. Ved livets vendepunkter oplevede kun 15

procent af danskerne, at der skete en fornyet religiøs orientering, mens det gjaldt 46 procent af amerikanerne. I de nordiske lande er der endvidere spurgt til, hvor tit man har oplevet noget, der gik ud over dagligdagens realiteter. Her mener tre fjerdedele af danskerne (sammen med svenskerne), at de *ikke* har sådanne oplevelser, der vil kunne tolkes i religiøs/spirituel retning eller som religiøs åbenhed.

Man kan på den ene side udlægge disse forhold sådan, at danskernes religiøsitet ikke virker hverken forstilt eller hyklerisk, og man kan anføre, at danskerne muligvis søger andre meningsfulde tolkninger end de religiøse, når deres liv ændrer sig. På den anden side kan man også udlægge forholdene sådan, at der her synes at være tegn på fragmentering og manglende integration af troslivet, der derfor vanskeligt kan fungere som positiv ressource. Danskerne synes helt ude af vane med religiøs praksis og tolkning. Når krisen opstår og behovet melder sig, skal danskerne først til at lære kognitive *coping*-mønstre, der for andre nationer i højere grad er en indgroet vane. Den religiøsitet, der viser sig under kriser, kan herved få karakter af *fox hole*-religiøsitet. Det vil sige, at religiøsiteten optræder momentvis, og at dens *coping*-potentiale er svigtende eller negativt.

Tabel 3.7 Optimisme og tillid til Gud og verden i Danmark, UK og USA

	Danmark	UK	USA
	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent
Bekymrer Gud sig om hvert menneske?*	38	35	73
Tror De på mirakler?*	25	38	79
Opnår De trøst og styrke i religion? **	28	36	82

\*) Resultater fra International Social Survey Programme 1998

\*\*\*) Resultater fra World Values Survey 1997

Som det fremgår af tabel 3.7, mener 38 procent af danskerne, at Gud bekymrer sig om hvert menneske – mod 73 procent af amerikanerne. Dette kan sammenholdes med, at en fjerdedel af danskerne tror på mirakler, og at

en fjerdedel angiver, at de opnår trøst og styrke i religionen, mens tre gange så mange amerikanere angiver de samme ting. Briterne placerer sig lidt uventet lavt på første spørgsmål, men ellers midt i mellem.

Danskerne er tilsyneladende et realistisk indstillet folkefærd, der ikke gør sig mange illusioner. Ting, man ikke kan vide noget om, tror man ikke på, og der synes ikke at være stor tendens til urealistiske forhåbninger, der jo nogle gange kan virke som livsløgne. På den anden side er det i forskningen påpeget, at netop håbet om en måske pludselig ændring af en ellers håbløs situation er en hovedbestanddel i stressrelateret vækst. I den sammenhæng kan man tolke tallene sådan, at danskerne i forhold til andre lande anser verden for mere kold og hård, og at muligheder, ønsker og specielt håb har ringe kår i danskernes almindelige bevidsthed.

Man kan indvende, at når danskerne ikke opnår "trøst og styrke" i deres religion, så er det fordi Danmark hovedsagelig er et sekulært samfund. Men sammenholdes det med, at 71 procent af danskerne beskriver sig selv som "et troende menneske" (jfr. tabel 3.1), synes der snarere at være tale om, at danskernes gudsforestilling ikke evner at give trøst og styrke i forhold til de gudsforestillinger, der ses i udlandet.

**Tabel 3.8** Kontrol og forudsigelighed af verden i Danmark, Finland og Norge

Hvad er årsagen til menneskelig lidelse?	Danmark	Finland	Norge
	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent	Ja-svar Procent
Det skyldes slump og tilfældigheder	47	30	31
Folk er onde mod hinanden	69	75	87
Samfundet er uretfærdigt	51	65	69

Kilde: Religious and Moral Pluralism 1998

Hvis man spørger, i hvor høj grad mennesker mener at have kontrol over deres liv, ligger danskerne i forhold til de øvrige nordiske lande lavest, dog ikke så meget, at det er statistisk signifikant (RAMP 1998). Men på spørgsmålet om, hvad der er årsag til menneskelig lidelse, svarer danskerne forholdsmæssigt hyppigst, at det skyldes tilfældigheder, hvorimod de andre nordiske lan-

de betoner, at lidelse skyldes, at folk er onde mod hinanden, og at samfundet kan være uretfærdigt, som det fremgår af tabel 3.8.

Kriser og traumer er jo i sagens natur menneskelig lidelse, og det er derfor ikke ligegyldigt, hvilken forestillinger om lidelsens natur og bagvedliggende logik, der lettest mobiliseres mentalt. Når danskerne så forholdsmæssigt ofte forklarer lidelse med tilfældigheder, har danskerne en lettilgængelig og måske befriende grund til ikke personligt at hjælpe til omkring samfundets problemer, hvilket måske svarer godt til, at danskerne ikke deltager i frivilligt hjælpearbejde i så høj grad som i de øvrige nordiske lande. Tilfældets magt kan også nogle gange være et bekvemt og forholdsvis håndterligt middel mod en eventuel plagsom dårlig samvittighed. Over for nogle ubehagelige situationer har mental flugt og undgåelse vist sig at være udmærkede strategier, især når det drejer sig om tidsligt afgrænsede situationer som f.eks. ventetiden inden en operation.

På den anden side kan den mentale forklaring, hvor tilfældet er det overordnede princip bag menneskelig lidelse også anses for en pointering af danskeres magtesløshed, af manglende personlig kontrol og handleevne, også når krisen rammer, hvilket er eksplicit påpeget som en negativ *coping*-strategi generelt, men også specifikt omkring den religiøse *coping*.

I fortsættelse af overvejelserne om lidelsers natur er det allermest slående ved danskernes religiøse egenart, at man næsten slet ikke tror på djævlens og helvede. Som det fremgår af tabel 3.9, ligger USA ca. syv gange højere, mens Finland og briterne ligger omtrent tre gange højere end danskerne på spørgsmålet om troen på djævlens og helvede. Der synes her virkelig at være tale om et særtræk ved danskerne. Når det drejer sig om krise og traume må dette formodes at indgå på en særlig måde, fordi krise og traume jo netop opleves som tilværelsens onde side. Det er i lighed med begrebet lidelse derfor ikke ligegyldigt, hvilket mentalt, kognitivt landskab der dukker op, når man står overfor ulykke.

En fordel ved danskernes tro i forhold til religiøs *coping* er naturligvis, at danskerne ikke synes at være tilbøjelige til negativt religiøse eller decideret dæmoniske religiøse tolkninger, som ifølge Pargaments (2002) forskning kan gøre ondt værre. Men atter engang må det på den anden side hævdes, at danskerne synes at være fattige på ord og forestillinger, når de konfronteres

**Tabel 3.9** Troen på det onde i Danmark, Finland, UK og USA

	Danmark	Finland	UK	USA
	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar
	Procent	Procent	Procent	Procent
Tror De på Djævelen?	11	38	34	71
Tror De på helvede?	8	30	29	73

Kilde: World Values Survey 1997

**Tabel 3.10** Eksistentielt verdenssyn i Danmark, Finland, UK og USA

	Danmark	Finland	UK	USA
Hvad kommer nærmest Deres synspunkt?	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar
	Procent	Procent	Procent	Procent
Der er absolut forskel på godt og ondt	10	27	33	45
Ingen af delene	5	4	3	5
Det er relativt, hvad der er godt og ondt	85	64	64	50

Kilde: World Values Survey 1997

med det, der faktisk er ondt i verden. Danskerne synes som nation dårligt udstyrede med forestillinger og begreber, der kan gøre det lettere at håndtere ulykken mentalt.

En ikke-religiøs udgave af det samme fænomen kan ses i tabel 3.10. Danskerne mener her i forhold til udlandet i relativ høj grad, at forskellen på godt og ondt ikke er absolut, men relativ, i tæt sammenhæng med omstændighederne. Dette er naturligvis filosofisk og eksistentielt et absolut gangbart synspunkt, især når det drejer sig om ting, man kan holde en armslængde fra sig. Det kan f.eks. være tanker omkring et affektmord i aviserne, hvor man nemt kan se sagen fra flere sider. Det er straks et mere anstrengt filosofisk synspunkt, hvis man tænker på hungerkatastrofer i Afrika, eller hvis man skal konfronteres med altoverskyggende og varige smerteoplevelser under en kræftsygdom.

Så heller ikke i den ikke-religiøse udgave af det generelle livssyn synes der at være afgrænsede begreber og forestillinger til mental bearbejdning af det onde. Såvel på det ikke-religiøse spørgsmål om menneskelig lidelse som på spørgsmålet om godt og ondt synes den nemmeste, mest fornægtende grundindstilling at være mest udbredt.

Ikke mange vil vel beklage, at danskerne kun meget sjældent tolker begivenheder, så de konkret omhandler Guds straf eller djævelens værk. Men i beskrivelsen af danskernes religion må spændet mellem de 71 procent, der er troende, og de 8 procent, der tror på helvede alligevel opfattes som tegn på fragmenteret tro: Den rent gode Gud (eller højere kraft) hænger ikke godt sammen med den af natur onde verden, der ind i mellem må erkendes. Dette kunne bl.a. konstateres under tsunamien i slutningen af 2004, hvor danskerne i overraskende stort tal konsulterede præster og kirke i håb om her at få styr på begreberne om tilværelsens gode og onde sider.

**Tabel 3.11** Tanker over livet i Danmark, Finland, UK og USA

	Danmark	Finland	UK	USA
	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar
	Procent	Procent	Procent	Procent
<b>Tænker De ofte over meningen med livet?</b>	29	37	34	48

Kilde: World Values Survey 1997

**Tabel 3.12** Frivilligt hjælpearbejde i ikke-religiøs organisation

	Danmark	Finland	UK	USA
	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar	Ja-svar
	Procent	Procent	Procent	Procent
<b>Har du udført frivilligt arbejde i ikke-religiøs organisation?</b>	32	33	38	48

Kilde: Religious and Moral Pluralism 1998

Overvejelser over manglende *coping*-ressourcer i danskernes religiøsitet giver naturligvis kun mening, hvis danskerne ikke på anden måde har fundet et



adækvat forklarings-, sprog-, forestillings- eller handleunivers af sekulær og eksistentorienteret karakter, som kan siges at fungere på samme måde som etableret religiøsitet. I tabel 3.8 og 3.10 er allerede præsenteret dele af sådanne ikke-religiøse holdninger, og i tabel 3.11 og 3.12 ses, at danskerne blandt sammenlignelige lande er dem, der tænker mindst over meningen med livet, og blandt de nordiske lande dem, der udfører mindst frivilligt ikke-religiøst hjælpearbejde. Det ser med andre ord *ikke* ud til, danskerne i udpræget grad har fundet andre, tænksomme eller artikulerede tilværelsestolkninger til erstatning for den manglende religiøse tolkning. Derimod bekræftes billedet af manglende mental forarbejdning og eksistentiel parathed og af manglende eksistentiel/spirituel/filosofisk motivation for at hjælpe andre.

Det må som positiv tolkning gentages, at fornægtelse nogle gange er en vellykket *coping*-strategi, mens det på den anden side igen må anføres, at danskerne synes ude af mental træning, hvis tilværelsen slår en kolbøtte. Dette billede synes ikke at være forskelligt mellem de religiøse og de ikke-religiøse tilværelsesforståelser, men nok mindre fagligt begrundet for det ikke-religiøses vedkommende, da der ikke er så mange spørgsmål at forstå ud fra og fortolke i surveyundersøgelserne. Der mangler, som også Morten Warmind giver udtryk for i sit bidrag om ateisme i denne bog, stadig gode teoretiske begreber for beskrivelsen og analysen af forskellige typer af ikke-religiøsitet.

## Sammenfatning

I de her samlede tabeller og internationale sammenligninger er der søgt tolkninger af den danske religiøsities egenart. Tolkningerne er hverken entydige eller indiskutable, men et fælles mønster synes alligevel at tegne sig. Der er i dette bidrag argumenteret for, at danskernes religion i forhold til andre moderne vesterlandske, kristne kulturer er kendetegnet ved, at gudsbilledet i højere grad er ukonkret, at troslivet er uden kognitive eller mytologisk klare strukturer, at det religiøse netværk i forhold til udlandet er svagt, at der findes lavere tendens til religiøs tolkning af verden, lavere frekvens af bøn og religiøst intensive perioder. Der ses lavere religiøs optimisme og tillid, lavere

fornemmelse for kontrol og forudsigelighed af verden, og forholdet til “det onde” er i udpræget grad ustruktureret, både kognitivt og mytologisk. Der er desuden fundet tegn på, at denne lave religiøse artikulering ikke er blevet afløst af et alternativt dækkende, ikke-religiøst verdenssyn, der er eksistentielt eller filosofisk velartikuleret.

Når religiøsitet anskues som en ressource under krise og traume, er der i udlandet vist altovervejende positive fund om religionens rolle. Den specifik danske religiøsitet kan her anskues på flere måder, hvilket i høj grad kan afhænge af øjnene, der ser. Den danske religiøsitet har først og fremmest sine styrker ved alt det negative, som den *ikke* gør ved folk. Den fremmer ikke usunde spekulationer og anfægtelser, den synes ikke at påtvinge mennesker dogmer og “introjiceret” religion, den tvinger ikke folk til at skulle forholde sig til indviklede, måske pinagtige, eksistentielle spørgsmål. Dansk religiøsitet har et lavt niveau af religiøst hykleri og forstillelse, og ved betoning af realisme opstiller den danske almene religiøsitet ikke falske livshåb og eventuelle livsløgne. Den kan give en mentalt let og uanstrengt forklaring på livets uretfærdigheder. Endelig er danskerne næsten helt fri for straffende eller dæmoniske fortolkninger af negative begivenheder.

I forhold til de religionselementer, der i den udenlandske forskning er fundet forbundet med gunstig coping og stressrelateret vækst, har den danske religiøsitet sine svagheder ved, at den gør det vanskeligt for folk at danne en stabil og trøstende guds-relation, den gør det svært at tolke, vurdere og svare religiøst adækvat, den kan let føre til eksistentiel og religiøs ensomhed, og den karakteriseres generelt ved en gennemgående fragmentering af trosindholdet og en manglende integration af troslivet i det personlige univers. Til lige indeholder den danske, almene religiøsitet ringe muligheder for religiøse ønsker og håb, den pointerer magtesløshed, manglende personlig kontrol og handleevne og er i udpræget grad fattig på ord og forestillinger om det onde.

Overordnet kan denne sammenfatning også tolkes på to måder. Man kan på den ene side påpege, at danskerne i statistikkerne endelig synes at være sat fri af gamle, stivnede færdigløsninger på grundlæggende set helt uafklarede eksistentielle og ontologiske spørgsmål. Denne frihed kan ses som det, der i sociologien benævnes den moderne kulturelle frisættelse; en egentlig åndelig

frisættelse, der giver hver enkelt mulighed for at formulere et personligt tilsluttet (multi)religiøst/eksistentielt verdenssyn eller lade være.

Den anden tolkning kan påpege, at denne "frihed for religion" intet har med reel frihed at gøre, men derimod repræsenterer en fattigdom, såvel åndeligt som kulturelt. Reel frihed kræver, at der er noget at vælge mellem, mens fattigdom implicerer frihed for valg, fordi der ikke er noget valg at træffe. Eksistentiel og religiøs frihed er ikke det samme som mangel på eksistentiel og religiøs tænkning eller overfladiskhed.

Disse tolkninger kan religionspsykologien kun dårligt have en mening om. Derimod kan den med faglig tyngde nære bekymring ved konstateringen af danskernes lave integration af de religiøse/eksistentielle spørgsmål i personligheden, for det er i denne integration at muligheden for at hente styrke under krise ligger. Den gennemgående fragmentering af troslivet, der synes at fremstå tydeligt af statistikkerne, betyder, at det kognitive og det affektive i danskernes religiøsitet og verdensbillede ikke hænger godt sammen, og at danskerne derfor – alt andet lige – vil have sværere ved at komme styrkede ud af kriser.

Hvorvidt denne lidt dystre konklusion er for fag-specifik og om den ser bort fra en større, neutraliserende sammenhæng, skal hermed være sat til diskussion. Den anden mulighed er, at vi med denne viden må konstatere både en nuværende og en kommende dansk nationalkarakter, der i stigende grad ikke magter smerte og traume. Sådanne tendenser ser vi måske allerede i f.eks. den øgede brug af kejsersnit ved fødsler, i den voldsomme stigning af indikationsområde og salg af "lykkepiller", i det stigende antal vagtlægeopkald og det tilsyneladende umættelige behov for krisepsykologer.

## Litteratur

- Allport, G. & Ross, M. (1967) "Personal religious orientation and prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, s. 432-443.
- Cullberg, J. (1999). *Krise og udvikling*. 4. udg. København: Hans Reitzels Forlag.
- Davidson-Nielsen, M. & Leick, N. (1995) *Den nødvendige smerte*. København: Munksgaards Forlag.

- Fitchett, G., Murphy, P.E., Kim, J., Gibbons, J. L., Cameron, J. R. & Davis, J. A. (2004) "Religious struggle: prevalence, correlates and mental health risks in diabetic, congestive heart failure, and oncology patients", *Int.J.Psychiatry Med.*, 34, s. 179-196.
- Holmes, T.H. & Rahe, R. H. (1967) "The social readjustment rating scale", *Journal of Psychosomatic Research*, 11, s. 213-218.
- Hood, R. W., Spilka, B., Hunsberger, B. & Gorsuch, R. (1996) *The Psychology of Religion. An Empirical Approach. Second Edition*. 2. udg. New York, London: The Guilford Press.
- Jacobsen, B. (2000) *Den helbredende sygdom*. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Jørgensen, C. (2002) *Psykologien i senmoderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Linley, P.A. (2003) "Positive adaptation to trauma: wisdom as both process and outcome", *J.Trauma Stress*, 16, s. 601-610.
- Linley, P.A. & Joseph, S. (2004) "Positive change following trauma and adversity: a review", *J.Trauma Stress*, 17, s. 11-21.
- Maton, K.I. (1989) "The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, s. 310-323.
- Mattlin, J.A., Wethington, E. & Kessler, R.C. (1990) "Situational determinants of coping and coping effectiveness", *J.Health Soc.Behav.*, 31, s. 103-122.
- Ness, P.H. v., Kasl, S. & Jones, B.A. (2003) "Religion, Race, and Breast Cancer Survival", *Int.J.Psychiatry Med.*, 33, s. 357-375.
- Pargament, K.I. (1997) *The Psychology of Religion and Coping*. New York, London: The Guilford Press.
- Pargament, K.I. (2002) "The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness", *Psychological Inquiry*, 13, s. 168-181.
- Pargament, K.I., Smith, B.W., Koenig, H.G. & Perez, L. (1998) "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, s. 710-724.
- Pargament, K.I., Steele, R. & Tyler, F.B. (1979) "Religious participation, religious motivation, and individual psychosocial competence", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, s. 412-419.

- Ryan, R.M., Rigby, S. & King, K. (1993) "Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health", *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, s. 586-596.
- Shaw, A., Joseph, S. & Linley, P.A. (2005) "Religion, spirituality, and posttraumatic growth: a systematic review", *Mental Health, Religion & Culture*, 8, s. 1-11.
- Strawbridge, W.J., Shema, S.J., Cohen, R.D., Roberts, R.E. & Kaplan, G.A. (1998) "Religiosity buffers effects of some stressors on depression but exacerbates others", *J. Gerontol. B Psychol. Sci. Soc. Sci.*, 53, s. 118-126.
- Tarakeshwar, N., Hansen, N., Kochman, A. & Sikkema, K.J. (2005) "Gender, ethnicity and spiritual coping among bereaved HIV-positive individuals", *Mental Health, Religion & Culture*, 8, s. 109-125.

sværtning af huden ved indskudssåret. De projektiler, der har energi nok til at gennemtrænge målet, efterlader en perforerende udskudsåbning. Ved pistol- og revolverammunition vil udskudsåbningen i ukomplicerede tilfælde, hvor projektilet ikke har ramt en knogle, ofte være afrundet, lidt uregelmæssig i kanten og lidt større end indskudsåbningen. Læsioner fra haglgeværer adskiller sig væsentligt fra ovenstående kortfattede beskrivelse. Berøringsskud fra haglgeværer vil almindeligvis blot kunne kendes på læsionens størrelse, mens haglspredningen på lidt større afstand vil begynde at kunne anes, først som en uregelmæssig kant, så som enkelte satellitlæsioner omkring den centrale læsion og derefter som en tiltagende større ansamling af haglstore afrundede læsioner. Der vil ofte være spor efter filt eller plastikprop. Udskudsåbninger ses kun sjældent. Beskrivelse af projektilets retning og dybde, samt hvilke væv og organer projektilet penetrerer, er vigtig, når der foretages billeddiagnostik eller operation. Ved fund af et projektil i skudkanalen sikres dette med en plastikpincet til skudteknisk undersøgelse hos politiet [1, 2].

Skudlæsioner beskrives som de øvrige læsioner meget minutiøst, hvor afstand til fodsålen og midtlinjen er vigtig, således at skudretning og vinkler kan beregnes.

## Afslutning

Aldersvurdering af læsioner i huden kan ofte være vanskelig og afhænger af læsionernes størrelse og vaskulariseringen i vævet. Er læsionerne tilføjet kort før undersøgelsen, ses der ingen helingsfænomener. Til hjælp i vurderingen kan der hos indlagte patienter tages foto med dages interval, således at farveskifte kan iagttages, men man skal være forsigtig med præcis vurdering af alderen på læsionerne [1-3], og betegnelser som »friske læsioner«, »ikke helt friske«, dvs. nogle dage gamle, og »ældre læsioner« er ofte anvendelige.

Korrespondance: Maiken Kudahl Larsen, Bülowsgade 9, 1., DK-8000 Århus C.  
E-mail: makula@stofanet.dk

Antaget: 1. april 2008  
Interessekonflikter: Ingen

Retningslinjerne er godkendt af Dansk Selskab for Retsmedicin.

## Litteratur

1. Thomsen JL. Retsmedicin, Nordisk Lærebog, 1. udg. København: FADL's Forlag, 2004.
2. Simonsen J. Retsmedicin og medicinallovgivning, 9. udg. København: FADL's Forlag, 1999.
3. Saukko P, Knight B. Knight's Forensic Pathology 3rd ed. London: Arnold, 2004.

# Danske patienter intensiverer eksistencielle tanker og religiøst liv

Akademisk medarbejder Nadja Ausker, post doc. Peter la Cour, hospitalspræst Christian Busch, hospitalspræst Henning Nabe-Nielsen & hospitalspræst Lotte Mørk Pedersen

Rigshospitalet, Den Kirkelige Funktion, og Københavns Universitet, Center for Forskning i Eksistens og Samfund

mål i livet og at være mere religiøst aktive i forbindelse med deres sygdom/hospitalsindlæggelse end ellers. Det er oftest kvinder og patienter under 36 år, der oplever forandringer i tro og religiøs adfærd.

**Konklusion:** Undersøgelsen viser, at danskere under sygdom intensiverer deres eksistencielle og religiøse tanker og bliver mere religiøst aktive.

## Resume

**Introduktion:** Formålet med denne undersøgelse er at belyse, i hvor høj grad danske patienter har religiøse og eksistencielle tanker, og om disse intensiveres under deres sygdom/hospitalsindlæggelse. Ligeledes ønsker vi at belyse, i hvilken grad patienterne har forøget religiøs praksis under deres sygdom og hospitalsindlæggelse.

**Materiale og metoder:** I undersøgelsen indgik 480 patientbesvarede spørgeskemaer om patienternes tanker om helbred, tro og religiøsitet. Spørgsmål om patienternes oplevelse af eksistencielle og religiøse forandringer, aktiviteter og behov fremlægges og analyseres selvstændigt.

**Resultater:** Patienterne angiver at tænke mere på mening og for-

Internationalt har forskning i området mellem eksistenstænkning, religiøsitet og sygdom været i vækst gennem de seneste mange år. Det er påvist, at medicinske og psykologiske publikationer på området spiritualitet og helbred i perioden 1993-2002 er steget med 600% [1]. I disse udenlandske undersøgelser har man påvist, at den personlige religiøsitet kan spille en betydelig og konstruktiv rolle for patienterne, og at den har indflydelse på både det fysiske og det mentale helbred [2-8]. Ligeledes har man i den amerikanske forskning påvist, at tro og religiøs praksis er vigtige redskaber i mestringen af sygdommen især for de traditionelt set mest religiøse befolkningsgrupper, de ældre og kvinderne, samt at den religiøse

## VIDENSKAB OG PRAKSIS | ORIGINALARTIKEL

mestring forøges i takt med sygdommens sværhedsgrad [8]. I Danmark er forskningsfeltet religion og helbred endnu ikke fuldt ud etableret, men interessen er stigende [9].

Om danskernes religiøsitet kan man generelt sige, at den er særegen i Europa, idet en meget stor del af befolkningen er medlemmer af folkekirken og samtidig ikke i udstrakt grad tilslutter sig folkekirkenes kristne trosklæder [10]. Der er dog intet, der tyder på, at religiøsiteten dermed er forsvundet i Danmark. I stedet anses religiøsiteten for at være privatiseret, det vil sige, at religiøsiteten er et privat valg, som ikke er dikteret af religiøse organisationer. Religiøsiteten bliver brugt som identitetsmarkører for enkeltpersonen, og undersøgelser viser, at folkekirken i højere grad for enkeltpersonen fungerer som en samfundsintegrerende civilreligiøs faktor end som en konfessionel institution. Derfor er tilslutningen til de riter, der udtrykker social identitet – eksempelvis bryllupper og dåb – stor, samtidig med at tilslutningen til gudstjenester er meget lille. At religiøsiteten er privatiseret betyder også, at de personlige religiøse handlinger såsom bøn og meditation er forblevet forholdsvis udbredte [11].

Fra de danske nationalt repræsentative værdiundersøgelser ved vi, i hvor høj (eller hvor lille) grad danskere tænker eksistentielt og tilslutter sig forskellige trosforestillinger [12]. Men vi ved stort set intet om disse tanker og forestillinger under sygdom og hospitalsindlæggelse. Endvidere viser tyske undersøgelser af hospitalspatienter, at spiritualitet og religiøsitet som *coping*-strategi særlig havde betydning for dem, som i forvejen var religiøse og spirituelt interesserede [13, 14]. I en dansk sammenhæng, hvor der er en særegen lav grad af religiøsitet som udgangspunkt, er dette interessant. Er religiøsiteten i så høj grad til stede, at den kan fungere som en resurse? Vi satte os for at undersøge danske patienters religiøsitet under deres sygdom og hospitalsindlæggelse.

Denne artikel har til formål bredt at belyse, i hvor høj grad danske patienter har religiøse og eksistentielle tanker, og om disse tanker intensiveres under deres sygdom/hospitalsindlæggelse. Ligeledes ønsker vi at belyse, i hvilken grad patienterne har forøget religiøs praksis under deres sygdom og hospitalsindlæggelse.

### Materiale og metoder

I studiet indgår der data fra Rigshospitalets patientundersøgelse: »Spørgeskemaundersøgelse om patienternes tanker om helbred, tro og religiøsitet« udført på Rigshospitalet i 2005-2006. Data indbefatter 480 spørgeskemaer, der er indsamlet fra 31 sengeafsnit på Rigshospitalet i perioden fra den 1. oktober 2005 til den 1. marts 2006. Vi har undersøgt indlagte og ambulante patienter samt forældre til indlagte børn. Forældrene skulle besvare spørgsmålene om helbred ud fra barnets sygdomsbillede. Det var frivilligt og anonymt at deltage, og spørgeskemaet blev uddelt af plejepersonalet og var derefter fuldt ud respondenthåndteret. Plejepersonalet – ofte i form af afdelingssygeplejersken – blev instrueret i at uddele spørgeskemaet

til alle patientgrupper uafhængigt af alder, religiøsitet, køn og diagnose, dog skulle de patienter, der kunne forventes at blive påvirket negativt af at svare, ikke beherskede et rimeligt dansk eller var kognitivt forstyrrede, ekskluderes. På nogle afsnit foregik uddelingen af spørgeskemaer systematisk eksempelvis som en del af indlæggelsessamtalen. På andre afsnit har uddelingen været mere tilfældig. De ambulante patienter, der er inkluderet i undersøgelsen, er få, idet stort set ingen ambulante afsnit havde mulighed for at deltage. Hvert afsnit fik tildelt skemaer, alt efter hvor stor gennemstrømningen af patienter var på det enkelte afsnit. Ingen af de 31 forskellige afsnit fik dog mere end 100 skemaer til uddeling, og de fleste fik 25.

Spørgeskemaet bestod af 41 spørgsmål. Fire omhandlede patienternes egne vurderinger af deres helbred. Niogtyve spørgsmål var om patientens religiøsitet, eksistentielle tanker og religiøse adfærd. Af disse var ti spørgsmål helt enslydende med spørgsmål i Den Danske Værdiundersøgelse, der er den nationale del af de verdensomspændende, fortløbende værdiundersøgelser, World Values Survey [12], og ni spørgsmål berørte, hvilke forandringer patienterne selv havde oplevet i deres religiøsitet og eksistentielle tanker under sygdommen/hospitalsindlæggelsen. De sidste otte spørgsmål omhandlede baggrundsfaktorer (alder, køn, afsnitsnummer mv.). Undersøgelsen fra Rigshospitalet vil i resten af denne artikel blive refereret til som patientundersøgelsen.

Indtastning og statistisk analyse foregik i SPSS v. 14, og der blev anvendt standardværdi for signifikans på 0,05. Af statistiske analysemetoder er der benyttet  $\chi^2$ , gammatest, ordinal regression, logistisk regression, nominal regression, univariat variansanalyse og t-test.

### Resultater

I alt 867 spørgeskemaer blev administreret af 31 hospitalsafsnit på Rigshospitalet. Svarprocenten blev 52, hvilket bliver betegnet som tilfredsstillende i respondenthåndterede undersøgelser [15]. Af de 480 spørgeskemaer vi fik retur, var 79% fra indlagte patienter, 15% fra ambulante patienter og 6% fra forældre til indlagte børn. Der var få statistiske forskelle på disse patientgrupper, men hvis man kontrollerer for alder, var der ingen forskelle. Gruppen af respondenter vil fremover blive refereret til som patienterne.

I **Tabel 1** ses fordelingerne af svar på spørgsmålene om eksistentiel tænkning og religiøsitet i patientundersøgelsen. I tabellen er der angivet, hvornår der er signifikante alders- eller kønsforskelle i svarfordelingerne. Der ses signifikante forskelle på svarfordelingen hos de to køn. I alle disse tilfælde var det kvinderne, der var mest religiøse, havde haft flest eksistentielle tanker, havde flest trosforestillinger og havde den højeste grad af religiøs adfærd. Signifikante aldersforskelle blev fundet tre steder, og her var det den yngste patientgruppe (under 36 år), der adskilte sig fra de øvrige aldersgrupper. De yngre havde oftere efterlivsforestillinger i en eller anden form. 67% af de unge under 36 troede på et liv efter døden. 80% af de

## VIDENSKAB OG PRAKSIS | ORIGINALARTIKEL

Tabel 1. Spørgsmål om religiøsitet og eksistentielle emner.

	Patientro-undersøgelsen (2005/2006) % (n)	Mænd, %	Kvinder, %	Signifi- kante køns- forskelle	18-35 år, %	36-55 år, %	56 år eller der- over, %	Signifi- kante alders- forskelle
<i>Hvor ofte tænker du på meningen og formålet med livet?</i>								
Oftede . . . . .	47 (220)	42	52	*	46	50	46	
En gang imellem . . . . .	35 (165)	35	35		35	33	35	
Sjældent . . . . .	13 (62)	17	9		15	11	14	
Aldrig . . . . .	5 (23)	6	4		4	6	5	
<i>Uanset om du går i kirke eller ej, vil du da mene du er:</i>								
Et troende menneske . . . . .	72 (330)	63	80	***	66	68	72	
Et ikketroende menneske . . . . .	22 (100)	28	15		31	26	19	
Overbevist ateist . . . . .	6 (31)	9	5		3	6	9	
<i>Tror du på et liv efter døden?</i>								
Andel ja-svar . . . . .	48 (205)	37	58	***	67	53	36	***
<i>Tror du på reinkarnation?</i>								
Andel ja-svar . . . . .	22 (93)	12	31	***	39	24	15	***
<i>Hvilket af disse udsagn kommer nærmest din tro?</i>								
Der er en personlig Gud . . . . .	25 (109)	19	32	***	23	29	22	
Der er en særlig åndelig kraft . . . . .	31 (137)	26	35		41	27	32	
Jeg ved ikke hvad jeg skal tro . . . . .	25 (107)	27	22		25	21	25	
Jeg tror ikke der er nogen form for Gud . . . . .	19 (84)	28	11		11	23	21	
<i>Hvor stor rolle spiller Gud i dit liv?</i>								
Likert-skala 1-10, hvor 1 er ingen rolle, gennemsnit . . . . .	4,76 (455)	4,24	5,23	**	4,49	4,51	4,76	
<i>Finder du trøst og styrke i religionen?</i>								
Andel ja-svar . . . . .	34 (148)	26	41	***	31	33	31	
<i>Hvor ofte går du i kirke?</i>								
Går i kirke en gang om måneden eller mere . . . . .	14 (63)	11	15		12	11	16	
<i>Hænder det at du beder en bøn, mediterer eller lignende?</i>								
Andel ja-svar . . . . .	62 (290)	49	74	***	71	59	58	
<i>Hvor ofte beder du til Gud bortset fra ved gudstjenester?</i>								
Hver dag . . . . .	17 (77)	15	17	***	9	14	17	
En gang om ugen eller mere . . . . .	12 (55)	7	16		15	11	11	
Mere end en gang om måneden . . . . .	5 (22)	3	6		10	4	4	
<i>Er der ting du ville have gjort anderledes i dit liv?</i>								
Andel ja-svar . . . . .	50 (231)	54	45		54	50	47	
<i>Har du haft en samtale om livsspørgsmål og religiøse emner i forbindelse med din sygdom og hospitalsindlæggelse?</i>								
Andel ja-svar . . . . .	19 (86)	17	21		34	22	13	***
<i>Har du savnet en samtale om livsspørgsmål og religiøse emner i forbindelse med din sygdom og hospitalsindlæggelse?</i>								
Andel ja-svar . . . . .	12 (54)	8	16	**	15	14	9	

\*) Signifikant forskel på femprocentniveau,  $\chi^2$ -test; \*\*) Signifikant forskel på enprocentniveau,  $\chi^2$ -test; \*\*\*) Signifikant forskel på fempromillenniveau,  $\chi^2$ -test.

kvindelige patienter og 57% af de mandlige i gruppen under 36 år angav at bede eller meditere.

Der blev desuden spurgt til, om patienterne enten havde haft eller havde savnet en samtale om livsspørgsmål eller religiøse emner, og det var i fritekst muligt at angive samtalepartnern, eller hvem man ønskede en samtale med. 19% af patienterne angav at have haft en eller flere sådanne samtaler, og i fritekst anførte 13% af patienterne i alt 103 samtalepartnere. Som samtalepartner var familie/ægtefælle klart den hyppigste (32%). En præst var angivet i 26% af tilfældene (16% angav hospitalspræsten) efterfulgt af venner (17%), professionelle rådgivere, oftest psykologer (14%), sygeplejersker (11%) og endelig læger (1%). På spørgsmålet om, hvorvidt en samtale om liv og

religion havde været savnet, angav 12% af patienterne et sådant savn, og 3% havde savnet, men senere opnået en sådan samtale. Halvdelen – 6% af alle – angav, hvilken person de havde savnet at samtale med. Dette var oftest en præst (46%) og sjældnest en læge (3%). Det var oftest de kvindelige patienter, der havde savnet en samtale (16%).

I Tabel 2 er sammenfattet de spørgsmål, der omhandlede patienternes egne oplevelser af ændringer i religiøsitet og eksistentielle tanker i forbindelse med deres sygdom og hospitalsindlæggelse. Spørgsmålene er i tabellen sammenfattet i hovedkategorier, og det ses, at over halvdelen af patienterne angav at tænke mere over meningen og formålet med livet under deres sygdom og hospitalsindlæggelse. Der er på dette



## VIDENSKAB OG PRAKSIS | ORIGINALARTIKEL

Tabel 2. Patienternes oplevelse af forandring af livsværdier og religiøsitet under sygdom. Angivet i procenter, afrundede værdier, antal respondenter i parentes.

	Patientro-undersøgelsen (2005/2006) % (n)	Mænd, %	Kvinder, %	Signifikante kønsforskelle	18-35 år, %	36-55 år, %	56 år eller derover, %	Signifikante aldersforskelle	p <sup>a</sup>
<b>Mening</b>									
<i>Tænker mere på mening og formålet med livet under sygdom</i>									
Tænker mere . . . . .	53 (248)	46	60	***	61	55	49	*	0,00
Tænker det samme . . . . .	44 (207)	52	37		39	44	46		
Tænker mindre . . . . .	3 (12)	2	3		0	1	5		
<b>Tro</b>									
<i>Mere eller mindre troende under sygdom</i>									
Mere troende . . . . .	8 (39)	5	12	**	18	10	5	*	0,00
Det samme . . . . .	90 (420)	94	87		77	89	95		
Mindre troende . . . . .	1 (6)	1	1		5	1	0		
<i>Tror på et liv efter døden under sygdom</i>									
Tror mere . . . . .	2 (10)	1	3		2	1	2		0,83
Det samme . . . . .	95 (430)	96	94		97	96	95		
Tror mindre . . . . .	3 (12)	3	3		2	2	3		
<i>Tror på reinkarnation under sygdom</i>									
Tror mere . . . . .	1 (5)	0	2		2	1	1		0,03
Det samme . . . . .	95 (406)	97	93		95	98	95		
Tror mindre . . . . .	4 (16)	3	5		3	1	4		
<i>Gud spiller en større rolle i livet under sygdom</i>									
Spiller en større rolle . . . . .	9 (42)	4	14	***	15	11	6		0,02
Det samme . . . . .	86 (393)	90	82		80	83	89		
Spiller en mindre rolle . . . . .	5 (22)	6	4		5	6	5		
<b>Religiøs aktivitet</b>									
<i>Finder trøst og styrke i religionen under sygdom</i>									
Finder mere . . . . .	10 (44)	7	14	*	11	9	9		0,00
Det samme . . . . .	88 (391)	91	85		85	88	90		
Finder mindre . . . . .	2 (10)	2	1		4	2	1		
<i>Kirkebehov ved sygdom</i>									
Større behov . . . . .	8 (35)	7	8		8	8	8		0,00
Det samme . . . . .	90 (409)	91	91		91	89	91		
Mindre behov . . . . .	2 (8)	2	1		1	3	1		
<i>Behov for at bede under sygdom</i>									
Større behov . . . . .	14 (66)	10	19	**	28	16	9	***	0,00
Det samme . . . . .	84 (391)	89	80		71	82	90		
Mindre behov . . . . .	1 (6)	1	1		1	2	1		

a) Beregnet ved binomiale test med forventning om ligelige fordelinger mod »mere« og »mindre«.

\*) Signifikant forskel på femprocentsniveau, gammatest; \*\*) Signifikant forskel på etprocentsniveau, gammatest; \*\*\*) Signifikant forskel på fempromilleniiveau, gammatest.

spørgsmål signifikante køns- og aldersforskelle. Der er flest kvinder og flest yngre, som tænker mere på meningen med livet under sygdom og hospitalsindlæggelsen (60% af kvinderne over for 46% af mændene  $p = 0,004$ , gammaværdi:  $-0,251$  og 61% af gruppen under 36 år over for 49% af gruppen over 55 år  $p = 0,029$ , gammaværdi:  $0,178$ )

Der sås også forandringer i patienternes trosliv. Samlet set angav 14% ( $n = 96$ ) at være blevet mere troende under deres sygdom/hospitalsindlæggelse i den forstand, at de har svaret ja til et eller flere af spørgsmålene om mere tro, mens 8% ( $n = 41$ ) har svaret ja til et eller flere spørgsmål om mindre tro. Det var oftest de unge patienter, der var blevet mere troende. Signifikant flere angav at tro mindre på reinkarnation i relation til deres sygdom. Patienterne angav ligeledes, at Gud oftere spillede en større rolle under sygdommen, og dette var især tilfældet for kvinderne. Der blev ligeledes fundet køns- og

aldersforskelle i svarene på spørgsmålene om ændringer i den religiøse adfærd. Flere kvinder end mænd fandt trøst og styrke i religionen, og flere kvinder (19%) end mænd (10%) oplevede et større behov for at bede. Blandt de yngre patienter oplevede 28% et større behov for at bede, hvorimod det kun gjaldt for 9% af de ældre patienter. Samles de tre spørgsmål (finder trøst og styrke i religion, behov for kirkegang, behov for at bede) under et, angav i alt 22% ( $n = 189$ ) et større behov for religiøs aktivitet, mens kun 3% ( $n = 16$ ) angav behovet som mindsket.

I Tabel 3 ses det, at 50% af patienterne angav at have fundet nye livsværdier i forbindelse med deres sygdom. Det blev i spørgeskemaet foreslået at angive disse nye værdier med stikord, og 100 personer valgte at angive i alt 118 nye værdier, og disse er samlet i kategorier i Tabel 3. Som det ses, ændres både psykologiske forhold og eksistentielle værdier.

## VIDENSKAB OG PRAKSIS | ORIGINALARTIKEL

**Tabel 3.** Ændring i livsværdier; 100 respondenter har angivet, hvilke nye værdier de har fået under deres sygdom. Disse 100 respondenter har angivet 118 nye værdier, disse værdier er samlet i de nedenstående 15 kategorier med angivelse af, hvor mange procent af respondenterne, der havde angivet denne nye værdi.

Mener du, at du har fået nye værdier i livet i forbindelse med din sygdom?	Procentdel ja-svar* (n = 221)
<i>Hvilke nye livsværdier</i>	
Ændringer af en selv	
At være gladere for livet/at være i live – følelser af taknemmelighed . . . . .	17
Udfolde større tolerance og kærlighed . . . . .	11
Tage sig selv alvorligt, tage ansvar, bevidst om egen livsstil . . . . .	7
Stresse mere af, nyde roen mere . . . . .	4
Letting go – accept af sygdom og død . . . . .	1
Forøget fokus på	
Nuet, dagligdagen, de små ting . . . . .	17
Familie, børn . . . . .	17
Venner og netværk . . . . .	10
Naturen (og kunst) . . . . .	6
Troslivet, eksistentielle temaer . . . . .	4
Bevidsthed om livskvalitet, »at have det godt« (og smertefrihed) . . . . .	4
Eget helbred . . . . .	3
Udfolde egne livsmål . . . . .	3
Ændrede prioriteringer	
Skelne mellem væsentligt og uvæsentligt i livet . . . . .	10
Ændre forholdet mellem arbejde og fritid . . . . .	4

\*)  $p < 0,05$ , både mht. signifikante forskelle på alder og på køn;  $\chi^2$ -test (flere yngre end ældre og flere kvinder end mænd har angivet at have fået nye livsværdier).

## Diskussion

Resultaterne af denne undersøgelse peger på, at en stor gruppe af patienter intensiverer deres tanker om eksistentielle og religiøse spørgsmål, forøger deres religiøse aktiviteter og finder nye livsværdier under deres sygdom/hospitalsindlæggelse. Der ses særligt en intensivering omkring den generelle eksistentielle orientering, såsom under sygdommen at tænke mere over meningen og formålet med livet. Halvdelen af patienterne angav selv at have fået nye livsværdier i forbindelse med sygdommen. Ligeledes angav halvdelen af patienterne, at de ville have gjort ting anderledes i deres liv.

En del af patienterne angav at være blevet mere religiøse under deres sygdom/hospitalsindlæggelse i form af højere grad af tro og større behov for kirkegang og bøn. Det er således både de privatreligiøse og traditionelle religiøse aktiviteter, der er blevet forøget under sygdommen. Disse resultater kunne tyde på, at religiøsitet – og herunder især den religiøse adfærd – forøges hos en del patienter i forbindelse med deres sygdomsforløb.

Omfanget af religiøst liv og trosforestillinger kan nogle steder måske virke uventet stort, dette gælder f.eks. når 62% af patienterne angav at bede, meditere eller lignende. Dette resultat er endnu mere udpræget i visse patientgrupper, således bad eller mediterede hele 74% af kvinderne (n = 170). 46% af kvinderne under 36 år troede på reinkarnation (n = 15). I værdiundersøgelsen fra 1999 er tallet 15% for kvinder, der er un-

der 36 år og bor i hovedstadsregionen, n=5). Ofte angiver dobbelt så mange kvinder som mænd religiøs tro og praksis.

Mest uventet er dog de signifikante aldersforskelle i patientrundersøgelsen. De viser, at det er den yngste patientgruppe, der er mest religiøs. Dette står i kontrast til normalbefolkningen, hvor den yngste gruppe ofte er den mindst religiøse, og hvor de mest religiøse grupper findes i den ældste del af befolkningen [16]. Resultaterne af vores undersøgelse peger i retning af, at den yngste gruppe har den største grad af religiøs forandring under sygdommen/hospitalsindlæggelsen. Dette stemmer godt overens med patienternes egen vurdering af trosudviklingen, da det også var den yngste gruppe patienter, der oftest oplevede forøget tro og bønnebehov. Det ser altså ud til, at i en dansk sammenhæng sker der en forøgelse af religiøsitet under sygdom hos de grupper af patienter, der som udgangspunkt normalt har en lav grad af religiøsitet. Disse resultater er væsentligt forskellige fra resultaterne i de udenlandske – både amerikanske og europæiske – undersøgelser om samme emne, da det her ofte var den gruppe med størst grad af religiøsitet, der oplevede, at religiøsitet fik større betydning under sygdommen [8, 13, 14]. En årsag til denne umiddelbare forskel kunne være den nyeste udvikling i religiøsitet i Danmark, idet man i sammenlignende undersøgelser af udviklingen i danskernes religiøsitet i perioden 1981-1999 har påvist, at der er sket en udjævning, hvor de forskellige segmenter i befolkningen – unge/gamle, højtuddannede/lavtuddannede nærmer sig hinanden og nu har en mere folkelig og mindre konfessionel indstilling til religion [11]. Dette kan sammenholdes med, at de nyeste tal fra Kirkefondet om folkekirkens medlemstal viser, at citysognene i København og Århus oplever en stigning i antallet af dåbs-handlinger, og at flere end tidligere af de yngre, højtuddannede er medlemmer af folkekirken [17]. Det ser altså ud til, at det skred, samfundet generelt har oplevet inden for de seneste år, hvor det religiøse betyder mere for de yngre kohorter, også slår igennem på hospitalet. Det er ikke de ældre, men de yngre, der har det største religiøse behov.

Af kritiske forhold må man – som altid, når der anvendes selvadministrerede spørgeskemaer – overveje patientrepræsentativiteten. I patientrundersøgelsen er kønsfordelingen ikke signifikant forskellig fra kønsfordelingen blandt alle indlagte patienter på Rigshospitalet. Ligeledes er datasættets aldersfordeling ikke signifikant forskelligt fra Rigshospitalets generelle aldersfordeling i 2005 (matchet i fire aldersgrupper). Men uddelingen af spørgeskemaerne savner ensartethed, og ligeledes har vi ikke haft mulighed for direkte at kontrollere, hvor systematisk spørgeskemaet blev uddelt på de enkelte afsnit. Endvidere er det problematisk, at svarprocenten ikke er højere. Det har ikke været muligt at lave en egentlig bortfaldsanalyse, men fra de 14 afsnit, som vi fik tilbagemeldinger fra, var der ingen væsentlige forskelle, hvad angår køn og alder, på dem, der valgte at deltage, og dem, der ikke gjorde.

Der må også knyttes metodekritiske overvejelser til spørgs-

## VIDENSKAB OG PRAKSIS | ORIGINALARTIKEL

målenes ordlyd. Trosspørgsmålene i vores undersøgelse er identiske med trosspørgsmålene i den nationalt repræsentative værdiundersøgelse og er for de flestes vedkommende formuleret for over 25 år siden og i en anden, mere kristen kulturel kontekst. En patientundersøgelse, der tager udgangspunkt i religiøsitet, som den ser ud i dag, ville naturligvis give et mere nuanceret billede, men ikke kunne sammenholdes med andet materiale, idet et sådant ikke foreligger i Danmark.

Resultaterne af denne undersøgelse peger dog i alle tilfælde på, at en stor del af patienterne – og særligt de yngre – giver udtryk for, at både eksistentielle og religiøse spørgsmål har en større betydning under deres sygdom end ellers, og at en væsentlig del af patienterne har behov for samtaler om disse emner.

Korrespondance: *Nadja Ausker*, Afsnit 4003, Rigshospitalet, DK-2100 København Ø. E-mail: nadja.ausker@rh.regionh.dk

Antaget: 6. december 2007  
Interessekonflikter: Ingen

Taksigelser. Tak til Københavns Universitets satsningsområde »Religion i det 21. århundrede« for økonomisk støtte i forbindelse med projektet og en generel tak til Rigshospitalets personale for hjælp med uddeling af spørgeskemaer.

## Litteratur

1. Lee B, Newberg AB. Religion and health: a review and critical analysis. *Zygon* 2005;2:40.
2. Ano GG, Vasconcelles EB. Religious coping and psychological adjustment to stress: a meta-analysis. *J Clin Psychol* 2005;61:461-80.
3. Braam AW, van den Eeden P, Prince MJ et al. Religion as a cross-cultural determinant of depression in elderly Europeans: results from the EORUDEM collaboration. *Psychol Med* 2001;31:803-14.
4. Koenig HG, Pargament K, Nielsen J. Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults. *J Nerv Ment Dis* 1998;186:529-35.
5. Pargament KI. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: The Guilford Press, 1997.
6. Pargament KI, Smith BW, Koenig HG et al. Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 1998;37:710-24.
7. Pendleton SM, Cavalli KS, Pargament KI et al. Religious/spiritual coping in childhood cystic fibrosis: a qualitative study. *Pediatrics* 2002;109:E8.
8. Koenig HG, McCullough ME, Larson DB. *Handbook of Religion and Health*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
9. [www.tro-helbred.org/april](http://www.tro-helbred.org/april) 2007.
10. Gundelach P, red. *Danskernes særpræg*. København: Hans Reitzels Forlag, 2004.
11. Andersen P, Riis O, I: Gundelach P. *Danskernes værdier 1981-1999*. København: Hans Reitzels Forlag, 2002.
12. Inglehart R. *World Values Surveys and European Values Surveys, 1981-1984, 1990-1993, and 1995-1997*. [ICPSR version. Ann Arbor]. 2000. Institute for Social Research, 2000. Ann Arbor, Inter-university Consortium for Political and Social Research. [www.europeanvalues.nl/marts](http://www.europeanvalues.nl/marts) 2006.
13. Büssing A, Ostermann T, Matthiessen. The role of religion and spirituality in medical patients in Germany. *Journal of Religion and Health* 2005;44:321-340. [www.europeanvalues.nl/index2.htm/april](http://www.europeanvalues.nl/index2.htm/april) 2007.
14. Büssing A, Keller N, Michalsen A et al. Spirituality and adaptive coping styles in German patients with chronic diseases in a CAM health care setting. *J Complement Integr Med* 2006;3:art. 4.
15. Bryman B. *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
16. Riis O, Gundelach P. *Danskernes Værdier*. København: Forlaget Sociologi, 1992.
17. Kleinbeck S. *Statistik om folkekirkens medlemmer. I: Warburg W, Jacobsen B. Tørre tal om troen, religionsdemografi i det 21. århundrede*. Højbjerg: Forlaget Univers, 2007.

## Forudsætninger for udenlandske lægers kliniske arbejde – vurderet af dansk sundhedspersonale, patienter og udenlandske læger

Afdelingslæge Anja U. Mitchell,  
afdelingslæge Fatemeh Hani Tabaei, overlæge Doris Østergaard &  
cand.oecon. Morten Freil

Herlev Hospital, Anæstesiologisk Afdeling og  
Enheden for Brugerundersøgelser

## Resume

**Introduktion:** Mange udenlandske læger (UL) er ansat i det danske sygehusvæsen. Formålet med undersøgelsen var at beskrive muligheder og vanskeligheder i forbindelse med ansættelse af UL på danske sygehuse.

**Materiale og metoder:** En spørgeskemaundersøgelse med fokus på vejledning af UL, deres sproglige og faglige kunnen samt kulturelle baggrund blev foretaget blandt UL, danske læger og sygeplejersker samt patienter i Københavns Amt. I alt blev 1.539 spørgeskemaer udsendt.

**Resultater:** Besvarelsesprocenten var på 49-57 i de forskellige grupper. Afdelingens vejledning af UL anså flertallet af de adspurgte danske læger og UL som tilstrækkelig, hvorimod sygeplejerskerne fandt den utilstrækkelig. En stor del af det danske personale (78-89%) havde oplevet situationer, hvor de selv eller patienterne ikke kunne forstå en UL. En mindre del af UL (27-33%) havde oplevet ikke at kunne forstå dansk personale eller patienter. UL's sproglige vanskeligheder kan ifølge patienter og dansk personale føre til utryghed eller mindre tillid til fagligheden (53-69%). Dansk personale vurderer Europæiske Union (EU)-lægers faglige kunnen til at være på stort set samme niveau som danske lægers, mens non-EU lægers faglige kunnen vurderes som værende ikke på samme niveau. Ifølge 90% af patienterne er UL fagligt dygtige. UL's kulturelle baggrund kan ifølge 50% af det danske personale og 42% af UL påvirke deres arbejde.

**Konklusion:** Utilstrækkelig kommunikation udgør den største udfordring for UL, og kommunikative problemer har indflydelse på

## Existential and religious issues when admitted to hospital in a secular society: Patterns of change

Peter la Cour\*

*Center for Research in Existence and Society, University of Copenhagen, Copenhagen, Denmark*

*(Received 12 October 2007; final version received 3 March 2008)*

Situated in a secular culture, this study examined the relationship between four dimensions of health and a number of existential, religious, and spiritual/religious practice variables in questionnaires sampled from 480 Danish hospital patients. Illness dimensions were: self-rated health, severity of illness, illness duration, and recent changes in illness. The results indicated the youngest age group (<36 years) to be the most active on all existence/religious/practice variables. Small overall correlations were found between the illness dimensions and existential/religious/practice variables, but results had underlying complex patterns. The dimension of *severity of illness* showed the most consistent results in the expected direction: the worse the illness, the more existential/religious/practice activity, but very different patterns were found for men and women. Men generally had low levels of existential/religious/practice issues, when illness was not severe, but levels heightened when illness turned worse. The opposite was the case for women who had overall higher levels, when illness was not severe, but unexpectedly lost interest and activity when the illness grew worse, especially regarding the religious faith variables. When illness turned to the better, women (re)gained religious faith. The illness duration of 1–3 months showed to be the most sensitive period for the existential/religious/practice variables involved. The patients' experience of change in existential/religious/practice issues and the actual measured change pattern did not always follow each other. The findings might contribute to clinical reflection and planning in health care settings in secular societies like in Scandinavia.

### Introduction

For a long time, it has been an underlying psychological assumption that in times of real crisis, humans will call for their Gods—"there were no atheists in the foxholes" or "in a sea storm, voyagers will pray to any God," as the sayings go. Religious coping has been an almost compelling topic of investigation for the psychology of religion, and the main body of studies in the area has until recently been successfully conducted in the USA, where religiosity, measured in surveys, is high and public, and can be regarded as a common trait in the culture. In this American-based research, religious coping is usually found to be a resource, but it can also function less often as a burden when religious struggle is the case. In any case, a religious or spiritual framework has been culturally present and accessible for the persons involved (Ano & Vasconcelles, 2005; Fitchett et al., 2004;

---

\*Email: p.lacour@pubhealth.ku.dk

Koenig, Pargament, & Nielsen, 1998; Pargament, 1997; Pargament, Smith, Koenig, & Perez, 1998; Pargament et al., 1998).

Religion and health seem easily connected in the US culture: One-third of Americans are found to pray for health concerns (McCaffrey, Eisenberg, Legedza, Davis, & Phillips, 2004), clear associations between seriousness of illness and religious consolation have been found (Ferraro & Kelley-Moore, 2000), and marked links of religious history and meaning-making coping during the duration of illness have been shown (Jacobsen, Luckhaupt, DeLaney, & Tsevat, 2006). When thoughts of death have been artificially heightened under experimental conditions, an unequivocal tendency to adhere to the anxiety-reducing concepts of the in-laid, culturally habited religion has been repeatedly demonstrated (“*Terror Management Theory*”) (Greenberg et al., 1990; Solomon, Greenberg, & Pyszczynski, 2004).

All these research findings might turn out very different in the late modern, but far more secular societies like in Scandinavia. Very little is known of religious coping in these societies, where common cultural concepts of an anxiety-reducing religiosity/spirituality cannot be taken generally for granted and seen as a common cognitive grid for the individuals, especially not the younger ones, who usually have had a non-religious upbringing. In these secular societies, religious matters are labelled as “*privatized*” by sociologists of religion (Andersen & Riis, 2002; Gustavsson & Petterson, 2000; la Cour, 2005). The term “*privatized*” means that the existential, religious, and spiritual thoughts and practices of the individuals have been disconnected from their collective and traditional forms in late modernity. The secular or non-religious society can be characterized by a culture not supporting any religious belief, leaving any religious belief or thought an open choice for the individual.

When people in secular, non-religious cultures are stressed on existential issues such as serious illness, what will then happen? Will religious coping appear just as in religious cultures, or will new and unexpected patterns appear, for instance patterns of less existential thinking and more disbelief? Regarding the vast (American) body of research in religious coping and illness, the first will be our informed hypothesis: the more threat and burden there is from illness, the more religious thoughts and coping there will be.

The purpose of this study is to investigate patterns between four different aspects of illness in a hospital setting in Denmark: (a) self-rated health, (b) seriousness of illness, (c) duration of illness, and (d) changes in the course of illness, all in relation to three dimensions of meaning-making variables: existential concerns, religious beliefs, and religious/spiritual practices.

Religiosity in Denmark, where this study was conducted, is of the late modern, secular kind. Little existential concern and very low levels of religious belief and practice are found when Denmark is measured in standard sociological ways and compared with other nations (the following data are extracted from Inglehart et al., 2000). Regarding existential issues, it was found in 1997 that only 29% of the Danes claimed to “*think often of the meaning of life,*” while this was the case for 34% in the UK and 48% in the USA. The Danes also scored very low regarding any specific religious belief (for example, 11% believed in the devil, compared with 28% in the UK and 73% in the USA), and regarding religious/spiritual practices (for example, 17% of the Danes pray more than once a week, while this is the case for 28% in the UK and 73% in the USA).

On the other hand, it would be wrong to declare Denmark an atheistic nation; only 5% name themselves as “*convinced atheists,*” while 17% call themselves “*non-believing individuals,*” indicating that the majority have not actively turned away or positioned themselves hostile to religion. Religious and existential matters might better be

described as “un-moored”: existential and religious topics have been private and in-laid in the culture for quite some time; only 43% of the total population (including the elderly) claimed in 1997 to have had a religious upbringing (compared with 61% in the UK and 82% in the USA).

## Method

### Sample

Questionnaires were distributed to the patients of 31 units on Rigshospitalet, the main hospital in Copenhagen during the period 1 October 2005 to 1 March 2006. To include all stages of illness, units treating different patient groups were chosen. The total sample comprises inpatients (79%) as well as outpatients (15%) and parents to hospitalized children (6%); in the last case, the parents were asked about the illness conditions of the child. Of the 31 units involved, most patients came from cardiology (17%), hepatology (7%), and oncology (7%). The questionnaires were handed out and retrieved by the staff; the questionnaire itself was self-administered. Participation was voluntary and anonymous. Excluded by staff were patients who did not have reasonable Danish language, patients with cognitive disturbances, and patients who could be expected to react negatively to the questionnaire (i.e., burdening already very burdened patients). A total of 480 questionnaires were completed; the response rate was 52%, which is acceptable in this type of open, respondent-administered surveys (Bryman, 2004).

The sample comprised 51% men and 49% women; the mean age was 53.1 years (range 16–89, SD 15.3), as expected somewhat higher than in the common population (mean 1997:39.9 years) (Statistics Denmark, 2007). The sample also had more persons in the elderly age groups ( $\leq 35$  years: 14%; 36–55: 30%;  $\geq 56$ : 43%) exactly as the age distribution for the whole hospital (Rigshospitalet, 2006).

Seventy-eight per cent were members of the Danish Folk Church, reflecting the special Danish arrangement, where membership is given by child baptism, unless active steps against it are taken. Two per cent ( $N = 11$ ) belonged to a non-Christian religion including 1% Muslims ( $N = 6$ ). In the sample, 69% defined themselves as “a religious person,” 21% as “not a religious person,” and 7% as a “convinced atheist.” The sample had 38% living in the city of Copenhagen. This distribution of denominations is slightly below the general Danish population, but slightly higher than in the Copenhagen urban segment, as expected.

### Measures

The questionnaire comprised eight questions of basic demographics, four questions of experienced health conditions and 29 questions on topics of existential issues, religiosity, and spiritual/religious practices. Some questions were worded identically as in the Danish version of the World Values Surveys (Inglehart, 2000), making tentative comparisons with other studies possible, national as well as international.

The four questions on the patient’s experience of *illness* were: (A) Self-reported health (“All in all, how would you describe your health these days?” Answer categories: Very good, good, fair, poor, very poor); (B) Experienced *severity* of illness (“How do you understand your illness?”—Being less serious, serious, very serious); (C) *Duration* of period with illness (“For how long have you been ill?”—Less than 1 month, 1–3 months, beyond 3 months, beyond 1 year); (D) Experienced essential *change* in illness (“Has your



health condition, due to your own understanding, changed essentially within the last month?"—Changed for the better, unchanged, changed for the worse).

Five questions addressed *existential topics* and the experienced *changes* in these in relation to the current illness: (1) "How often do you think about the meaning and purpose in life?" (Often, sometimes, rarely, never); (2) "In relation to your illness/hospital admission, do you think more of the meaning and purpose of life? (Thinking more, the same, thinking less); (3) "Do you wish to have done things differently in your life?" (Yes, no); (4) Worded and structured as above (item 2), changes in relation to being ill (More, the same, less); (5) "In relation to your illness, do you think you have found new values in life?" (Yes/no).

Ten questions concerned elements of *religiosity*: (6) "Independently of whether you go to church or not, would you say you are" (A religious person/not a religious person/a convinced atheist/don't know); (7) Changes in relation to being ill (As above); (8) "How important is God in your life?" (Scale 1–10); (9) Changes in relation to illness; (10) "Do you believe in life after death?" (Yes/no); (11) Changes in relation to illness; (12) "Do you believe in reincarnation?" (Yes/no); (13) Changes in relation to illness; (14) "Do you find that you get comfort and strength from religion?" (Yes/no); (15) Changes in relation to illness.

Finally, five questions were regarding *religious/spiritual practices*: (16) "Do you ever pray or meditate?" (Yes/no); (17) Change in relation to illness (More, the same, less); (18) Do you sometimes talk with God or a higher being? (Yes/no); (19) "Has your need for attending church changed in connection to your illness?" (More/the same/less); (20) Have you had/needed an existential/religious conversation in relation to your illness? (Yes/no). This last was actually asked as two questions but used in combination in this study.

### Data analysis

The data were handled and analysed by means of SPSS v. 15, using standard procedures of frequencies, Factor analysis, chi-square test, Spearman correlation, and ANOVA.

### Results

The three groups of inpatients, outpatients, and parents to ill children were compared on all involved variables. Few significant differences showed up, and they all disappeared when data were controlled for age (parents were younger than the two other groups).

The distribution of the experienced illness dimensions is shown in Table 1. None of these dimensions showed gender differences, and when the data were split into three age groups, only the duration of illness showed significant age differences, and more patients over 55 years had a duration of illness beyond one year.

In contrast, most of the variables of existential thinking, religiosity, and religious/spiritual practice showed gender differences with women as the more active on nearly all cases. The exceptions were that gender differences were not significant on questions 11 and 13 (changes in belief in afterlife) and question number 3, the only question where men had a higher count (the wish to have done things differently in life, borderline significant). As a tendency, age differences were found in all variables. The youngest age group (<36 years) was the most active in any variable, and age differences on the items 2, 7, 10, 12, 17, and 20 were significantly different, three of these concerning change in attitudes in relation to illness (2, 7, 17). Belief in an afterlife was generally very high in this youngest age group: 67% believed in an afterlife in contrast to 35% in the oldest age

Table 1. Dimensions of experienced illness: percentages.

<i>Self-rated health (N = 459)</i>	
Very good	11
Good	26
Fair	38
Poor	18
Very poor	7
<i>Experienced severity of illness (N = 461)</i>	
Less severe	18
Severe	54
Very severe	28
<i>Duration of period with illness (N = 454)</i>	
<1 month	14
1–3 months	13
>3 months	19
>1 year	53
<i>Experienced essential illness change within the last month (N = 423)</i>	
Health better	26
Health unchanged	42
Health worse	32

group (> 55 years). The younger group was also very high in religious/spiritual practice; 80% of the women and 57% of the men claimed to pray or meditate in this group. For a further analysis of these variables and comparisons with Danish national samples, see Ausker, la Cour, Busch, Nabe-Nielsen, and Mørk Pedersen (2008) and Mørk & Ausker (2007).

A factor analysis was performed, including all the existential, religious, and religion/spirituality variables, but excluding the “change in relation to illness” variables. A component matrix with three factors (Eigenvalue >1) was revealed: one grouping the “high believers,” explaining 41% of the variation and with high associations between nearly all variables. Items 8 and 14 (God’s role and finding comfort in religion) had the highest correlations; the lowest correlations were found in items 3 and 12 (thoughts of doing things different in life and belief in reincarnation). The second factor grouped “believers in reincarnation” (item 12), explaining 10% of the variance, and negative correlations in this group were found on the need for church attendance (19), prayer (16), and finding strength and comfort in religion (14). The third factor grouped the “ruminators,” explaining 10% of variance and with the highest correlation on the wish to have done things differently in life. This was moderately correlated with item 1 and 20 (thinking of meaning of life and having/needing to have an existential/religious conversation in relation to illness), and it was negatively correlated with most variables on religiousness, especially item 6 (faith).

The complex structure of the issues involved in this study calls for understandings and descriptions of patterns in the data rather than a narrower focus on significant results.

In Table 2, the correlations (Spearman’s rho) between the dimensions of illness and the variables on existential issues, religiosity and religious/spiritual practices are shown. (The direction of the correlations in the tables is reversed for more intuitive reading purposes.) The four *dimensions of illness* were all correlated significantly with each other but not very high (0.11–0.14). Item 1 (“How often do you think about the meaning and purpose of life?”) correlated as the only one significantly with all other variables of



Table 2. Correlations between dimensions of illness and existential issues, religiosity, and religious/spiritual practices (Spearman's rho).

	Self-rated health	Severity of illness	Duration of illness	Change of illness
<i>Existential issues</i>				
1. Thinking of meaning and purpose	0.14**	0.18**	0.02	0.06
2. Changes in 1 <sup>a</sup>	0.14**	0.23**	0.07	0.02
3. Wish to have done things differently	0.23**	0.13**	0.03	0.08
4. Changes in 3 <sup>a</sup>	0.00	0.05	-0.09	0.05
5. New life values	0.00	0.12**	0.06	-0.10*
<i>Religiosity</i>				
6. Faith	0.00	0.01	0.03	-0.01
7. Changes in 6 <sup>a</sup>	0.12	0.12*	-0.03	0.03
8. God's role	-0.01	0.00	0.00	0.00
9. Changes in 8 <sup>a</sup>	-0.04	0.10*	-0.01	0.01
10. Life after death	-0.05	0.00	0.02	0.06
11. Changes in 10 <sup>a</sup>	-0.01	0.07	-0.06	0.08
12. Reincarnation	-0.01	-0.02	-0.01	0.10*
13. Changes in 12 <sup>a</sup>	-0.02	0.07	-0.03	0.03
14. Strength and comfort	-0.08	-0.01	-0.07	0.01
15. Changes in 14 <sup>a</sup>	-0.03	0.03 <sup>a</sup>	-0.10*	-0.11*
<i>Religious/spiritual practice</i>				
16. Pray or meditate	0.07	0.03	-0.02	-0.04
17. Changes in 16 <sup>a</sup>	0.15**	0.17**	-0.01	0.04
18. Talk with God	0.02	-0.01	-0.02	-0.07
19. Need for church attendance	0.15**	0.10*	-0.01	0.09
20. Had/needed existential talk	0.16**	0.21**	0.10*	0.07

<sup>a</sup>Changes in relation to current illness (more, the same, less).

\*Correlation is significant at the 0.05 level (two-tailed); \*\*correlation is significant at the 0.01 level (two-tailed).

existential/religious/spiritual content, except items 11 and 13, dealing with experienced illness-related changes in belief in afterlife and reincarnation.

As can be seen in Table 2, correlations for the full sample are not high in any case, and only two patterns seem obvious: the illness dimensions *Self-rated health* and *Experienced severity* correlates with more existential thinking and with religious/spiritual practices.

The dimensions of *duration of illness* and recent *change in course of illness* do not really interact with any existential/religious/practice variable, but most striking seem the three discordant (non-expected) significant correlations (on items 5 and 15), indicating a loss of existential thinking and religiosity with illness duration and when illness turns worse.

A further analysis of the distributions of these two illness dimensions showed two characteristics: (1) the distribution of questions 1–20 on both illness dimensions showed many formed U-formed curves, which challenge the common sense assumption of an ordinal ranking structure of these dimensions of illness (i.e., from less to more; perceiving less duration of illness not as burdensome as longer duration; and changes to the worse as more thought-provoking than changes to the better); and (2) contradictory correlation directions for men and women were found when the sample was divided into gender.

Regarding these issues, Table 3 summarizes additional calculations of three kinds:

- (1) Significance levels are analyzed through Chi<sup>2</sup>-test, not assuming an ordinal structure of the illness dimensions.

Table 3. Gender and relationships between illness dimensions and existential/religious/spiritual variables:  $\chi^2$  significance and direction of Spearman's rho.

	Self-rated health		Severity of illness		Duration of illness		Change of illness	
	Male	Female	Male	Female	Male	Female	Male	Female
<i>Existential issues</i>								
1. Thinking of meaning and purpose			+					
2. Changes in 1 <sup>a</sup>			+	+				
3. Wish to have done things differently	+	+	+					
4. Changes in 3 <sup>a</sup>	(-)	(+)						
5. New life values	(-)	(+)		+				
<i>Religiosity</i>								
6. Faith	(+)	(-)	(+)	(-)			(+)	(-)
7. Changes in 6 <sup>a</sup>	+							
8. God's role <sup>b</sup>	(-)	(+)	(+)	(-)	U-FORM*	U-FORM*	(+)	-*
9. Changes in 8 <sup>a</sup>								
10. Life after death	(+)	(-)	(+)	(-)				
11. Changes in 10 <sup>a</sup>	(+)	(-)	+	(-)				
12. Reincarnation	(+)	(-)	(+)	(-)				
13. Changes in 12 <sup>a</sup>	(+)	(-)	+	(-)				
14. Strength and comfort	(+)	(-)	(+)	-*	U-FORM*			U-FORM*
15. Changes in 14 <sup>a</sup>	(+)	-*	(+)	(-)				-**
<i>Religious/spiritual practice</i>								
16. Pray or meditate			(+)	(-)	U-FORM*		(+)	(-)
17. Changes in 16 <sup>a</sup>	+		+		(+)	(-)	(+)	(-)
18. Talk with God	(+)	(-)	(+)	(-)	(+)	(-)	(+)	-*
19. Need for church attendance								
20. Had/needed existential talk			+	+		U-FORM*		

Notes: +: Concordant correlation (the more ill the more thoughts/practice), -: discordant correlation (the more ill the less thoughts/practice). The non-significant direction of Spearman's rho is shown in parentheses. U-FORM: significant if dimension of illness is calculated as bivariate.

<sup>a</sup>Changes in relation to current illness.

<sup>b</sup>Analysed with ANOVA.

\*Correlation is significant at the 0.05 level (two-tailed); \*\*correlation is significant at the 0.01 level (two-tailed).

- (2) The directions of Spearman correlations (concordant or discordant with the hypothesis of the more illness, the more thoughts) are given in parentheses for the cases where the direction of correlation was *contradictory* between genders.
- (3) U-forms of the distributions are indicated if they showed significance, and U-forms were calculated for significance by compressing the illness dimensions into bi-variate variables (duration of illness: 1–3 months' duration vs. shorter and longer; changes of illness direction: change vs. no change) and run against the existential/religious/practice variables.

As can be seen in Table 3, *Self-rated health* and *Severity of illness* have striking patterns of discordant correlations for the women, significant on items 14 and 15, indicating that strength and comfort from religion diminishes with the severity of the illness conditions. The pattern of discordance for the women is dominating in the religious and spiritual/religious practice domains but not in the existential domain, where the main pattern is of concordance between severity and amount of existential thoughts.

Looking separately at the distributions of the *severity of illness* variable, a group of women rating themselves as very severely ill ( $N=63$ ) are strongly turning away from all existence/religious/practice topics. This group comprises more inpatients than the less ill (as expected), but compared with the same group of severely ill men, who turn more religious and have more practice ( $N$  also 63), it is noteworthy that there are no differences regarding patient-status, age, work/retirement, or length of education. The gender differences in these subgroups are very clear. One such significant gender-difference example: in the group of less severe ill men, 21% believe in life after death, and in the group of very severe ill men, the number has doubled to 42%. For the women, in the group of less severe ill women, 63% believe in life after death, and this number has dropped to 48% in the group of very severe ill women.

Regarding the *Duration of illness*, the U-curve had its peak of existential/religious/spiritual issues at the illness duration of one to three months—counting both the significant results and the tendency in the patterns of the distribution curves of this illness dimension. The men sometimes peaked slightly later, three months to one year. When divided into gender, the variable counts showed nearly the same levels when the duration of illness was less than one month and when the duration of illness was more than one year, indicating the start and end-point of an illness period almost equal regarding existential/religious/spiritual intensity.

The dimension of *Changes of course of illness within the last month* also showed characteristic gender differences, in this case concerning the kind of change that had taken place. The distributions revealed the main pattern of men being more active on the existential/religious/spiritual issues when the illness turns to the worse, while the opposite was the case for women: the women turned existential/religious/spiritual active when the change in illness was for the better.

The patient's *experience of changes* in relation to illness on the existential/religious/spiritual variables, as asked for in the questionnaire in items 2, 4, 7, 9, 11, 13, 15, and 17, were analyzed separately by constructing a "change-score." Items 2 and 4 were added to an "experienced existential change" score; items 7, 9, 11, 13, and 15 were added to a "experienced religiosity change" score; items 16 and 17 were added to a "Experienced spiritual practice change" score. Finally, all scores were added to a "Total score" of experienced change (range 8–24). The correlations of the change scores and the dimensions of illness are listed in Table 4. While the self-rated health shows significant changes in the practice variables, again, the dimension of severity of illness seems most

Table 4. Changes in self-reported existential/religious/practice variables: Spearman's rho correlations.

	Self-rated health			Severity of illness			Duration of illness			Change of illness		
	Full sample	Male	Female	Full sample	Male	Female	Full sample	Male	Female	Full sample	Male	Female
Existential issues	0.03	-0.06	0.08	0.13*	0.10	0.17	-0.05	-0.07	-0.06	0.02	-0.01	0.06
Religiosity	0.08	0.13	-0.01	0.17**	0.18**	0.15*	-0.06	0.00	-0.15	0.01	0.01	0.00
Practice	0.18**	0.30**	0.06	0.19**	0.22**	0.15*	-0.01	0.09	-0.11	0.06	0.18*	-0.04
Total	0.11	0.11	0.01	0.27**	0.27**	0.23*	-0.08	0.00	-0.22*	0.05	0.03	0.09

\*Correlation is significant at the 0.05 level (two-tailed); \*\*correlation is significant at the 0.01 level (two-tailed).

clear following the hypothesis: the more severe illness, the more experience of change, especially for the men. The duration of illness is dominated by non-significant, discordant correlations and the discordant, significant total score correlation for women. U-curves are present for the duration of illness dimension, but not significant in the bivariate analysis, conducted as above. There is no clear pattern in the distribution of the Change of illness-dimension except the one significant finding of men turning more religious/spiritual active when the course of illness has taken a turn for the worse within the last month.

## Discussion

The youngest group of patients (<36 years) were shown to be the most active in regard to every aspect of existential, religious, and spiritual/religious practice issues. At first glance, this finding is not what should be expected in a secular society where religious upbringing is in accordance with the experiences of the Danish hospital priests (Mørk & Ausker, 2007) and with the patterns found in Danish sociology in religion, where the sociological layers of religious growth after years of decline are found among the young ones in the cities (Andersen & Riis, 2002). This finding might be exclusive for a long-term secular society and might not be found in more religious societies. Given the framework of serious illness (and heightened awareness of death) the finding might be taken as an argument for a thesis of a natural limitation of secularization, at least regarding existential issues and belief in life after death, as argued, among others, by Batson and Stocks (2004) and Koole and Van den Berg (2004).

The component matrix of the factor analysis of the questionnaire in use did not reflect the intellectual division of the structure of content in existential, religious, and practice issues. The component matrix instead showed three different types of belief systems; the most dominant (explaining 41% of variance) was the coherent structure of questions differentiating between the “high-believers” and “low-believers” in the data. The intellectual structure of existential, religious, and practice issues instead proved meaningful in relation to the illness dimensions, where clear differences between the categories were found and where the existential and practice categories were the most predictable, and the religious category the most complex.

The illness dimension of *self-rated health* showed concordant correlations between bad health and the areas of existential issues and religious/spiritual practice, while the area of religiosity had an overall tendency to be slightly discordant correlated with bad health. Gender differences were remarkable in this area, with patterns of men showing and reporting more religiosity with worse health, women showing and reporting less religiosity with worse health. Especially the women’s own experiences of change in obtaining comfort and strength from religion dramatically declined with worse health. The patterns of gender differences in the area of religiosity were consistent in most calculations and will be discussed below.

The dimension of *severity of illness* seemed to be the most predictive dimension of illness, revealing the clearest pattern in the expected direction: the worse the illness, the more existential and spiritual/religious practice activity there was, and this was especially the case for men. Again, gender differences with results pointing in opposite directions were a clear pattern, not only on religious matters but also expanding to the practice dimensions of praying and meditating. Women tended to lose faith with severity; men gained faith with severity of illness.

The dimension of *duration of illness* unexpectedly showed no linear correlations to any category of variables, but a typical U-form of the distribution turned up in most distributions (significant in some), indicating a main period of existential/religious/practice intensity of one to three months after the onset of the (serious) illness. Men tended to have such an intensive period a little later than women. After this period of intensity, the thoughts, beliefs, and practices seem to “normalize” to the level of the start of the illness period.

The last dimension of *change in the course of illness* might show the least expected results, although in concordance with the tendencies in the rest of the data. When illness changed for the better, men tended to lose interest in the existential, religious, and practice areas, while women gained (or probably regained) their interest. When the illness changed for the worse, men gained interest, while women lost it, especially concerning the question of obtaining strength and comfort from religion.

The repeatedly marked gender differences are not previously reported in any study, to my knowledge. In empirical studies, we usually find women to be more religiously active than men, and when religion is found to play a protective role, women are found to profit most from that (Krause, Ellison, & Wulff, 1998). In specific studies of health, religion, and coping, we find clear gender differences showing women gaining more health and psychological benefits from religiosity. This also includes previous Danish findings on mortality and church attendance in an elderly sample born in 1914 (Helm, Hays, Flint, Koenig, & Blazer, 2000; Koenig et al., 1999; la Cour, Avlund, & Schultz-Larsen, 2006; McCullough, Hoyt, Larson, Koenig, & Thoresen, 2000; Pargament, 1997).

A possible perspective on these apparently contradictory findings may be that religious coping as a meaning-making strategy might be very closely connected to culture and gender, while the existential and practice activity as meaning-making strategies may seem slightly more universal and robust against cultural differences. An interesting question for future research would be to try to connect gender- or culture-specific religiosity (such as different pictures of God) to specific feelings of support or disappointment in religion during a period of illness or other personal crisis.

### *Clinical perspectives*

For clinical practice in either psychological or pastoral counselling, four aspects of this study may be of relevance:

- (1) When looking at Tables 2–4, differences between the actual findings and the patient’s own experience of change in relation to illness are quite often not the same. The men are, for example, significantly more prone to wish to have done things differently in life with worse self-rated health, but in their own experience, they do not report this to be the case. On other occasions, the patient’s experiences of change seem to overgrow the tendency of the item (examples: women reporting great changes in thinking of meaning and purpose with severe illness, but not showing them (item 2); and men reporting, but not showing great changes regarding faith and prayers: item 7 and 17). In clinical settings, people might be in need of sharing their reflections of existential and religious matters, while in their expressed attitudes, they deny or express disbelief of such issues. This sometimes confusing situation has previously been reported as a clinical experience (Mørk & Ausker, 2007).
- (2) The finding of the younger group as very active in the existential, religious, and practice domains might call for clinical attention to this group in particular. In a secular setting, this group will often have been raised in a non-religious way and may therefore have

special needs regarding development of words and concepts dealing with their changed life conditions, especially if illness is experienced as a life threat. If patients are non-religious, previous clinical studies with non-religious patients have stressed the necessity of time to mutual exchanges of thoughts and natural development of suitable language (McGrath, 2005; McGrath & Clarke, 2003).

- (3) The finding of major gender differences might represent special clinical challenges regarding the women. If a main concern for severely ill women in a secular society is the feeling of insufficiency of the previous worldview or even denial of previous meaning-making dimensions of life, it might call for a goal-oriented clinical approach towards the group. Goals could include special attention to negative religious concerns and religious struggle. If comparable, negative religious coping and religious struggle have previously been set as warning flags for clinical attention due to associations with declined well-being and worse health (Fitchett et al., 2004; Pargament, Koenig, Tarakeshwar, & Hahn, 2001; Pargament, Smith, et al., 1998; Pargament, Zinnbauer, et al., 1998).
- (4) In this study, the time period from one to three months after the onset of illness is found to be probably the most intensive for existential and religious reflections. This could be of clinical relevance when planning psycho-social or pastoral support strategies in hospital settings. Common recommendations for interventions are not usually found or mentioned as a research result in this area, probably due to the individually oriented perspective of pastoral care and existential psychotherapy (Lantz, 2004).

### Limitations

This study represents quantitative investigations of existential, religious, and practice variables in relation to illness in a secular, non-religious culture, a field not yet supported by other studies. Because of this, due to the limited size of the study and due to the methodological limitations, all findings must be reflected with caution.

### Acknowledgements

Nadja Ausker is deeply thanked for collegial cooperation through all phases: preparation, data collection, data entry, and discussions. The questionnaire questions group also included Christian Busch, Lotte Mørk Petersen, and Henning Nabe Nielsen. Thank you very much. Jan Ivanouw is thanked for his statistical advice. The Research Priority Area of the University of Copenhagen: "Religion in the 21st Century" is thanked and appreciated for support and economical funding of the writing phase of this project.

### References

- Andersen, P.B., & Riis, O. (2002). Religionen bliver privat (Religion turns private). In P. Gundelach (Ed.), *Danskernes værdier [Values of the Danes]* (pp. 76–98). Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.
- Ano, G.G., & Vasconcelles, E.B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: a meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology, 61*, 461–480.
- Ausker, N., la Cour, P., Busch, C., Nabe-Nielsen, H., & Mørk Pedersen, L. (2008). Danske hospitalspatienter intensiverer eksistentielle tanker og religiøst liv (in Danish). (Existential thoughts and religious life of Danish hospital patients). *Ugeskrift for Læger* [in press].



- Batson, C.D., & Stocks, E.L. (2004). Religion: Its core psychological functions. In J. Greenberg, S.L. Koole, & T. Pyszczynski (Eds.), *Handbook of experimental existential psychology* (pp. 141–155). New York: Guilford.
- Bryman, B. (2004). *Social research methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferraro, K.F., & Kelley-Moore, J.A. (2000). Religious consolation among men and women: do health problems spur seeking? *Journal for the Scientific Study of Religion*, *39*, 220–234.
- Fitchett, G., Murphy, P.E., Kim, J., Gibbons, J.L., Cameron, J.R., & Davis, J.A. (2004). Religious struggle: prevalence, correlates and mental health risks in diabetic, congestive heart failure, and oncology patients. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, *34*, 179–196.
- Greenberg, J., Pyszczynski, T., Solomon, S., Rosenblatt, A., Veeder, M., & Kirkland, S. et al. (1990). Evidence for terror management theory II: The effects of mortality salience on reactions to those who threaten or bolster the cultural worldview. *Journal of Personality and Social Psychology*, *58*, 308–318.
- Gustavsson, G., & Petterson, T.E. (2000). *Folkkyrkor och religiös pluralism—den nordiska religiösa modellen* (in Swedish) [*The folk church and religious pluralism—the Nordic religious model*]. Stockholm: Verbum.
- Helm, H.M., Hays, J.C., Flint, E.P., Koenig, H.G., & Blazer, D.G. (2000). Does private religious activity prolong survival? A six-year follow-up study of 3,851 older adults. *Journal of Gerontology*, *55A*, 400–405.
- Inglehart, R. World Values Surveys and European Values Surveys, 1981–1984, 1990–1993, and 1995–1997. [ICPSR version. Ann Arbor]. 2000. Institute for Social Research, 2000. Ann Arbor, Inter-University Consortium for Political and Social Research. [www.worldvaluessurvey.com](http://www.worldvaluessurvey.com).
- Jacobsen, C.J., Luckhaupt, S.E., DeLaney, S., & Tsevat, J. (2006). Religio-biography, coping, and meaning-making among persons with HIV/AIDS. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *45*, 39–56.
- Koenig, H.G., Hays, J.C., Larson, D.B., George, L.K., Cohen, H.J., & McCullough, M.E. et al. (1999). Does religious attendance prolong survival? A six-year follow-up study of 3,968 older adults. *Journals of Gerontology Series A: Biological and Medical Science*, *54*, M370–M376.
- Koenig, H.G., Pargament, K., & Nielsen, J. (1998). Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults. *Journal of Nervous and Mental Disease*, *186*, 529–535.
- Koole, S.L., & Van den Berg, A.E. (2004). Paradise lost and reclaimed: an existential motives analysis of human–nature relations. In J. Greenberg, S.L. Koole, & T. Pyszczynski (Eds.), *Handbook of experimental existential psychology* (pp. 86–103). New York: Guilford.
- Krause, N., Ellison, C.G., & Wulff, K.M. (1998). Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: findings from a national sample of Presbyterians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *37*, 725–741.
- la Cour, P. (2005). Danskernes Gud i krise (in Danish) [God of the Danes during crisis]. In M. Højsgaard Thomsen, & H. Raun Iversen (Eds.), *Gudstro i Danmark* (pp. 59–82). København: Anis.
- la Cour, P., Avlund, K., & Schultz-Larsen, K. (2006). Religion and survival in a secular region. A twenty year follow-up of 734 Danish adults born in 1914. *Social Science and Medicine*, *62*, 157–164.
- Lantz, J. (2004). Research and evaluation issues in existential psychotherapy. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, *34*, 331–340.
- McCaffrey, A.M., Eisenberg, D.M., Legedza, A.T., Davis, R.B., & Phillips, R.S. (2004). Prayer for health concerns: results of a national survey on prevalence and patterns of use. *Archives of Internal Medicine*, *164*, 858–862.
- McCullough, M.E., Hoyt, W.T., Larson, D.B., Koenig, H.G., & Thoresen, C. (2000). Religious involvement and mortality: a meta-analytic review. *Health Psychology*, *19*, 211–222.
- McGrath, P. (2005). Developing a language for nonreligious spirituality in relation to serious illness through research: preliminary findings. *Health Communications*, *18*, 217–235.
- McGrath, P., & Clarke, H. (2003). Creating the space for spiritual talk: insights from survivors of haematological malignancies. *Australian Health Review*, *26*, 116–132.



- Mørk, L., & Ausker, N. (2007). Trosfaktoren—hvad siger patienterne? (in Danish) (The faith factor—what do the patients say?). *Tidskrift for sjalesorg*, 27(2), 126–139.
- Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York, London: The Guilford Press.
- Pargament, K.I., Koenig, H.G., Tarakeshwar, N., & Hahn, J. (2001). Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients. A 2-year longitudinal study. *Archives of Internal Medicine*, 161, 1881–1885.
- Pargament, K.I., Smith, B.W., Koenig, H.G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 710–724.
- Pargament, K., Zinnbauer, B.J., Scott, A.B., Butter, E.M., Zerowin, J., & Stanik, P. (1998). Red flags and religious coping: Identifying some religious warning signs among people in crisis. *Journal of Clinical Psychology*, 54, 77–89.
- Patient-administrative system, Rigshospitalet. 2 April 2006. Data File.
- Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (2004). The cultural animal: twenty years of terror management theory and research. In J. Greenberg, S.L. Koole, & T. Pyszczynski (Eds.), *Handbook of experimental existential psychology* (pp. 13–24). New York: The Guilford Press.
- Statistics Denmark (2007). Mean age for the Danish population. Available online at: <http://www.dst.dk/Vejviser/Portal/Befolkning/FAQ.aspx> (accessed 22 August 2007).

## Danske resumeer af de enkelte, indgåede arbejder (som præsenteret i arbejderne selv).

1. **”På frugterne skal I kende det – ikke på rødderne”.** Kort om religionspsykologiens historie. Psyke og Logos nr 2, 2007, s 649-674

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

2. **Jagten efter punkt nul, hvorfra verden kan beskrives. Om god og dårlig psykologisk videnskab med eksempler fra religionspsykologien.** Psyke og Logos nr 1, 2008, s191-213

Artiklens udgangspunkt er den klassiske skelnen mellem videnskabelige data og videnskabelig tolkning. Der fremlægges og diskuteres tre psykologisk-videnskabelige forsøg på besvarelse af forholdet mellem de utolkede data og de værdibærende tolkninger:

Forsøget på at definere og operere med en videnskab, der alene består af objektive forhold. Dette forsøg findes ofte at resultere i en reduktionistisk, ufuldstændig forståelse af psykologiske forhold eller i beskrivelse af en kunstig, eksperimentelt fremstillet virkelighed.

Forsøget på at fremstille neutrale, værdifri beskrivelser som videnskabelige grunddata. Dette forsøg findes ofte at gå hånd i hånd med blindhed overfor eget ståsted, egen relativisme og eget værdigrundlag.

Forsøget på at videnskabeliggøre selve det meningsbærende element, bevidstheden. Dette forsøg findes ofte at indeholde den erkendelsesmæssige udfordring, at de vigtigste og mest bærende elementer i det levede psykiske liv måske er helt uden for videnskabelig erkendelse.

Det konkluderes, at god psykologisk videnskab ikke er kendetegnet ved et bestemt ståsted, men ved den bevidste omgang med eget ståsted og værdigrundlag. Ideelt må refleksioner over forholdet mellem data og tolkning altid være en del af den gode videnskabelighed.

3. **Malum exclusum - malum inclusum. To væsensforskellige forhold til det onde.** Psyke og Logos, 2003, 24, 48-71

Forholdet til det onde synes at konstituere to væsensforskellige tolkninger af tilværelsen, der modstilles i denne artikel. Tolkningerne beskrives i tre brydningsfelter: 1. eksistentielt/religiøst ved modstillingen “gnostocisme/orthodoksi”, 2. personlighedspsykologisk ved modstillingen af William James’ typologi “eenfødt/tvefødt” og 3. socialpsykologisk ved modstilling af “new age/folkekirke”. Herudfra tegnes to grupper af sammenhængende karakteristika i tilværelsestolkningerne. Det foreslås, at de to grupper benævnes *malum exclusum* og *malum inclusum* som udtryk for menneskelig stræben, der henholdvis søger at ekskludere eller inkludere det onde i den basale forståelse af tilværelsen.

4. **Religion og attachment: En kritisk oversigt over teorier og empiriske fund.** Psyke og Logos, 2003, 24, 759-77

Nutidig psykologisk forskning har set religion i lyset af attachmentprocesser. Især har forskerne L.A. Kirkpatrick og Pehr Granqvist stået for den teoretiske udvikling og den empiriske underbygning af feltet. I denne artikel gennemgås deres centrale arbejder i kronologisk orden og med en kritisk vinkel - særligt

omkring teoriernes empiriske grundlag. Ti afsluttende refleksioner i området perspektiverer såvel overfortolkninger som konstruktive anvendelser af religiøsitet anskuet som attachment.

5. **Konversion psykologisk set - klassisk og moderne - og klassisk igen.** Kapitel i *Dansk Konversionsforskning*. Redaktion: Mogens Mogensen og John Damsager. Forlaget Univers 2007, s 194 - 224

Konversion var et hovedemne for de første psykologer, der bidrog med det "klassiske" syn på konversion, forstået som en pludselig ændring af stor betydning for den enkelte. Denne forståelse varede indtil 1960'erne, slutter med psychoanalytisk, reductionistisk perspektiver. I løbet af 1980'erne blev den klassiske opfattelse udfordret af socialpsykologiske opfattelser, der forstod konversion som en godartet samspil mellem den enkelte og forskellige sociale grupper. De gavnlige virkninger for den enkelte blev understreget. Siden 2000 har socialpsykologerne været optaget af nye forståelser, hvor religion bliver opfattet som et generelt menings-system. Konversion forstået som et specifikt religiøst fænomen synes at opløses. Imidlertid er den klassiske opfattelse nu igen repræsenteret ved attachment-teori, der finder, at usikker følelsesmæssig tilknytning til forældrene er basalt for konversion. Der advokeres konkluderende for en videnskabelig fornyelse af feltet, centreret om det ekstraordinære i konversionsoplevelserne (mystik).

6. **Religiøs modenhed set i forhold til tid og sundhed.** Psyke og Logos, 2005, 26, 523-542

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

Denne artikel gennemgår centrale dele af de sidste 100 års religionspsykologiske teorier og empiriske fund med henblik på en nærmere bestemmelse af, hvordan religiøs modenhed her er blevet forstået. Det er kendetegnende, at der i al teori og empiri kan genfindes ideer om mere og mindre moden religiøsitet. I forhold til kriterierne sundhed og udvikling er religiøs modenhed på basis af den fremlagte teori og empiri karakteriseret ved: a) tro på religiøs symbolik frem for tro på religiøse konkrete (forbundet med den mentale sundhed) samt b) tro, der inkluderer muligheden for en transcendent struktur i verden (forbundet med den psykologiske tidsfølge).

7. **Religion and survival in a secular region. A twenty year follow-up of 734 Danish adults born in 1914.** Peter la Cour, Kirsten Avlund og Kirsten Schultz Larsen. Social Science and Medicine 2006, 62, 1, 157-164

Formålet med undersøgelsen var at analysere associationer mellem religiøsitet og mortalitet i et sekulært samfund. Der indgik 734 danske, hjemmeboende ældre, alle i alderen 70, da de primære data blev indsamlet. Sekundære data bestod af en 20-års opfølgning af den vitale status eller nøjagtige alder for død.

Undersøgelsen blev udformet således, at den var sammenlignelig med undersøgelser foretaget i mere religiøse lande (USA) med henblik på at kunne sammenligne resultaterne. Tre religions-variable blev undersøgt i forhold til overlevelsen: vigtigheden af religiøst tilhørsforhold, kirkegangs-frekvens og frekvens af lytning til religion i medier (radio, fjernsyn). Den relative risiko for død blev kontrolleret i modeller, der kontrollerede for køn, uddannelse, fysisk og mentalt helbred, sociale relationer, det at give eller at modtage hjælp og sundhedsadfærd. Resultaterne viste signifikant og positive associationer mellem vigtigheden af religiøst tilhørsforhold og overlevelse (relativ risiko for at dø (Relative hazard, RH) = ,70; 95% CI ,58 -. 85) mellem kirkegangs-frekvens og overlevelse (RH = 73; 95% CI ,64 -. 87). Den relative risiko faldt, når der

blev kontrolleret for medvariable og beholdt kun signifikans omkring kirkegangsfrekvensen. Næsten alle signifikante effekter blev observeret hos kvinder, men ikke hos mænd. Effekten i det fulde sample er mindre end i mere religiøse miljøer i USA. Selv om den positive relative risiko kan sammenlignes med andre undersøgelser, er de medierende variable og kausale veje ulig i dette sekulære sample. Det at modtagelse og især at give hjælp til andre er foreslået som nye, forklarende variable.

8. **Danskernes Gud i krise.** Kapitel i bogen *Gudstro i Danmark*. Redaktører: Morten Højgaard og Hans Raun Iversen. Forlaget Anis. 2005

Kapitlet falder i to dele. I første del introduceres den psykologiske tænkning omkring religiøs coping, og de hidtidige forskningsresultater fremlægges. Disse resultater stammer næsten udelukkende fra USA, hvad der reflekteres kritisk over.

I den anden del forsøges indsigterne fra copingforskningen overført på den danske religiøsitetens egenart, der er belyst via nyere surveys. Det analyseres og diskuteres, hvilke styrker og svagheder den særegne danske religiøsitet kan have under sygdom og krise. Det konkluderes, at danskerne i høj grad er forskånede for de destruktive mønstre, som negativ religiøs coping kan give de syge og lidende, mens danskerne omvendt heller ikke synes at kunne drage meget fordel af de konstruktive mønstre, som positiv religiøs coping er fundet at kunne bidrage med.

9. **Danske patienter intensiverer eksistentielle tanker og religiøst liv** Nadja Ausker, Peter la Cour, Christian Busch, Henning Nabe Nielsen, Lotte Petersen. Ugeskrift for Læger 2008, 170/21 s. 1828-33

Introduktion: Formålet med denne undersøgelse er at belyse, i hvor høj grad danske patienter har religiøse og eksistentielle tanker, og om disse intensiveres under deres sygdom/hospitalsindlæggelse. Ligeledes ønsker vi at belyse, i hvilken grad patienterne har forøget religiøs praksis under deres sygdom og hospitalsindlæggelse. Materiale og metoder: I undersøgelsen indgik 480 patientbesvarede spørgeskemaer om patienternes tanker om helbred, tro og religiøsitet. Spørgsmål om patienternes oplevelse af eksistentielle og religiøse forandringer, aktiviteter og behov fremlægges og analyseres selvstændigt.

Resultater: Patienterne angiver at tænke mere på mening og formål i livet og at være mere religiøst aktive i forbindelse med deres sygdom/hospitalsindlæggelse end ellers. Det er oftest kvinder og patienter under 36 år, der oplever forandringer i tro og religiøs adfærd.

Konklusion: Undersøgelsen viser, at danskere under sygdom intensiverer deres eksistentielle og religiøse tanker og bliver mere religiøst aktive.

10. **Existential and religious issues when admitted to hospital in a secular society: Patterns of change.** Mental Health, Religion & Culture 2008, vol 11, s 769-782

Undersøgelsen ser på sammenhængen mellem fire dimensioner af sundhed og en række eksistentielle, religiøse og spirituel/religiøs praksis variable i et stik-prøvesample med spørgeskemadata fra 480 danske hospitalspatienter. De fire dimensioner af sygdom var: selvvurderet sundhed, sværhedsgrad af sygdom, sygdommens varighed og nylige ændringer i sygdommen. Resultaterne viste den yngste aldersgruppe (< 36 år) som den mest aktive på alle eksistens/religion/praksis variable. Små overordnede korrelationer fandtes mellem sygdomsdimensionerne og de eksistentielle/religiøse/praksis variable, men korrelationerne dækkede over underliggende langt mere komplekse mønstre. Dimensionen om sværhedsgraden af sygdom viste de mest konsekvente resultater i den forventede retning: at jo værre sygdom, jo mere eksistential/-religiøs/praksis aktivitet, men der blev fundet meget forskellige mønstre for mænd og kvinder. Mænd lå

generelt lavt på eksistens/religion/praksis-spørgsmålene, når sygdommen ikke var alvorlig, mens niveauerne var forhøjet, når sygdommen var vurderet som værre. Det modsatte var tilfældet for kvinderne, der havde samlet set højere niveauer, når sygdommen ikke var alvorlig, men uventet havde mindre interesse og aktivitet, når sygdommen var værre, især hvad angår den religiøse tro. Når sygdom vendte sig til det bedre, havde kvinderne atter religiøs tro. Sygdomsvarighed mellem 1-3 måneder viste sig at være den mest følsomme periode for de eksistentielle/religiøse/praksis variable, der spurgtes til. Patienternes egne oplevelser af ændringer omkring det eksistentielle/religiøse/praksis og de faktiske målte ændre mønster fulgte ikke altid hinanden. Resultaterne kan bidrage til kliniske overvejelser og til planlægning i sundhedsvæsenet i sekulære samfund som i Skandinavien.

## English abstracts of the included papers (as presented in the papers themselves)

1. **»By the fruits you shall know it – not by the roots«. Short on the history of psychology of religion.** Psyke og Logos nr 1, 2008, s191-213

The article is a brief introduction to the history of the psychology of religion, divided into the history in USA, in Europe, and specifically in Denmark.

2. **Chasing the point zero, from where the world can be described: On good and bad psychological science – with examples drawn from the psychology of religion.** Psyke og Logos nr 1, 2008, s191-213

Point of departure is the classical distinction between scientific data and scientific interpretation. Three psychological scientific approaches towards the relation between non-interpreted data and value born interpretations are presented and discussed:

The attempt to define and operate with a science consisting of only objective entities. This attempt is often found to result in a reductionistic, incomplete understanding of psychological issues or in a description of an artificial, experimental produced reality.

The attempt to produce neutral, value-free descriptions as scientific basic data. This attempt is often found to join blindness towards own point of view, own relativism and own basis of value.

The attempt to make science of the meaning making element itself: the consciousness. This attempt is often found to indicate the challenge to the theory of knowledge that the most important and constituting elements of psychic life may be completely out of reach for scientific epistemology.

It is concluded that good psychological science are characterized not by a certain viewpoint, but by the conscious handling of its own viewpoint and basis of value. Ideally, reflections on the relationship between data and interpretation are always a part of good science.

3. **MALUM EXCLUSUM - MALUM INCLUSUM. Two essentially different relationships to evil.** Psyke og Logos, 2003, 24, 48-71

The relationship to evil seems to constitute two essentially different interpretations of life which are opposed in this study. The interpretations are described by opposing essential concepts in three different fields: 1. "gnosticism/orthodoxy" in the existential/religious field; 2. William James' typology "once-born/twice-born," in the personality psychology field; and 3. "New Age/Danish Lutheran Church" in the social psychology field. Two groups of associated characteristics are identified in these fields; they may be designated *malum exclusum* and *malum inclusum* and refer to two different kinds of human striving. One trying to exclude evil from, the other trying to include evil in the basic understanding of life.

4. **Religion and attachment: A critical review of theory and empiric findings.** Psyke og Logos, 2003, 24, 759-77

Contemporary psychological research has viewed religion in the light of attachment processes. Researchers L.A. Kirkpatrick and Pehr Granqvist have especially contributed to the theoretical development and its empirical support. Their most important works are chronologically presented in this paper, with a critical view

especially concerning the empirical support for the theories. Ten reflections are offered as conclusion, dealing with overinterpretations as well as constructive applications of religion viewed as attachment

- 5. Conversion, the psychological perspective: Classic and new – and classic again.** Chapter in *Dansk Konversionsforskning*. Editors: Mogens Mogensen og John Damsager. Forlaget Univers 2007, s 194 – 224

Conversion was a major psychological issue for the first psychologists, and they contributed with the “classic” view of conversion understood as a sudden change of great importance for the individual. This understanding lasted until the 1960s, ending with psychoanalytic, reductionistic perspectives. During the 1980s the classic view was challenged by the social psychologists attitudes of conversion understood as a benign interaction between the individual and different social groups. The beneficial effects on the individual were underlined. After 2000 the social psychologist view have concentrated on new concepts of religion as a general meaning system and conversion understood as changes in any meaning system. Conversion understood as a specific phenomenon seems to dissolve. However, the classic view on conversion is now strongly represented by attachment theory, claiming paternal emotional insecurity as the basic in conversion. An academic turn towards a renewed interest in exceptional, conversion experiences (mystical experience) is recommended.

- 6. Religious maturity – seen in relation to time and health.** *Psyke og Logos*, 2005, 26, 523-542

Religious maturity is often considered as a completely normative and religiously relativistic concept, but its identification may be approached by juxtaposing it with religious independent factors such as (mental) health and a psychological timeline (development).

With the purpose of identifying how religious maturity has been understood, this article reviews central theories and empirical findings of psychology of religion during the last century. It is a characteristic that ideas of more or less mature religiousness can be traced in all theories and empirical work.

In relation to the criteria of health and development and on the basis of the presented theories and empiric work presented, religious maturity may be conceptualized as a) faith in religious symbols rather than literal religious beliefs (associated with mental health) and b) faith which includes the possibility of a transcendent structure in the world (associated with psychological timeline).

- 7. Religion and survival in a secular region. A twenty year follow-up of 734 Danish adults born in 1914"** Peter la Cour, Kirsten Avlund og Kirsten Schultz Larsen. *Social Science and Medicine* 2006, 62, 1, 157-164

The aim of the study was to analyse associations of religiosity and mortality in a secular region. The sample consisted of 734 Danish, community dwelling elderly persons, living in a secular culture, and all aged 70 when primary data were collected. Secondary data consisted of a 20 year follow-up on vital status or exact age of death. The study was designed to be highly comparable to studies conducted in more religious environments in order to compare results. Three variables of religion were investigated in relation to survival: importance of affiliation, church attendance and listening to religious media. Relative hazards (RH) of dying were controlled in models including gender, education, medical and mental health, social relations, help given and received, and health behaviour. The results showed significant and positive associations between claiming religious affiliation important and survival (relative hazard of dying RH = .70; 95% CI .58–.85) and church attendance and survival (RH .73; 95% CI .64–.87). Results decreased and only stayed

significant regarding church attendance when controlled for covariates. Nearly all significant effects were seen in women, but not in men. The effect size of the full sample is less than in more religious environments in United States samples. Although the positive overall RHs are comparable to those of other studies, the mediating variables and pathways of effects seem dissimilar in this sample from a secular environment. Receiving and especially giving help to others are suggested as variables of explanatory value.

**8. God of the Danes during crisis** Chapter in: *Gudstro i Danmark*. Editors: Morten Højgaard og Hans Raun Iversen. Forlaget Anis. 2005

The chapter is in two parts. The first part introduces the psychological thinking on religious coping, and research results up to now are presented. These results almost exclusively come from the United States, which reflected in a critical manner.

In the second part the insights from the coping research are transferred to the specific Danish religiosity, which is presented by recent surveys. The strengths and weaknesses of the unique Danish religiosity during illness or crisis are analyzed and discussed. It is concluded that the Danes to a great degree might be spared for the destructive patterns that negative religious coping are found to give some sick and suffering persons. On the other side, the Danes might not either be able to derive much benefit from the constructive patterns that positive religious coping are found give many in times of trouble.

**9. Existential thoughts and religious life of Danish patients.** *Ugeskrift for Læger* 2008;170(21):1828-1833

Introduction: The purpose of this investigation is to determine whether Danish patients have existential and religious thoughts and if these thoughts are intensified by illness and hospital admittance. Furthermore, we wish to investigate if patients have a higher degree of religious practice during illness and hospital admittance.

Materials and methods: 480 patient-handled questionnaires containing questions on patients' thoughts about health, beliefs, and religion. Questions on the patients' experience of changes, activities and needs are analysed separately.

Results: Patients themselves more often think about the meaning and purpose of life, and have increased religious activities. The largest changes are seen in women and in the patients under 36 years.

Conclusion: Danish patients intensify their thoughts about the purpose of life, beliefs, life and death, and become more religious during illness.

**10. Existential and religious issues when admitted to hospital in a secular society: Patterns of change.** *Mental Health, Religion & Culture* 2008, vol 11, s 769-782

Situated in a secular culture, this study examined the relationship between four dimensions of health and a number of existential, religious, and spiritual/religious practice variables in questionnaires sampled from 480 Danish hospital patients. Illness dimensions were: self-rated health, severity of illness, illness duration, and recent changes in illness. The results indicated the youngest age group (< 36 years) to be the most active on all existence/religious/practice variables. Small overall correlations were found between the illness dimensions and existential/religious/practice variables, but results had underlying complex patterns. The dimension of severity of illness showed the most consistent results in the expected direction: the worse the illness, the more existential/religious/practice activity, but very different patterns were found for men and women. Men generally had low levels of existential/religious/practice issues, when illness was not severe,



but levels heightened when illness turned worse. The opposite was the case for women who had overall higher levels, when illness was not severe, but unexpectedly lost interest and activity when the illness grew worse, especially regarding the religious faith variables. When illness turned to the better, women (re)gained religious faith. The illness duration of 1–3 months showed to be the most sensitive period for the existential/religious/practice variables involved. The patients' experience of change in existential/religious/practice issues and the actual measured change pattern did not always follow each other. The findings might contribute to clinical reflection and planning in health care settings in secular societies like in Scandinavia.