

Religionspsykologi

— en ämnespresentation

AV JOHAN UNGER

När man sysslar med religionspsykologi bör man först och främst ha något så när klara begrepp om vad psykologi respektive religion är. Att definiera religion har visat sig vara svårt.¹ Detta kan inte förvåna då en definition är beroende av dess syften och syftena med en religionsdefinition har varit många. Vårt syfte är här att definiera religion så, att det blir fruktbart för psykologiskt studium. Låt oss därför börja med att definiera psykologi. Definitionen hämtar jag från en mycket läst och teoretiskt medveten psykolog, professor K. B. Madsen på lärarhögskolan i Köpenhamn: ”psykologi är vetenskapen om beteendet och de beteendebetingande centrala processerna”.² Följande tillägg skulle jag dock vilja göra: ”och processbetingande stimuli”. Formelartat kan vi uttrycka oss S—H—R. S står för processbetingande stimuli, H för beteendebetingande centrala processer (hjärnprocesser) och R för response-beteende.

Religionspsykologin skulle således bli vetenskapen om det religiösa beteendet, de beteendebetingande centrala processerna och de processbetingande stimuli.

En religionsdefinition för vårt syfte bör således innehålla och omfatta både S-variabler, H-variabler och R-variabler.

Vilka är då de religiösa R-variablerna? Beteenden i betydelsen av handlingar har vi i rit, bön och moral. Beteenden i betydelsen av språkliga yttranden är den religiösa tron och den religiösa erfarenheten. Tillsvidare kan vi väl anta att dessa senare är uttryck för centrala processer, dvs. är H-variabler. Beteendet är inte bara en funktion av H-variablerna utan också av S-variablerna. Formelartat uttryck $R = F(S, H)$.³ Beteen-

det är en funktion av stimulusfaktorer och personlighetsfaktorer. Men vilka är då stimulusfaktorerna? Blir vi osäkra när vi skall avgränsa de religiösa beteendena och medvetenhetsfenomenen, då är detta intet i jämförelse med de religiösa stimulusfaktorerna. På detta stadium får vi nöja oss med att namnge dem som religiösa stimuli och/eller en religiös situation. Min — inte närmare vetenskapligt underbyggda — uppfattning är att nästan alla situationer kan verka processbetingande om vissa andra betingelser är uppfyllda. Men det är en empirisk fråga och det är rimligt att utgå från att vissa stimuli-situationer ändå är mer religiöst signifikanta än andra.

Religionsdefinitionen kan vi således sammanfatta så här: religion är ur psykologisk synpunkt en interaktion mellan vissa stimuli/situationer, gudstro och gudserfarenhet samt rit, moral och bön. Givetvis är jag medveten om att definitionen inte är helt bra, men jag anser ändå att den är tillräckligt användbar för det religionspsykologiska studiet i allmänhet. Vad beträffar gudstrons centrala plats och buddhismen hänvisar jag till Geo Widengrens Religionens värld.⁴

Definitionen ger utrymme för att studera religionen både ur strukturell och funktio-

¹ Se exempelvis H. Ringgren, Religionens form och funktion. Lund 1970, s. 9. Eller mera utförligt P. Block, Kompendium i teori- och metodfrågor kring dagens religiösa uttrycksmedel, häfte II, Lund 1952.

² K. B. Madsen, Allmän psykologi, Stockholm 1971, s. 14.

³ S. Fhanér, Psykologisk testning, Lund 1970, s. 9.

⁴ G. Widengren, Religionens värld, Stockholm 1971, s. 8.

nell synpunkt. Man kan exempelvis studera det rituella beteendet genom att beskriva det för sig, men man kan också sätta det i samband med andra variabler — religiösa eller icke-religiösa. Målet för det religionspsykologiska studiet bör vara att beskriva alla religiösa variabler och sätta dessa i samband med varandra och alla andra relevanta variabler. Låt oss nu från denna allmänna målskrivning bryta ned det religionspsykologiska studiet i fem olika studieområden.

1. Det religiösa livet ur psykologisk synpunkt

Ett delmål för religionspsykologin är att beskriva det religiösa livet. För detta ändamål måste man samla in data. Datainsamlandet hör till religionspsykologins empiriska sida. Men innan man börjar samla data måste man ha uppställt ett problem för sig, som man vill ha löst eller kanske snarare hyfsat. Problemformuleringen har oftast sin utgångspunkt i ett begreppssystem. Så är forskningen ett samspel mellan fenomen, problem och system. ”Den psykologiske forskaren börjar med ett begreppssystem av något slag, om också vagt och illa formulerat, och slutar med ett begreppssystem som är klarare och bättre formulerat.”⁵ Vad är det då religionspsykologin kan ge oss klara begrepp om? Vår religionsdefinition vägleder oss enligt följande:

A. Den religiösa erfarenheten. Vi önskar ha den religiösa erfarenheten beskriven och förklarad. Grundproblem kan vara: vad menas med religiös erfarenhet? Vilka former av religiös erfarenhet finns? Vilka är den religiösa erfarenhetens betingelser och konsekvenser? Vi kan också undersöka specifika fenomen som mystik och profetism. — Men varifrån hämtar vi vårt begreppssystem? Från tidigare forskning i ämnet förhoppningsvis. Sedan skall vi väl också kunna åstadkomma något själva. En viktig hjälp har vi i psykologin i övrigt. När det gäller den religiösa erfarenheten torde vi med fördel kunna vända oss till den kognitiva psykologin, särskilt till perceptionspsy-

kologin. ”Den religiösa erfarenheten” är ett oklart begrepp och tycks enligt min bedömning av litteraturen och det vanliga språkbruket omfatta både upplevelser som kan tolkas i begrepp från perceptionspsykologin och upplevelser som kan tolkas i begrepp från motivationspsykologin. Det är därför nödvändigt med ett studium av dessa discipliner inom allmänpsykologin.

B. Den religiösa tron. Även detta begrepp är oklart. Oftast tycks begreppet omfatta dels religiösa föreställningar och andra kognitiva referenssystem dels denna kognitiva strukturs relation till andra strukturer som exempelvis den emotiva. Här kommer hjälpen från förutom den kognitiva psykologin och motivationspsykologin — även från attitydforskningen och personlighetspsykologin.

Den religiösa erfarenheten och tron är medvetenhetsfenomen och som sådana uttryck för centrala processer. Dessa fenomen är intressanta i sig, men de är också intressanta därför att de betingar beteendet.

C. Rit, moral och bön. Intresset fokuseras här till det faktiska handlandet vilket relativt lätt kan observeras och beskrivas. Religionssociologerna har här hjälpt till och samlat in och behandlat data. Men deras synpunkt är en annan än vår, de studerar ju det religiösa beteendet som socialt beteende och korrelerar det med sociala variabler. Psykologernas intresse är att korrelera beteendet till variabler som tro, erfarenhet, andra individvariabler och situationsvariabler.

Religionspsykologins första uppgift måste vara att beskriva och förklara det religiösa livet med psykologiska begreppssystem. När vi har en hjälplig beskrivning av det religiösa livet kan vi korrelera detta med andra variabler.

2. Det religiösa livets utveckling

Hur det religiösa livet uppstår och utvecklas kan man studera på flera olika sätt.

⁵ R. Hyman, Den psykologiska forskningsprocessen, Stockholm 1969, s. 10.

A. Barn, ungdom, vuxenliv och ålderdom. Här studeras hur det religiösa livet uppstår och förändras genom hela livscykeln. Exempel på problem: Vilka religiösa erfarenheter, vilken religiös tro, vilket rituellt beteende och vilken moral finner vi hos barn, ungdomar, vuxna, gamla och hur är de korrelerade till varandra och andra relevanta variabler? Hjälp får vi här av utvecklingspsykologin, inlärningspsykologin och socialpsykologin.

B. Avgörelse, conversion och omvändelse. Dessa utgör tre intressanta religiösa förändringar. Med avgörelse menas att en individ som står i en religiös tradition personligen tillägnar sig den. Med omvändelse menas att en individ som står utanför en tradition tillägnar sig den eller hur en individ som står i en tradition lämnar den, ibland kallad kontraomvändelse. Med conversion avses en individs övergång från en tradition till en annan.

C. Otrons psykologi. Det som med ett enkelt men olyckligt ord kallas för otrons eller ateismens psykologi handlar om de psykologiska betingelserna för att vissa men inte andra individer tar avstånd från den religiösa traditionen.

3. Det religiösa livet hos personligheten

Inom detta område arbetar man med att korrelera det religiösa livets olika variabler med personlighetsvariabler.

A. Allmänt om religion och personlighet. Ett särskilt intresse riktas här mot religions typer och personlighetstyper och deras korrelation. Man undersöker således sambandet mellan olika fromhetstyper och olika typer av personlighetsorganisation. Viktiga frågor är exempelvis: vad är de personlighetspsykologiska förutsättningarna för religiösa upplevelser, religiös tro, rit och moral? Vilken struktur och funktion har religionen i olika personlighetstypers liv? Är religiösa upplevelser korrelerade till vissa personlighetsegenskaper? Är den religiösa tron olika beroende på vilka personlighetsegenskaper

individerna har? Är bönen vanligare hos individer med vissa personlighetsegenskaper? Har det moraliska beteendet samband med speciella personlighetsegenskaper? Hur integrerar individen de olika religiösa variablerna med varandra och med andra variabler?

B. Religiösa personligheter. Här studerar man inte religion och personlighet i allmänhet utan religionen hos enskilda personer. De s.k. stora religiösa personligheterna står här i uppmärksamhetens centrum, men naturligtvis också andra. Det är aspekten som är det avgörande: religionen hos en speciell individ vare sig han har ansetts stor eller inte. Med det är klart att de s.k. stora religiösa gestalterna särskilt fångar intresset. Religiositet är ju en variabel som kan anta olika värden. Det är då naturligt att en forskare är intresserad av dem som har höga värden. Fenomenet blir ju där speciellt sammansatt.

Tyvärr finns det än så länge endast några få moderna psykologiska studier av religiösa personligheter. Inom detta arbetsområde tillstöter särskilt tydligt de metodiska problem som är förknippade med historiskt material och personliga dokument, men de finns givetvis även inom andra arbetsfält. Även om inte datainsamlandet sker enligt beteendevetenskaplig metod måste den senare dock användas för databehandlingen. Som psykologisk hjälpvetenskap fungerar här förstas personlighets- och differentialpsykologin.

C. Djuppsykologiska bidrag till religionspsykologin. Skall man studera religion och person kan man inte undvara djuppsykologin. Denna har betydande bidrag att komma med. Dessa berör många områden, men utgår dock från personligheten, varför det varit naturligt att särskilt uppmärksamma djuppsykologin under denna rubrik. Djuppsykologin är en sammelbeteckning på framför allt psykoanalysen, som grundades av Freud, men sedan utvecklats i många olika riktningar, och den analytiska psykologin, som grundlades av Jung, men som också den har utvecklats. Både Freud och Jung och deras efterföljare är värda sitt intresse. Även om djuppsykologin utsatts och

utsätts för en våldsam teoretisk och metodisk kritik från snart sagt alla håll, innebär detta inte på något vis att man kan nonchallera den.

4. Det religiösa livet i gruppen

A. Allmänt om individ och grupp. Individerna är ju alltid insatt i olika sammanhang och tillhör olika grupper. Grupptillhörighetens inverkan på de religiösa upplevelserna och tro, på rit och moral är här det viktiga arbetsområdet.

B. Det religiösa ledarskapet. Vilka typer av religiöst ledarskap finns? Hur påverkas individen och gruppen av den religiöse ledaren och tvärtom? Vad är psykologiskt intressant hos gurun, shejken, starjetsen och andra andliga ledare? Här kommer också prästrollen in.

C. Religiösa organisationer och rörelser. Hur ser de religiösa gruppernas struktur ut och hur fungerar de? Hur går kommunikationen till i gruppen? Hur ser maktstrukturen ut? Hur fungerar den religiösa kontrollen? Vilka faktorer påverkar gruppens förändring? Hur uppstår religiösa rörelser? Hur utvecklas de?

D. Grupper i konflikt och samverkan. Hur förhåller sig religiösa grupper till varandra? Hur uppstår konflikter och hur löses de? Hur uppstår samverkan mellan olika grupper? Religiösa och icke-religiösa?

Som framgått är det socialpsykologin som här blir den främst beteendevetenskapliga hjälp-disciplinen. Förhållandet mellan socialpsykologin och sociologin är flytande och detta gäller också när man tillämpar dessa vetenskaper på religionen, något som redan torde ha skymtat.

5. Det religiösa livet hos den störda personligheten/gruppen

A. Religion i krissituationer. Hur ser den religiositet ut som kännetecknar individ/grupp i kris? Och hur fungerar den? Verkar den mildrande eller förstärker den kri-

sen? Skapar religionen själv kriser? Hur ser dessa ut? Hur fungerar de? Med kriser avses här mer tillfälliga spänningar och beteendestörningar.

B. Den störda personligheten/gruppen. Här fokuseras de mer permanenta störningarna. Den störda personlighetsutvecklingen studeras och dess samband med det religiösa livet. Hur ser den störda personlighetens/gruppens religiositet ut och hur fungerar den? Religion och neuros, religion och psykos, religion och svårare depressioner, religion och stimulantia studeras, i den mån de senare har betingat mera permanenta störningar. Religionen som störningsframkallande faktor undersöks. Verkar vissa religiösa faktorer störningsframkallande men inte andra? Verkar vissa störningsupplösande? Med detta kommer vi över till nästa område:

C. Religion och terapi. Är religionen en terapeutisk hjälp eller hinder? Hur ser den religiositet ut som är en hjälp? Och hur fungerar den? Hur ser den religiositet ut som är ett hinder och hur fungerar den? Kan man tala om en sjuk eller en frisk religiositet, en mogen och omogen religiositet? Hur skulle dessa i sådana fall se ut och fungera? Vilka former av religiös terapi finns? Hur förhåller sig den till den övriga terapin? Vilken funktion har själasörjaren för individen/gruppen? Hur förhåller den sig till psykoterapeutens?

Här är det givetvis den kliniska psykologin och psykiatrin som utgör de främsta hjälpvetenskaperna.

Avslutningsvis vill jag framhålla — som den uppmärksamme läsaren lagt märke till i samband med omnämmandet av omvändelsen m.m. — att jag tillhör dem, som i likhet med Hjalmar Sundén anser att det religiösa livet har en av sina förutsättningar i inlärandet av en given religiös tradition. Genom denna utgångspunkt fäster Hjalmar Sundén uppmärksamheten på ytterligare två viktiga studieområden.⁶ Det ena är: hur är den religiösa traditionen psykologiskt sett beskaffad? Det andra området är: hur för-

⁶ Hj. Sundén, *Kompendium i religionspsykologi*, Stockholm 1970, s. 16.

medlas den religiösa traditionen till individen/gruppen? Svaret på dessa båda grundfrågor har givetvis en avgörande betydelse för det religiösa livets struktur och funktion hos individ och grupp.

Framställningen har — hoppas jag — givit svar på frågan om religionspsykologins vetenskapliga ort. Bestämmer man vetenskapens ort efter dess föremål, så blir religionspsykologin en religionsvetenskap, men bestämmer man den efter metoder,⁷ så blir religionspsykologin en psykologisk disciplin.

Frågan om vilken fakultet religionspsykologin skall höra hemma i är således mindre väsentlig. Avgörande är däremot att religionspsykologerna är väl informerade om vad som händer både inom religionsvetenskapen och inom beteendevetenskapen.

⁷ En kortfattad men ändå bred översikt av metoder inom religionspsykologin ger G. Ståhlberg i Sundéns ovan nämnda Kompendium i religionspsykologi ss. 82–106.

Mystiker – hederstitel, sjukdomsnamn eller psykologiskt begrepp?¹

AV ÖRJAN BJÖRKHEM

As soon as we deal with private and personal phenomena as such, we deal with realities in the completest sense of the term.²

”Mystiker” är ett begrepp som använts och diskuterats mycket av den klassiska religionspsykologien och som nu börjar uppleva något av en renässans, man talar till exempel om ”moderna mystiker”³ eller om ”Strindberg som mystiker”.⁴ Emellertid förefaller det överhuvudtaget inte finnas någon definition på begreppet. I brist på en sådan måste varje uttalande om ”mystiker” som grupp bli om inte intresselöst så åtminstone osäkert. Vi skall i det följande föreslå en definition.

Definitionen skall kunna användas för att diskutera ”mystiker” ur psykologisk synvinkel. Ett problem är att ”mystiker” som term är starkt värdeladdad, i allmänhet positivt; vi måste finna ett värderingsfritt kriterium som inte är beroende av iakttagarens hemvist och åsikter. Eftersom termen överhuvud kan användas är det rimligt att anta en viss konsensus mellan religionspsykologer, åtminstone beträffande en kärntrupp, ”de stora mystikerna”, ”de klassiska mystikerna”.

Rimligt är att som utgångspunkt ta antagandet att denna kärntrupp, de som av religionspsykologer kallas för ”mystiker”, också är det. Sedan kan vi studera beskrivningar av dessa, och ur dem försöka skala fram en definition på vilka sakförhållanden som skall föreligga för att någon skall kallas för ”mystiker”.

”Mystiker” får för oss alltså bli beskrivningar av ”mystiker” sådana de framträder i religionspsykologiska verk. Ur dessa skall vi försöka skala fram en definition på ”mys-

tiker” som tillåter oss att identifiera ”mystiker” i våra dagar. De kriterier vi får fram skall vi tillämpa på och exemplifiera från ett material av hospitalsjournaler från början av 1900-talet. Vi kommer då att få överlämna åt läsaren att söka avgöra om likheterna mellan detta material och religionspsykologers beskrivning av ”mystiker” är stora nog för att ge stöd åt antagandet att skillnaden mellan ”mystikern” och den sinnessjuka kan ligga i huruvida deras upplevelser och verksamhet är socialt acceptabla.

Metodiska problem

Vi kommer inom ramen för denna uppsats att något behandla frågan om orsaken till att en upplevelse blir en mystisk upplevelse, och frågan om ”mystikern” är sinnessjuk. Detta medför vissa problem, det är nämligen svårt att sammanställa psykiaterns och religionspsykologens uttalanden. Medan psykiatern huvudsakligen är intresserad av en upplevelses form är religionspsykologen

¹ Föreliggande uppsats är en bearbetning av en väsentligt längre uppsats som lagts fram vid docent Olof Petterssons trebetygsseminarium. Vid utarbetandet av förlagan har jag haft hjälp av docent Pettersson, fil. lic. Jan Evers och teol. lic. Hans Åkerberg.

² W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London 1904, s. 498.

³ C.-M. Edsman, *Mystiker i Vällingby*, Stockholm 1968, s. 47 ff.

⁴ G. Stockenström, *Ismael i öknen. Strindberg som mystiker*, Stockholm 1972.

intresserad av dess innehåll — som en följd av detta blir deras respektive förklaringsmodeller inte jämförbara. Om psykiatern säger att A får extatiska visioner för att han är schizofren och religionspsykologen säger att A får möta Gud på ett visst sätt efter en lång förberedelse under vilken han kommit att identifiera sig med Moses som mött Gud på ett liknande sätt — finns det ingen motsättning mellan förklaringarna, men inte heller någon konfrontation — de ligger på olika plan.⁵

Religionspsykologen förmodas, ehuru detta ytterst sällan torde vara fallet, stå neutral inför Gudshypotesen; hans uppgift är inte att uttala sig om Guds existens eller icke-existens, om huruvida "mystikern" "verkligt" mött Gud eller om han bara tror det. Beskriver nu religionspsykologen upplevelsen som en hallucination är Gudshypotesen falsifierad, beskriver han den som en uppenbarelse är hypotesen bejakad. Vi skall här endast tala om "upplevelser". Det innebär inte att vi står neutrala inför Gudshypotesen. Själva det faktum att vi talar om "mystiker" som en speciell grupp innebär en begränsning i Gudshypotesens räckvidd — vi antar alltså att Gud endast verkar genom människor som har vissa psykologiska karakteristika — men vi varken bejakar eller förnekar denna kvalificerade hypotes.

Om vi så vill undersöka "mystiker" på ett någorlunda objektivt vis möter vi ett nytt problem. Källorna är inte på något vis objektiva, eller ens avsedda att vara det, vi måste komma ihåg, säger Leuba, att "mystikerna" "wrote their biographies in order to magnify the goodness and the power of the Lord".⁶ Om vi till exempel vill behandla "mystiker" med avseende på deras eventuella psykiska egenheter måste vi betänka att det har funnits sinnessjuka i alla tider och att det förmodligen var väsentligt för källornas författare att visa att "mystikerna" inte var sinnessjuka, en anklagelse som gärna riktas mot egenartade personer. Om vi då, trots allt, vill ställa diagnoser med hjälp av källmaterialet är det sannolikt att det inte kan göras med någon högre precision eller ens leda till någon ytterligare förståelse. En psykiater får inte ställa diagnos

på en patient som han inte personligen undersökt. Detta hindrar givetvis inte att de flesta historiska personer av någon betydelse fått diagnoser⁷ av intresserade psykiatri. Det torde vara en fullkomligt oförarglig sysselsättning, men diagnoser ställda med ett så otillfredsställande källmaterial som det vi har beträffande "mystikerna" torde svårigen få annan status än gissningens.

Därför kommer vi i denna uppsats närmast att studera "mystiker" sådana de beskrives i religionspsykologiska verk och söka skala fram en värdemässigt neutral definition — för att på så vis få fram en formell "mystiker", en varelse som inte är av kött och blod. Först med hänsyn till en sådan definition har vi möjlighet att reflektera över mystikens förhållande till psykopatologin.

Mystikerdefinitioner

Egendomligt nog finner man inte definitioner på "mystiker" i religionspsykologiska verk; man definierar endast mystik. I uppslagsverk definieras "mystiker" som "den som omfattar en som mystik betecknad åskådning".⁸ Den definitionen torde vara alltför vid för att kunna användas — den skulle göra varje katolik till "mystiker" eftersom kyrkan accepterat sina "mystikers" läror. Framför allt är det uppenbart att det inte är en definition som religionspsykologin använder. Man definierar i stället "mystisk upplevelse", till exempel som James, som definierar den som en upplevelse karakteriserad av utsägarbarhet, kunskapsmeddelande beskaffenhet, kortvarighet och passivitet hos subjektet.⁹ Efter en sådan definition¹⁰ beskriver man så "mystiker". Implici-

⁵ Jfr R. Thouless, *Religionspsykologi*, Stockholm 1926, s. 18.

⁶ J. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, London 1929, s. 101.

⁷ Jfr de olika tänkbara kriterierna s. 66.

⁸ Svensk uppslagsbok. Stockholm 1965.

⁹ James, 1904, s. 380 f. De två första karakteristika är tillsammans nödvändiga och tillräckliga.

¹⁰ I själva verket avser inte James att definiera, han ger "empiriska kännetecken". Det är emellertid brukligt att kalla dessa "James' definition".

ter anar vi då att "mystiker" är den som har mystiska upplevelser.

Detta är man å andra sidan angelägen om att förneka. Vanliga människor har ofta upplevelser som inte kan skiljas från "mystikernas": "Abramowski, speaking of his own observation before sleep, says: 'in that state one gets at a certain juncture the impression that something important has happened; one wakes up and feel very distinctly that a thought has taken place (- - -). That thought seems usually of great value and of special interest: at times it seems almost a revelation.'" ¹¹ En tanke vore att säga att "mystikers" upplevelser är starkare än andras, men det får förbli ett meningslöst påstående, dels emedan vi inte känner någonting som talar för det, dels eftersom vi inte har någon metod att mäta styrkan hos en upplevelse.

Common-sensemässigt torde vi skilja ut märkliga upplevelser på grundval av hur subjektet själv bedömer dem. Så kan vi betrakta A:s meddelande om att han drömt om Jesus som en vanlig upplevelse; men kanske betraktar vi honom som "mystiker" om han i stället säger att han under natten sett Jesus och därför måste bli präst. Mystiska upplevelser kunde kanske sägas vara sådana som innebär ett kategoriskt imperativ, upplevelser som får följder som på något vis förändrar subjektet.

Minsta gemensamma nämnare

Trots att det inte finns någon definition på begreppet "mystiker" som kan användas, säger Andreae att man tydligen kommer lättare överens om vem som är "mystiker" än om vad mystik är.¹² Han förefaller ha fel i den meningen att det finns vissa faktorer som de flesta religionspsykologiska verk betonar vid behandlingen av "mystiker":

I. *Mystiker är undantagsmänniskor.* Man beskriver dem ofta under en speciell rubrik, kallar dem religiösa genier, mediala, i kontakt med en högre verklighet; man anser det angeläget att förklara företeelsen "mystiker", även om man allmänt anser att

egenskapen att vara "mystiker" bara är en stegring av någonting vanligen förekommande.

II. *Mystiker står i ett förhållande till upplevelser av någon art.* Mystikkapitel presenterar i allmänhet mest analyser av speciella upplevelser som "mystiker" haft — upplevelsernas art definieras, samtidigt som man är medveten om att det inte finns någon möjlighet att skilja "äkta" från "falska"¹³: "We cannot distinguish natural from supernatural effects, nor, among the latter know which are favors of God, and which are counterfeit operations of the devil."¹⁴

III. *Att vara mystiker innebär ofta att vara offer för någon psykisk anomali.* Man tar upp olika automatismer, visioner etc. och visar med hjälp av dem att "mystiker" till exempel lider av hysteri: "It can hardly be doubted that many of the mystics have been at least incipiently hysterical",¹⁵ man menar att "den religiösa besatthetens och inspirationens fenomen ofta uppträder i en fast förbindelse med den psykiska reaktionsform, som man brukar kalla hysteri".¹⁶

IV. *Mystikern står under ett tvång.* "Mystical states, when well developed, usually are, and have the right to be, absolutely authoritative over the individual to whom they come."¹⁷ Enligt Pratt gäller om "mystiker" att "they struggle against evil not in order to obtain some future joyous condition but because they must."¹⁸

¹¹ Leuba, 1929, s. 267. Jfr J. Pratt, *The Religious Consciousness*, London 1930, s. 403.

¹² T. Andrae, *Mystikens psykologi*, Uppsala 1926, s. 76.

¹³ Det finns visserligen en hel tradition som syselsätter sig just med skillnaden mellan "äkta" och "falsk" mystik. Se t.ex. R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1961 eller J. Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952. Det torde dock vara så att de skillnader man anser sig kunna påvisa inte är värdeneutrala. Det blir alltså religionsfilosofi snarare än psykologi.

¹⁴ James, 1904, s. 327.

¹⁵ Pratt, 1930, s. 371.

¹⁶ Andrae, 1926, s. 149.

¹⁷ James, 1904, s. 422.

¹⁸ Pratt, 1930, s. 369.

V. *Mystiker är i stort sett en sluten klass.* De som man beskriver som "mystiker", är hela tiden samma personer, "de klassiska mystikerna", "de stora mystikerna"; "after these one meets only with less wonderful types; in so far at least as the general public is informed, the great Latin tradition soon comes to an end. Whatever similar prodigies of the grace of God may exist at the present time, are hidden from the knowledge of the world."¹⁹

Jag tror att detta är fel, att en personlighetstyp som i andra sociokulturella förhållanden manifesterat sig som "mystiker", ännu finns men i våra förhållanden inte identifieras som "mystiker". Det är för att undersöka denna tes som vi behöver en definition som förmår identifiera "mystiker".

VI. *Det finns en icke-religiös mystik.* "Religious mysticism is only one half of mysticism. The other half has no accumulated tradition except those which the textbooks on insanity supply."²⁰ "And of course, religious mysticism differs from other forms in that it has a religious object."²¹

Förklaringsmodeller

En definition står alltid i relation till en teori, en förklaringsmodell. Vill vi behandla "mystiker" idéhistoriskt, får vi ha en idéhistorisk definition, vill vi behandla dem inom en medicinsk typologi måste definitionen gälla nu levande människor etc. Innan vi ställer upp någon definition kan det därför vara intressant att studera använda förklaringsmodeller något. Om vi tänker oss att A har haft en uppenbarelse av Jesus, som har gett honom en uppgift, kan vi till exempel välja bland följande förklaringsmodeller:

I. *Den religiösa.* Jesus har valt att uppenbara sig för A, av skäl som är Jesu egna och som a priori undandrar sig vårt bedömande.

II. *Den religiösa, kvalificerad.* Jesus har valt att uppenbara sig, uppenbarelsen kom-

mer då genom A, som på grund av sina speciella förutsättningar är mottaglig.²²

III. *Den rollteoretiska.* A har med intresse läst flera "mystiker" och kommit att identifiera sig med en av dem, B, som har begunnit sig i en situation liknande den som A nu befinner sig i; B har haft uppenbarelsen av Jesus. A:s identifikation med B leder till hallucinationer av Jesus.²³

IV. *Den neurologiska.* A har haft ett trauma mot, eller har en fokal epilepsi i temporalloben som leder till att han får hallucinationer.²⁴

V. *Den psykopatologiska.* A är hysteriker, vilket vi ser av hans andra symptom som alla leder till sekundära sjukdomsvinster. Också denna uppgivna uppenbarelse leder till en sekundär sjukdomsvinst och är alltså en yttring av grundsjukdomen.²⁵

VI. *Den dynamiska.* A är en starkt dissocierad personlighet och har kommit att utveckla en sekundär personlighet som manifesterar sig i de fantasier som A tillskriver en objektiv verklighet; mer speciellt: A:s hallucinationer är det objektiverade överjagets yttringar.²⁶

VII. *Den socialpsykologiska.* A:s familjeförhållanden och sociala omgivning är sådana att de tillsammans med hans konstitution tvingar honom att reagera med "sjukdomen".²⁷

VIII. *Den biokemiska.* A kan inte på normalt sätt bryta ner adrenalin utan dess nedbrytningsprodukter adrenochrom och adre-

¹⁹ Leuba, 1929, s. 54.

²⁰ James, 1904, s. 426.

²¹ Pratt, 1930, s. 338.

²² James, 1904, s. 242 f.

²³ Hj. Sundén, *Kompedium i Religionspsykologi*, Stockholm 1970, s. 23 ff.

²⁴ J. Chapman, *The Early Symptoms of Schizophrenia*, *British Journal of Psychiatry* 1966, 112, s. 225—251.

²⁵ Se t.ex. Leuba, 1929, passim och Andrae, 1926 passim.

²⁶ Jfr C.-G. Jung, *Über die Psychologie der Dementia Praecox*, Halle 1907, passim.

²⁷ Jfr Laing, *Mentalsjukdom och miljö*. Stockholm 1971, s. 14 ff.

nolution går igenom hjärnbarriären och ger upphov till hallucinationer.²⁸

Det torde stå klart att endast den första modellen ger en *förklaring*²⁹ som är uttömmande på vårt problem. När emellertid religionspsykologen valt att tala om "mystiker", refererar han redan till den religiösa modellens specialfall. Den rollteoretiska modellen är intressant, men som man för att tala om rolltagning inte kräver någonting medvetet, utan endast att *iakttagaren* skall kunna påvisa en parallell eller en yttlig likhet, torde den ännu ha främst retorisk funktion.³⁰

De neurologiska, psykopatologiska och biokemiska förklaringsmodellerna har nackdelen att de inte har något religionspsykologiskt förklaringsvärde. De förklarar varför A får hallucinationer, men inte deras innehåll³¹ som torde vara det i sammanhanget intressanta. Till yttermera visso förklarar de upplevelserna som *hallucinationer* — de gör ett ontologiskt uttalande.

Tillsammans med den dynamiska och den socialpsykologiska har dessa förklaringsmodeller också den nackdelen att de inte kan användas på de klassiska "mystikerna" — vi har inte så mycket säker kunskap om dem att dessa förklaringar kan få annan status än gissningens.³²

De förklaringar vi kan tillämpa på de klassiska mystikerna torde främst vara av empatisk art — att beskriva så mycket som möjligt av vad vi fattar som relevant och på det viset nå en förståelse. Vi ska i det följande föreslå en *interpretationsmodell*, som inte avser att säga någonting om vad "mystikerna" "verkligen" är, utan endast är avsedd att ge en möjlig interpretation — att ge termer för att kunna beskriva.

Vi antar att varje människa har tillgång till dels en "inre", dels en "yttre" verklighet. Den yttre verkligheten är då den konsensuella, vad vår omgivning anser vara fallet. Som vi ska använda termerna utgör den inre och den yttre verkligheten gemensamt allting som inte står i direkt strid mot och i konfrontation med vad vår omgivning anser. Vår inre verklighet är den strängt privata, våra drömmar och önskningsar, metafy-

siska överväganden etc. Nu är det emellertid så att vår omgivning i allmänhet accepterar våra drömmar *så länge som vi presenterar dem som sådana*.

Om jag drömmer att jag sett Djävulen under natten torde jag kunna berätta det utan att möta någon större förvåning. Säger jag däremot att jag sett Djävulen och följaktligen är fördömd och bör begå självmord, kommer det att uppfattas som en upplevelse som går utanför det vanliga. Med andra ord: *subjektets interpretation av en upplevelse bestämmer ofta dess grad av märklighet*. Trots att vi inte kan se någon formell skillnad mellan upplevelserna säger vi att den ena är märkligare än den andra, beroende på subjektets egen interpretation. En upplevelse med en ovanlig interpretation i denna mening kommer vi att säga tillhör den *alternativa verkligheten*. Den alternativa verkligheten är allting som står i direkt strid mot och kommer i konfrontation med den yttre verkligheten.

Den alternativa verkligheten förefaller vara en inre verklighet, som inte formellt behöver vara artskild från andras, tillsam-

²⁸ Hj. Sundén, Teresa från Avila och religionspsykologien, Stockholm 1970, s. 25. Att märka är att ingenting är känt som skulle kunna tala för denna teori. Man har inte kunnat påvisa någon spontanförekomst av dessa ämnen in vivo, och tillförs de, ger de en psykotisk bild med endast sällsynta hallucinationer. Se t.ex. A. Buss, Psychopathology, New York 1966, s. 330 ff.

²⁹ I bemärkelserna subsumtion under en allmän lag. Se t.ex. C. Hempel, Explanatory Incompleteness, i Brodbeck, Readings in the Philosophy of the Social Sciences. London 1962, s. 389 ff.

³⁰ Jfr Hj. Sundén, Religionen och rollerna, Stockholm 1959, s. 61 ff, 136, 137 ff, 156 f etc. Begreppet "roll" torde bli tämligen värdelöst, om man som här endast behöver identifiera en *händelse*: "A gjorde x" för att kunna säga att A upptagit rollen B eftersom vi vet att B gjort x. Det innebär bland annat att det inte är så att jag skriver maskin, utan att det är så att jag har upptagit "rollen" av en som skriver maskin. Det förefaller som om begreppet annorlunda fattat kunde ha haft förklaringsvärde, se t.ex. Sundén, 1959, s. 66 f och passim.

³¹ Jfr W. T. Stace, Mysticism and Philosophy, London 1961, som hävdar att den mystiska upplevelsens "essens" är odifferentieradenhet, s. 87 — i hans tolkning att den är innehållslös.

³² Jfr not 28.

mans med ett evidenspostulat som gör att den bibehålles också i strid mot den yttre. Det är här att märka att det är toleransen i omgivningen som avgör vad som står i strid mot verkligheten, det är *iakttagaren* som avgör om det finns en alternativ verklighet.

Så kan det till exempel i en del indiankulturer vara naturligt att få en uppenbarelse från guden och handla därefter, medan det i vår kultur innebär att vara "mystiker" eller sinnessjuk.

Genom att välja denna interpretationstyp, där vi skiljer mellan en konsensuell och en alternativ verklighet, tänker jag mig att vi kan undvika problemet med s.k. "kemisk mystik". För psykologen måste det bli ett skenproblem — om upplevelserna och deras resultat blir desamma som inom den mystik som "inte är inducerad" — är det rimligt att behandla dem på samma vis och tillerkänna dem samma värde.³³

Den bild av "mystikern" som vi kan skissera med hjälp av den föreslagna terminologien är ungefär följande: Alla människor har tillgång till en yttre, konsensuellt definierad, verklighet och en inre, privat. De flesta människor väljer vid konfrontationer konstant den yttre verkligheten och den inre kommer, i den mån den står i strid mot den yttre, bara att vara verklig potentiellt. Vi kan då föreställa oss att en del människor upplever den yttre verkligheten som så förfärlig, att den inre autistiska, med dess karaktär av meningsfullhet kommer att förvandlas till en alternativ verklighet. Vid den tidpunkten kan man tänka sig att dessa människor presenterar sitt alternativ för omvärlden; "mystiker" är de som blir trodda, som tillåts ta ut sin privata inre verklighet i den yttre och får den erkänd.³⁴ Andra har inte en sådan inre verklighet att detta blir en reell möjlighet. "Mystikern" som av Gud får befallning att öppna ett kloster och den sinnessjuka som får befallning att tvätta sina händer hela dagen skiljer sig inte formellt från varandra annat än i det avseendet att vi tror den förra och spärrar in den senare. Att vi gör så, är naturligtvis rimligt, ty som James säger: "The Gods we stand by are the Gods we need

and can use, the Gods whose demands on us are reinforcements of our demands on ourselves."³⁵

Vi bör dock vara medvetna om att vi då klassificerar efter ett värderingskriterium — för att någon skall få kallas "mystiker" måste upplevelserna referera till en Gud vars handlingar vi kan godta. Jag är rädd för att detta är någonting vanligt inom religionspsykologin, men skall vi behålla den metoden måste alla planer på en objektivt begränsad klass falla och religionspsykologin fungerar då endast apologetiskt (definitionen på "mystiker" blir då olika schatteringar av: Människor som får uppenbarelser från Gud om att jag har rätt).

Definition

Vi har nu kommit något närmare en möjlig definition: Mystiker är i vår terminologi människor som har en alternativ verklighet. Vi tar inte ställning till vad den skall innehålla av två skäl. Det ena är Staces nu så populära teori om att den mystiska upplevelsen är innehållslös,³⁶ det andra är att religionspsykologer alltid varit angelägna om att påpeka att själva upplevelsen inte behöver skilja sig från andra människors upplevelser.³⁷

De kriterier vi tidigare tagit upp där konsensus synes råda mellan religionspsykologer är huvudsakligen så triviala att få torde ifrågasätta dem. Det innebär emellertid inte att konjunktionen av dessa kriterier blir trivial. Om vi inte tar hänsyn till påståendet att mystiker är en sluten klass, vilket skulle innebära att termen blev meningslös, kan vi av konjunktionen av de övriga få fram en värdeneutral definition som konstituerar en

³³ Jfr W. H. Clark, *Chemical Ecstasy*, New York 1969, s. 7 ff och s. 77 ff, samt Edsman, 1968, s. 90 ff.

³⁴ Jfr Sundén, 1959, s. 144 ff.

³⁵ James, 1904, s. 331.

³⁶ Se W. T. Stace, *Mystikens psykologi*, i Hof & Stinissen, *Meditation och Mystik*, Stockholm 1972, s. 35. Teorin blir redan av semantiska skäl inte möjlig att använda i psykologiska sammanhang.

³⁷ Se t.ex. Leuba, 1929, s. 247.

klass människor som kan tänkas finnas inom vilken religion eller idéhistorisk strömning som helst:

Mystiker är den, som har och reagerar på, imperativa eller kunskapsmeddelande upplevelser som inte är konsensuellt accepterade.

Med imperativa upplevelser menar vi varje upplevelse som leder till något resultat, till en förändring, också om den inte innebär mer än att den som uppger sig ha haft den blir ivrig att beskriva den. Märk att vi här som alltid i psykologiska sammanhang inte sysslar med upplevelser direkt utan endast med rapporter om upplevelser, något som i en bestämd mening gör det meningslöst att fråga om subjektet har haft upplevelsen eller om det bara är något som han "hittat på". För att en förändring skall hänföras till en upplevelse slutligen, krävs rimligen att subjektet själv förklarar sin förändring med explicit referens till sin upplevelse.

Med konsensuell accepterbarhet menar vi ett närmast sociologiskt begrepp — vad som av subjektets omgivning betraktas som märkligt är i vår mening inte konsensuellt accepterat. Detta gör att man inte blir mystiker för vad man är — utan det beror på i vilken relation man står till sin omgivning. Det är alltså ett relationsbegrepp. Det torde vara väsentligt att inse att så är fallet. Att jag inplacerad i ett 1600-talssamhälle rätteligen skulle kallas mystiker innebär naturligtvis inte att jag är det här och nu. Mystiker blir man förmodligen på grund av att man står i en specifik relation till sitt eget samhälle. Vi vill här ånyo understryka att omgivningen förmodligen bedömer våra upplevelser efter de interpretationer vi själva ger dem — såtillvida att man torde acceptera de flesta upplevelser så länge som inte subjektet tillmäter dem verklighet. Gör han det, är det sådana upplevelser som psykiatern kallar hallucinationer, pseudohallucinationer eller illusioner. Om de accepteras av en religiös referensgrupp torde de kallas uppenbarelser. Här är måhända skillnaden mellan hallucinationer och uppenbarelser i huvudsak att omgivningen förnekar de föras realitet men ger en speciell realitet åt de

senare. Att uppenbarelser inte är reella i samma mening som min skrivmaskin är det torde vara klart. I någon mening har de en högre realitet. Det viktiga här är att det rör sig om en annan verklighet. *Också en hallucination är ju verklighet — åtminstone som upplevelse.*

Det är här att märka att många vanliga upplevelser betraktas som märkliga utanför referensgruppen. Frälsningsarmén kräver till exempel en plötslig omvändelse. Omvändelsen försiggår emellertid då inom en referensgrupp där den är konsensuellt accepterad och där den alltså inte betraktas som märklig i vår mening. Vårt kriterium identifierar endast upplevelser och reaktioner som av den givna referensgruppen inte accepteras som normala, som av den betraktas som ovanliga och märkliga.

Vår föreslagna definition ställer inga krav på innehållet i mystikerns upplevelser, till skillnad från mystikdefinitioner i allmänhet. Innehållet förefaller i många fall vara beroende av miljö, idéhistoriska strömningar etc., varför en definition, som är avsedd i första hand för att söka en psykologisk typ i stället för att bevisa en religionsfilosofisk tes, inte kan ställa krav på innehållet. Finer vi däremot en empirisk samstämmighet från en så konstituerad grupp, är det naturligtvis möjligt att driva teser om vad mystiker kan lära oss om den suprahumana verkligheten. Trots att vi utgick från tämligen triviala teser om mystiker, är det uppenbart att den grupp som vår definition inringar är tämligen liten. Den är emellertid lika uppenbart större än klassen av människor som av religionspsykologer beskrivits som "mystiker". Så kommer många som lider av psykoser att gå in under vårt begrepp liksom många av dem som varit med om en plötslig omvändelse. Detta torde emellertid vara rimligt — så länge som vi inte kan föreslå någon metod att psykologiskt skilja ut de "klassiska mystikerna".

En möjlighet att förenkla problemet ligger i att gruppera mystiker efter deras reaktion på den alternativa verkligheten. Vi tänker då på den bland religionspsykologer vanliga tanken att egenskapen att vara "mystiker" endast är en stegring av någonting vanligen

förekommande (alltså en grad-ingen artskillnad), en känslighet som "mystiker" äger i rikare mått. Vi kommer då att gruppera mystiker efter graden av *egendomlighet* i deras reaktioner. Det är till exempel sannolikt att den som har få upplevelser anses mindre egendomlig än den som har många, att den som blott ägnar sig åt att beskriva och meddela sina upplevelser anses mindre egendomlig än den som söker upprepa dem och avskära alla världsliga band. Den som söker visa det upplevdas sanning med vanliga vetenskapliga metoder anses förmodligen mer normal än den som blott vill förkunna det erfarna. Om vi kombinerar dessa kriterier kan vi få till exempel följande gruppering:

Vardagsmystikern: Den som har en eller flera kunskapsmeddelande eller imperativa upplevelser, som inte är konsensuellt accepterade, vilka emellertid inte i nämnvärd grad påverkar personlighet eller handlingsmönster.

Inspirationsmystikern: Den som har kunskapsmeddelande upplevelser, som inte är konsensuellt accepterade, och som söker bevisa denna kunskap på det "vetenskapliga" sättet.

Krismystikern: Den som har ett fåtal imperativa eller kunskapsmeddelande upplevelser, som inte är konsensuellt accepterade, vilka beledsagar en "kris" som leder till en subjektiv förändring av typ omvändelse.

Kallelsemystikern: Den som har en eller flera kunskapsmeddelande upplevelser, som inte är konsensuellt accepterade, där kunskapen är av den arten att den inte enligt subjektet kan, eller behöver, bevisas eller motbevisas av "vetenskapliga" rön — och som söker sprida denna kunskap.

Mystikern par préférence: Den som har en eller flera imperativa eller kunskapsmeddelande upplevelser, som inte är konsensuellt accepterade, och söker upprepa dem och lära ut metoder att få dylika.

Privatmystikern: Den som har en eller flera imperativa eller kunskapsmeddelande upp-

levelser, som inte är konsensuellt accepterade, och som inte längre har någon mission i världen och söker avskära alla världsliga band.

Dessa föreslagna grupper står inte för artskilda företeelser utan snarare för olika förhärskande tendenser, hypotetiskt skulle en människa hamna i olika grupper beroende på hur starkt vår tänkta variabel gör sig gällande. Om de grupper vi föreslagit har en motsvarighet i verkligheten kan bara en empirisk undersökning avgöra. Den gruppering vi företagit har främst som uppgift att visa vilket stort psykologiskt intervall som kan konstitueras om vi som definierande variabel tar en viss sorts upplevelse. Teoretiskt sett kan samma upplevelse konstituera en mystiker inom vilken grupp som helst.

Av utrymmesskäl kan jag inte här exemplifiera de olika grupperna utan kommer endast att behandla kallelsemystikern och mystikern par préférence. Måhända bör dock påpekas att vardagsmystikern torde vara oerhört vanlig, få av oss har väl inte haft någon mystisk upplevelse. Att många vetenskapsmän får sina idéer i form av en upplevelse torde också vara klart, vi kan bara tänka på Arkimedes' "Heureka" eller Toynbee's "A Study of History". När vi valt att behandla den omvända som en krismystiker beror det helt på att avsikten är att klassificera efter upplevelser, och många tillfällen av omvändelse torde vara svåra att skilja från en mystisk upplevelse.³⁸ Att jag här valt att närmare behandla endast kallelsemystikern och mystikern par préférence beror på att inom dessa grupper torde de "klassiska mystikerna" i huvudsak hamna. Vi kommer här att behandla dessa grupper som *en* ehuru distinktionen i andra sammanhang kan vara lämplig att upprätthålla. Så blir till exempel Muhammed kallelsemystiker medan Mme Guyon blir mystiker par préférence.

³⁸ Se t.ex. Ratisbonnes omvändelse i James, 1904, s. 257, och Thouless' systematisk, a.a., s. 241 ff.

Kallesemystikern och mystikern par préférence

Vi skall här reflektera något över likheter mellan mystiker och människor som lider av vissa psykiska sjukdomar. Vissa av de senare hör också hemma i dessa två grupper liksom de "klassiska mystikerna". De "klassiska mystikerna" skall vi inte här närmare behandla utan endast en grupp som i författarens tycke företer intressanta likheter med dem. Vår definition är sådan att åtskilliga schizofrena enligt den bör kallas mystiker och för att berättiga en sådan hopkoppling måste vi kunna påvisa likheter mellan denna grupp och gruppen "klassiska mystiker". Detta är inte liktydigt med det uppenbart barocka påståendet att mystiker är sinnessjuka. För att klargöra detta kan vi göra en distinktion mellan några vanligen förekommande kriterier på psykisk sjukdom:

Värderingskriteriet: Moraliskt högtstående, väl anpassade människor bör göra si, A gör så, alltså är han sinnessjuk. *Märkligt nog förefaller det vara ett kriterium som religionspsykologer i allmänhet refererar till när de diskuterar patologihypoteser.*³⁹ Måhända är det förklaringen till att man i allmänhet kom fram till att "mystiker" led av hysteri, en sjukdom som då som nu definierades som ett sätt att utnyttja olika symptom i ett halvt medvetet bedrägeri för att få en sekundär sjukdomsvinst, omvårdnad och intresse. Det ser ut som en tanke då ju detta är den perfekta diagnosen om man vill misstänkliggöra en företeelse.

Det strängt formalistiska kriteriet: Alla personer som har egenskaperna a, b och c och som företer beteendevariationerna q, r och s, kallar vi sinnessjuka. A har dessa egenskaper och företer dessa beteenden, alltså är han sinnessjuk. Det är detta kriterium vi refererar till när vi jämför "mystiker" och schizofrena — en princip som ger samma namn åt likartade företeelser.

Egendomlighetskriteriet: A betar sig bizarrt — alltså är han sinnessjuk.⁴⁰ Detta krite-

rium torde ha den kanske största praktiska betydelsen men är svårformaliserbart då det rör sig om en sociologisk term. Det bizarra kan inte översättas med det ovanliga, utan är någonting ovanligt som kommer i direkt konflikt med en gruppnorm, och dylika är notoriskt svårformulerade.

Anpassningskriteriet: A klarar sig inte i detta sammanhang, han åstadkommer en störning eller kan inte leva ett normalt liv i den miljö han befinner sig i — alltså är han sinnessjuk.

Problemet när vi talar om "sinnessjukdom" torde vara att våra psykiatriker på levande människor alltid ställer diagnos med hjälp av egendomlighetskriteriet och anpassningskriteriet — men när de skriver läroböcker tvingas de använda det strängt formalistiska kriteriet. Vi får på det sättet två grupper av "sinnessjuka": en grupp som består av dem som behöver vård och en större grupp som består av dem som inte behöver vård och som inte av sin omgivning identifieras som sinnessjuka; den senare gruppen kallar vi då schizoida, hysteroida etc.

När religionspsykologer ställer diagnos på "mystiker" är det sällan klart vad denna diagnos skall sägas innebära. Eftersom hysteri är den diagnos man helst sätter, ligger det kanske nära till hands att antaga att det mest är en fråga om att misstänkliggöra företeelsen. Av utrymmesskäl kommer vi här endast att ta upp Leuba som anser att hysteri är utmärkande för den "högre mystiken" medan den inte alls förekommer i den "normala mystiken".⁴¹ Det finns alltså ingen samvarians, frågan inställer sig då vad för förklaringsvärde hysterihypotesen har. Det är också intressant att se hur diagnosen ställes med ledning av symptom som förefaller sakna varje anknytning till egenskapen att vara "mystiker". Leuba följer von

³⁹ Se t.ex. James om Marguérite Marie, 1904, s. 257, Andrae, 1926, om Swedenborg, s. 377 f, Leuba, 1929, om Mme Guyon, s. 94. Lhermitte, 1952, passim.

⁴⁰ Buss, 1966, s. 10 ff.

⁴¹ Leuba, 1929, s. 191.

Hügel då han skriver om St Katarina: "Phenomena symptomatic of hysteria, or related to it, were observed at various periods of her life, --- She would experience sensations of extreme heat and cold, not related to external temperature, and also an excessible sensibility or insensibility to touch: 'one day she suffered great cold in her right arm, followed by acute pain.' 'At times she would be sensitive to such a degree that it was impossible to touch her sheets or a hair of her head; she would, if this were done, cry out as though she had been grievously wounded.'" ⁴² I vårt sammanhang är en diagnos naturligtvis endast intressant om man kan hävda att St Katarina led av hysteri *och därför* var mystiker. Om symptomen inte har en nödvändig förbindelse med de tecken som får oss att identifiera henne som mystiker, blir uttalandet i stället: St Katarina var mystiker *och* led av hysteri, ett biografiskt faktum som har intresse i en beskrivning av St Katarina, men som saknar relevans för mystikens psykologi.

När vi nu behandlar en formell mystiker, en varelse som inte är av kött och blod, utan endast och tillräckligt definieras av att han har imperativa eller kunskapsmeddelande upplevelser som inte är konsensuellt accepterade — blir en diagnos av intresse endast om vi kan finna en sådan där just dessa egenskaper konstituerar en sjukdom. Nyttjar vi det strängt formalistiska kriteriet tror jag att så är fallet, psykiatrikers beskrivningar av vissa psykosor blir förvillande lika religionspsykologers beskrivningar av mystiker.

Det moderna schizofrenibegreppet

Skälet till att psykosdiagnosen inte tidigare blev aktuell⁴³ torde vara att man förr såg schizofrenin som en sjukdom som framför allt definierades av sitt förlopp, den snabbt insättande demensen.⁴⁴ Om man alltså ställt denna diagnos och inte patienten snabbt försämrades, var diagnosen falsifierad. Med denna definition är diagnosen inte möjlig att relatera till mystiker som för vår diag-

nostik blir friskare, bättre anpassade, vart efter tiden går.

Detta Kraepelins begrepp, som han kallade Dementia Praecox, kom emellertid snabbt att ersättas av Bleulers schizofrenibegrepp.⁴⁵ Han ville relatera alla psykiska tillstånd med likartad symptombild, alltså också de som gick till remission, till samma begrepp och ansåg ytterligare att de flesta som led av schizofreni aldrig kom eller behövde komma under läkarbehandling, att sjukdomen kunde vara latent.⁴⁶

Innan vi går in på schizofrenibegreppet kan det vara lämpligt att reflektera över hur vår definition ser ut i psykiaterns språkbruk. Upplevelserna blir hallucinationer, pseudohallucinationer eller illusioner, subjektets åsikter om dem blir, som de inte är konsensuellt accepterade, vanföreställningar.

Vi skall följa Buss' presentation av schizofrenibegreppet: "The most important and the most salient symptoms of schizophrenia are those in the cognitive sphere, and there are five varieties: Disturbance of language and thought, disturbances of the self, autism, hallucinations, and delusions."⁴⁷

Språk- och tankestörningarna refererar till de blockeringar efter vilka Bleuler gav sjukdomen namn, de kan variera från det omärkliga till den helt oförståeliga "ordsaladen".⁴⁸

Självupplevelsestörningarna refererar dels till själva kroppsupplevelsen, dels förekommer depersonalisering: "The few autobiographies of schizophrenics that are available reveal that *suddenly the patient's entire world seems changed*."⁴⁹ (Min kurs.)

Autismen refererar "to a retreat or detachment from reality, together with an

⁴² Leuba, 1929, s. 194.

⁴³ Annat än i fråga om s.k. "falsk mystik". Se Zaehner, 1961, passim, Lhermitte, 1952, passim och Andrae, 1926, passim.

⁴⁴ S. Arieti, *Interpretation of Schizophrenia*, New York 1966, s. 10.

⁴⁵ Arieti, 1966, s. 85.

⁴⁶ Arieti, 1966, s. 85.

⁴⁷ Buss, 1966, s. 187.

⁴⁸ Buss, 1966, s. 188.

⁴⁹ Buss, 1966, s. 190.

overevaluation of one's own thoughts and fantasies. --- The schizophrenic --- only vaguely perceives a discrepancy between his own fantasies and reality. Insofar as the two are in conflict, *he avoids reality and predicates his actions on his own idiosyncratic, private thoughts and ideas.*"⁵⁰ (Min kurs.)

I relation till ovanstående förefaller det klart att mystiker, så som vi definierat begreppet, ofta av psykiatriker torde betraktas som schizofrena. Likaledes förefaller det klart att den moderna definitionen på schizofreni har större likhet med mystikerens "symptom" än hysteridefinitionen. Numera betraktas hysteri enbart som en sjukdom som ger kroppsliga symptom utan att det föreligger någon underliggande kroppslig sjukdom.⁵¹

Moderna mystiker

Om det är så att man blir mystiker eller schizofren på grund av samma underliggande kroppsliga variabel så skulle vi vänta oss att träffa på mystiker även i våra dagar. Vi skulle då vänta oss att finna två grupper, en som av sin omgivning betraktas som mystiker, religiösa genier och ledare, och en som betraktas och behandlas som sinnessjuka.

Det finns anledning att tro att i ett samhälle som vårt, där tämligen små avvikelser kan leda till diagnostik och behandling, skulle den förra gruppen måhända inte framträda öppet inför risken att bli behandlade som sjuka. Men vi kan å andra sidan vänta oss att finna den andra gruppen behandlad i journaler och skulle då vänta oss att finna en grupp schizofrena som företer vissa likheter i föreställningsvärld och levnadssätt med de "klassiska mystikerna".

Tack vare ett välvilligt bistånd från ledningen för St Lars Sjukhus i Lund har jag fått tillfälle att gå igenom samtliga journaler för ineliggande patienter under åren 1904—16 (ca 2 000 st.) och har där funnit 17 fall som företett bestämda likheter med beskrivningar av de "klassiska mystikerna". Jag har där sökt efter patienter som dels

haft religiösa föreställningar, dels sökt genomföra upplevda imperativ och vars sjukdomsbild inte märkbart förändrats över tid. Nu kan man inte dra några statistiska slutsatser av detta material, eftersom jag måst begränsa sökandet till de fall, vars föreställningsvärld noggrant beskrivits. Som föreställningsvärldens innehåll inte har omedelbar relevans för att säkerställa en diagnos är detta ett försvinnande litet fåtal.

Av utrymmesskäl kan jag här bara presentera ett av de 17 fallen⁵² som torde vara någorlunda representativt.

Niklas är 33 år gammal då han kommer in på hospitalet 1905. Han har varit i Amerika i några år och efter hemkomsten visat sig förändrad, haft egenartade idéer om att månen gick åt fel håll etc. Den direkta intagningsorsaken är att han besökt sin broder helt naken, förebärande att "då våra första föräldrar gingo nakna, kan väl jag också få gå naken". Han förefaller ofta extatisk. Vid inkomstsamtalet uppger han att han "sedan hemkomsten från Amerika och äfven i slutet av vistelsen där varit mycket religiöst intresserad. Det var i Amerika som han 'kom till frid med Gud' och därefter har han känt sig mycket glad och lycklig, säger sig genom religionen hafva blifvit 'övernaturlig', - - - Efter hemkomsten gick han omkring som 'husbesökare' för en missionsförening. På ett bönemöte började 'Guds andar' tala till honom. Vet att det var andar 'eftersom det var hans egna an-

⁵⁰ Buss, 1966, s. 193.

⁵¹ Buss, 1966, s. 55. Beträffande vanföreställningar vid hysteri se dock E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Zehnte Auflage umgearbeitet von Manfred Bleuler, Berlin 1960, s. 484.

⁵² Namn och enstaka detaljer är fingerade. Texten utgör en nära parafraas på journalens uttryck, värderingar och åsikter.

⁵³ Resonemanget kan jämföras med det som nu förs om skillnader mellan män och kvinnor, där vi också har skillnader mellan grupper som inte tillåter oss att dra slutsatser om individer på grund av deras grupptillhörighet. Där har vi emellertid den lyckliga situationen att det inte råder några problem när det gäller att formellt avgöra en individs grupptillhörighet.

dar'." Niklas är ibland agiterad och försöker flera gånger rymma eller hoppa ut genom fönster, därtill tvingad av rösterna. Han uppger att "Gud sjelf" prövar allting, speciellt varje natt. "Så vidt man kan förstå tyckes det vara frågan om någon sorts parästesier, som av pat. tydes på angifvet sätt."

1910 uppger journalen: "Han läser nästan ständigt i bibeln och håller långa predikningar för medpatienterna. Dagligen pockar han på att bli utskrifven. Han anser sig ej alls ha varit sjuk och påstår att han kommit hit genom bedrägeri." Niklas låter aldrig klippa sitt skägg, men ibland tillåter han att man klipper hans hår, han äter sällan kött, men ägnar sin tid åt att hålla långa föreläsningar för medpatienterna om deras syndfullhet. Han för sig och talar mycket högtidligt och ingen får röra vid honom för då tages kraften ifrån honom. Han brukar aldrig mössa eller skjorta, han är utkorad för att förkunna Guds ord. Idéerna blir egendomligare: "Har idag hållit betraktelse öfver profeten Elia. Yttrar därvid att han fortfarande lefver på jorden och varit gift dels med en syster till pat:s moder dels med en syster till en numera avliden medpat:s moder. Elia har äfven varit på besök i hospitalet."

1920 har han blivit lugnare och är inte så orolig för att någon skall röra vid honom, men endast en bestämd skötare får klippa hans hår vid bestämda tillfällen. Niklas sitter ner endast vid måltiderna. Svarar sällan på tilltal, vill vara ifred.

Niklas avlider 1924. Han har vårdats under diagnosen Dementia Primaria (Schizophrenia simplex).

Kommentarer

En beskrivning som denna kan naturligtvis endast ge antydningar om likheter. För att avgöra vår fråga krävs rimligen en empirisk undersökning av nu levande människor. Intressant är emellertid att alla de fall jag funnit som visat likheter med "klassiska mystiker" fått diagnosen psykotiska, ingen har alltså diagnosticerats som hysterisk, den diagnos som man hade väntat sig av religionspsykologers diagnoser av "mystiker" att döma.

Denna jämförelse mellan "mystiker" och journalfall som vi har föreslagit innebär naturligtvis inte att vi inte anser att det finns skillnader mellan gruppen "mystiker" och gruppen journalfall,⁵³ utan endast att vi vill visa att det förmodligen är omöjligt att finna ett formellt, värdemässigt neutralt, kriterium som tillåter oss att avgöra om en människa är "mystiker" eller schizofren. Att det finns en empirisk skillnad är uppenbart. Att undersöka vari den består förefaller vara en intressant forskningsuppgift.

Tills den är löst förblir ovanstående ett tankeexperiment. Experimentet har emellertid sitt värde om det antytt möjligheten av att behandla begreppet "mystiker" som en psykologisk, värdemässigt neutral term inom forskningen i stället för som en lös hedersbevisning, tom på innehåll.

Metoder vid studier kring religion och personlighet

AV GUSTAF STÅHLBERG

Som framgår av rubriken begränsar jag mig i denna artikel till ett område av religionspsykologin, nämligen det som gäller olika samband mellan religionsvariabler (olika typer av religiös erfarenhet, inställning eller beteende) och personlighetsvariabler (personlighetsegenskaper eller -karaktistika).¹ Inom detta studieområde som inom andra områden av religionspsykologin och psykologin är behovet av valida (giltiga) och reliabla (tillförlitliga) undersökningsinstrument stort.

Med validitet (giltighet) avses allmänt uttryckt undersökningsinstrumentets förmåga att mäta det som forskaren med sin undersökning avser att mäta. Med reliabilitet (tillförlitlighet) avses instrumentets förmåga att motstå s.k. slumpinflytelser och att således en viss individ på ett visst instrument får samma resultat vid två eller flera mättillfällen. Om den sistnämnda frågan mera uppmärksammades tidigare, kan man säga att validitetsproblemen på senare tid kommit mer och mer i centrum. Detta är enligt min mening en lycklig utveckling även för religionspsykologin, eftersom validitetsfrågorna här får en speciell accent. Detta sammanhänger i sin tur bl.a. med svårigheterna att entydigt ange vad "religion" är.²

I stället för att diskutera validitetsbegreppet eller olika sätt att bestämma ett instruments validitet, vill jag ta upp en mer allmän frågeställning, som har stor betydelse för om man kan ange *forskningen* kring religion och personlighet som *valid*. Denna gäller om forskarna är ensidiga i sitt metodval eller inte. Och jag vill försöka besvara den genom att se något närmare på vilka metoder forskare inom studieområdet reli-

gion och personlighet faktiskt har valt enligt ett antal publicerade undersökningar och vad som utmärker de valda metoderna. I samband därmed vill jag också säga något om möjliga anledningar till att forskarna valt som de gjort och tänkbara konsekvenser av deras metodval.

När det gäller att besvara dessa frågor, vill jag alltså bygga på analys av publicerade undersökningar. Här uppkommer emellertid minst två betydande problem. Det första gäller hur jag kan avgöra om en undersökning hör till gruppen studier kring religion och personlighet eller ej. Det andra problemet har att göra med hur jag kan veta att de analyserade undersökningarna är representativa för hela gruppen studier kring religion och personlighet. Jag återkommer till dessa frågor i samband med redovisningen av min analys av 200 artiklar publicerade under åren 1960 till 1970. De bör dock hållas i minne även när vi tar del av följande amerikanska studie, som får utgöra bakgrund och lämna jämförelsematerial till min egen studie.

Samuel Z. Klausner publicerade 1964 en studie,³ som gällde de metoder för datainsamling som brukas inom religionspsykologi och -sociologi. Klausner och hans medhjäl-

¹ För en sammanfattning av denna forskning, se Hj. Sundén, *Religionen och rollerna*. Stockholm 1971, kap. III, IV och VII, samt M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development. A comprehensive handbook*. New York 1971, kap. 9—12.

² Angående denna diskussion, se ex. J. E. Dittes i Strommen, a.a., kap. 3.

³ Klausner, Samuel Z., *Methods of data collection in studies of religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1964, 3(2), 193—203.

pare undersökte nämligen vilka metoder författare till 130 artiklar rapporterade empiriska religionspsykologiska och religions-sociologiska studier hade använt sig av och vilka faktorer, speciellt icke-rationella faktorer, som hade påverkat deras val. Artiklarna hade förekommit i fack-, pedagogiska, psykologiska, sociologiska och religiösa tidskrifter. Och de hade publicerats i USA under tioårsperioden 1950 till 1960. Klausner tog med artiklar, där antingen den oberoende variabeln (=den faktor vars inflytande man vill undersöka) eller den beroende variabeln (=individens reaktion som följd av inflytandet) var en "religiös faktor".

När det gällde frågan om vilka faktorer som styrde forskarnas val av metoder, skilde Klausner mellan rationella och icke-rationella faktorer. Till de senare återkommer jag längre fram i artikeln. Med rationella faktorer menade Klausner omständigheter som forskaren själv var medveten om. Som en första viktig faktor av detta slag nämnde han naturen hos de variabler som skulle undersökas eller annorlunda uttryckt naturen hos studieobjekten. Härvid begränsade han sig till endast en aspekt av denna, nämligen studieobjektens "systemnivå".

Klausner lät den viktigaste beroende variabeln definiera ett visst studieobjekt. Han menade sig sedan kunna klassificera de beroende variablerna i fyra grupper utifrån vilken systemnivå de hänförde sig till:

a) en grupp beroende variabler som hänförde sig direkt till "konkret beteende", ex. kyrkogång, b) en grupp som gällde "personligheten", ex. "jagstyrka" eller "osjälvviskt motiv bakom det religiösa engagemanget", c) en grupp som hänförde sig till "samhället", ex. indelningen kyrka—sekt och d) en grupp av beroende variabler som gällde "kulturen", ex. "normativa system" eller "asketisk protestantism".

När Klausner indelade studierna på detta sätt, fick han 29 som hörde till gruppen konkret beteende, 61 till personligheten, 20 till samhället och 20 till kulturen.

De artiklar som Klausner för till systemnivån personligheten, utgör ett intressant jämförelsematerial till de undersökningar

jag själv analyserat. Jag kommer därför att mera detaljerat redovisa Klausners resultat i samband med att jag redovisar mina egna fynd vad gäller forskarnas metodval. På så sätt kan jag bl.a. få en bild av metodvalet under dubbelt så lång tid. Självklart är inte dessa jämförelser problemfria. Detta beror ju bl.a. på svårigheten att veta i vad mån vi använt oss av samma urvalsprinciper.

Som nämnt aktualiserar mitt försök att besvara frågorna kring forskarnas metodval två betydande problem. Det första gäller hur jag kan avgöra om en viss artikel bör tas med vid analysen. Detta problem har två aspekter. Den ena sammanhänger med den stora svårigheten att entydigt bestämma vad som bör avses med "religion" respektive "personlighet". Och i likhet med vad som gäller för religionsbegreppet är personlighetsbegreppet omstritt.⁴ Den andra aspekten sammanhänger med den även rent praktiska svårigheten att veta vad en viss artikelförfattare avser med "religions-" eller "personlighetsfaktorer". Avsaknaden av klara definitioner är nämligen snarare regel än undantag. Det andra urvalsproblemet har att göra med hur jag kan veta att de analyserade undersökningarna är representativa. För att avgöra detta krävs utöver enighet kring avgränsningen av forskningsområdet överblick över all den forskning som sker kring religion och personlighet.

De nämnda urvalsproblemen kan framstå som oöverkomliga hinder. Jag har emellertid i stället sett dem som uttryck för ideal, som den religionspsykologiska personlighetsforskningen har att sträva emot men ännu ej av olika skäl kan uppnå. Viktigt är dock att de nämnda svårigheterna hålls i minne, om man försöker dra mera generella slutsatser av mina resultat.

Ur praktisk såväl som teoretisk synpunkt framstod för mig som det bästa alternativet att gå till Psychological Abstracts och välja bland de där förtecknade artiklarna under uppslagsordet religion. Bland Abstracts c:a 700 artiklar för åren 1960 till 1970 har jag

⁴ Se ex. Mischel, W., *Personality and assessment*. New York 1968.

identifierat 200 såsom handlande om religion och personlighet. Denna identifiering har skett mot bakgrund av de nämnda urvalsproblemen och som jag tror vida definitioner av religion och personlighet. I många fall, dock ej alla, har jag accepterat forskarnas egna bestämningar såsom dessa framgår av deras variabelbeteckningar. Bland på detta sätt bestämda personlighetsvariabler, som finns representerade i min studie, kan nämnas "osjälviskt eller instrumentellt motiv bakom det religiösa engagemanget", "jagstyrka", "neuroticism", "auktoritarianism", "dogmatism", "ångest" "underkastelsebehov", "introversion-extra-version" och "jag-begrepp". Om vi ser till de utvalda undersökningarna och klassificerar de använda metoderna i enlighet med gängse indelningar, framgår följande resultat:

	%
Frågeformulär	32,4
Psykologiska skalor	23,6
Sammanfattningar av tidigare undersökningar	6,8
Projektiva metoder	6,8
Fallstudier	5,6
Innehållsanalys av personliga dokument	5,6
Bearbetning av insamlat statistiskt material	4,4
Skattningar	4,0
Intervjuer	4,0
Beteendeobservation på fältet	4,0
Experiment i laboratoriemiljö	2,8
	100,0

Om vi sedan jämför de artiklar, som Klausner för till systemnivån personligheten, med mina artiklar och följer Klausners indelning i enbart fem grupper, erhåller vi följande resultat:

	Mina data (i procent)	Klausners data (i procent)
Frågeformulär (frågeformulär + psykologiska skalor enl. ovan)	56	54
Intervjuer (intervjuer + fallstudier)	10	21
Bearbetning av statistiskt material (samma som ovan)	4	5

Innehållsanalys (som ovan)	5	2
Övriga (sammanfattningar av tidigare undersökningar, projektiva metoder, skattningar, beteendeobservation och experiment)	25	18
	100	100

Det mest påtagliga resultatet vid denna jämförelse är den stora överensstämmelsen mellan Klausners och mina data. Detta kan i någon mån sägas vara ett indicium på det rimliga i att anställa en jämförelse. Skillnaderna i resultaten skulle i så fall utsäga, att det under den senare tioårsperioden varit en nedgång i intervjuer med 11 %, medan gruppen övriga ökat med 7 %. Å andra sidan kan dessa skillnader bero på olika urvalsprinciper. I detta sammanhang ska vi inte glömma att det i Psychological Abstracts finns med, trots den starka engelskspråkiga dominansen, en hel del artiklar från andra språkområden.

Av stort intresse vore att analysera och diskutera de olika vetenskapsteoretiska antaganden, som ligger bakom var och en av dessa metoder. Av utrymmesskäl har jag dock tvingats avstå från detta. Jag ska i stället i stort försöka säga något om vad som är karaktäristiskt för de valda metoderna, i varje fall de mest prefererade. Jag vill göra detta genom att ställa fyra centrala frågor till materialet.

1. *Är metoderna psykometriska eller icke-psykometriska?*

Psykometri kan allmänt sägas innebära att man försöker mäta beteenden eller tilldela beteenden måtvärden (som i sig är mer eller mindre godtyckliga) i analogi med vad fysikern gör när han studerar naturlagar. Om vi ytterligare analyserar materialet och indelar metoderna i två grupper, "psykometriska till större delen" och "icke-psykometriska", finner vi följande:

"psykometriska"	%
Frågeformulär	32,4
Psykol. skalor	23,6
Bearbetning av statistiskt material	4,4

Skattningar	4,0		%
Experiment i lab.miljö	2,8	Studier med enbart en metod	75,0
	<hr/> 67,2	Studier med två metoder kombinerade	22,5
		Studier med tre metoder kombinerade	<hr/> 2,5
"icke-psykometriska"	%		100,0
Sammanfattn. av tidigare undersökningar	6,8		
Projektiva metoder	6,8		
Fallstudier	5,6		
Innehållsanalys av personliga dokument	5,6		
Intervjuer	4,0		
Beteendeobservation på fältet	4,0		
	<hr/> 32,8		

Av sammanställningen framgår att $\frac{2}{3}$ av metoderna är psykometriskt uppbyggda, medan endast $\frac{1}{3}$ av metoderna kan betecknas icke-psykometriska.

2. Ger metoderna tvärsnittsdata eller längdsnittsdata?

Tvärsnittsdata innebär att man beskriver en population i en viss egenskap utifrån enbart ett mätillfälle. Längdsnittsdata eller longitudinala metoder innebär att man studerar en eller flera individer under en längre tid via upprepade mätningar. I mitt material gäller att tvärsnittsdata dominerar fullständigt. Endast inom gruppen fallstudier, vilken representerar 5,6 % av hela materialet, kan man finna exempel på longitudinala studier.

3. På vilken nivå mätes personligheten?

Frågeformulär och psykologiska skalor är typiska attitydmätningens instrument. Av metodvalet att döma står det klart att majoriteten bland de använda metoderna ger mått på attitydnivån, medan endast en liten minoritet bland metoderna mäter på nivån konkret beteende eller den fysiologiska nivån.

4. Kombinerar olika metoder?

Denna fråga har mera med karakteristika hos forskarna än metoderna att göra, men är av stor vikt för vår centrala frågeställning. De flesta forskare är överens om det nödvändiga i att vid en viss studie kombinera olika metoder. Om vi ser till materialet, finner vi att $\frac{3}{4}$ av studierna har utförts med enbart *en* metod:

Det är också intressant att se vilka typer av metoder som har kombinerats. Om vi skiljer mellan metoder som ger "objektiva data" (frågeformulär, skalor och experiment) och "subjektiva data" (övriga metoder), finner vi att bland de 45 artiklar, där två metoder användes, kombinerades de två typerna av data på följande sätt:

	antal artiklar
objektiva data och subjektiva data	19
objektiva data och objektiva data	18
subjektiva data och subjektiva data	<hr/> 8
	45

Kombinationen av samma typ av data är således vanligare än kombinationen av olika typ av data.

Vilka faktorer kan tänkas styra forskarnas metodval? Som nämnt talar Klausner om rationella och icke-rationella faktorer. En rationell faktor, som ej bör glömmas bort är överväganden som följd av det i början av artikeln berörda reliabilitetsproblemet. När det gäller detta, torde det vara klart att de flesta forskare håller med om att det är lättare att avgöra reliabiliteten hos psykometriska metoder än hos icke-psykometriska. Många forskare anser även, att reliabiliteten är högre hos psykometriskt uppbyggda metoder.

Klausner intresserar sig främst för de icke-rationella faktorerna. En icke-rationell faktor är enligt honom en faktor som leder till val av olämpliga metoder. I sitt material menar han sig kunna identifiera fyra icke-rationella faktorer: 1. Påverkan som följd av yrkestillhörighet eller av forskningsstrategier inom forskarens egen yrkesgrupp, exempelvis om forskaren är psykolog eller sociolog. 2. Den stil inom en viss forskningstradition som är rådande just vid den tidpunkt när forskaren får sin utbildning. 3. Den metafor som används i beteckningen

av den beroende variabeln eller de metaforer som forskaren använder för att göra innebörden av sina begrepp förståeliga. 4. Forskarens egen värdering av sitt studieobjekt eller av den population till vilken objektet i fråga är ett attribut.

I stället för att tala om dessa faktorer, kan man använda det mera generella begrepp som Thomas S. Kuhn⁵ infört, nämligen "paradigm".⁶ Enligt Kuhn hänför sig paradigmet till en modell, som tillhandahåller forskaren med en världsåskådning och en människosyn, med teorier och begrepp samt med *metodologiska regler* och empiriska resultat.

I regel ger paradigmen upphov till en forskningstradition. Denna överför paradigmen till forskaren i samband med att han erhåller sin utbildning. Vilka metoder en viss forskare använder beror alltså på den paradigmatiske forskningstradition som han är insatt i. Ett sätt att klara ut vilka slags paradigm, som styr religionspsykologers forskning, skulle således vara att undersöka vilka metoder de använt sig av och vad som är typiskt för de använda metoderna. Om vi tillämpar den tankegången på våra resultat, kan vi påstå att de dominerande paradigmen är av de slag som leder till användandet av psykometriska metoder, tvärsnittsdata, mått på attitydnivån och bruket av en enda metod i en viss undersökning.

Avslutningsvis vill jag säga något om tänkbara konsekvenser av forskarnas metodval och exemplifiera dessa inom ett delområde av studieområdet religion och personlighet, nämligen det som gäller den religiösa personlighetsbildningen. Detta problemområde är dessutom av stor betydelse vid de även ur praktisk synpunkt viktiga frågeställningarna kring religion och neuros samt religion och terapi.

Studiet av religion och personlighetsbildning gäller hur olika religiösa faktorer, i samverkan med andra faktorer, påverkar formandet av individens personlighet. Som ett resultat av denna process, kan vi tala om ett antal olika typer av religiösa personligheter. När det då gäller att närmare fastställa vilka dessa typer är och hur vanliga de är, anser jag psykometriska metoder va-

ra de lämpligaste. Men när väl denna allmänna referensram är given, är behovet av icke-psykometriska metoder stort. Med hjälp av sådana kan man ofta bättre förstå exempelvis ovanliga former av personlighetsbildning. Jag tänker då främst på det lämpliga i att använda data som personliga dokument ger. När det gäller den religiösa personlighetsbildningen, får man inte förbise den ofta djupgående inverkan av intensiva religiösa upplevelser. Mycket talar för att personliga dokument är överlägsna andra data vid ett studium av sådana upplevelser och deras inverkan.

Nackdelarna med det flitiga användandet av tvärsnittsdata blir speciellt tydliga när man ställer frågor kring den religiösa personlighetsbildningen. Denna är ju en process som kan pågå under människans hela livstid. Med andra ord kan de verkligt värdefulla resultaten nås först när man följer en människas utveckling under en lång tid.

Bristerna med att mäta personligheten nästan enbart på attitydnivån, har redan framgått av mitt påpekande av vikten av att studera religiösa upplevelser (och den till dessa relaterade religiösa erfarenheten). Det är emellertid enligt min mening viktigt, att man även samlar in data rörande konkret beteende och fysiologisk utveckling.

Den enligt min undersökning vanliga företeelsen att man i en studie använder sig av enbart *en* metod, aktualiserar bl.a. ett centralt problem inom personlighetsmätning och personlighetsdiagnostik. Jag tänker på den felkälla som benämnts metodvarians.⁷ Frågan gäller här i vilken utsträckning ett empiriskt konstaterat samband endast är en effekt av att man korrelerat testresultat, som erhållits med innehållsligt likartade testinstrument och/eller testinstrument där svarspersonerna förfarit på likartat sätt vid besvarandet av items (frågor eller påståenden). Ett sätt att mot-

⁵ Kuhn, Th. S., *The structure of scientific revolutions*. Chicago 1968.

⁶ Angående paradigmbegreppet, se även K. B. Madsens diskussion av detta i *Psykologins utveckling*, Stockholm 1970, pp. 55 f, 61, 135 ff.

⁷ Angående metodvariansen, se Mischel, a.a., p. 85 ff och där anförd litteratur.

verka denna felkälla är att använda sig av så inbördes olikartade datainsamlingsmetoder som möjligt. Nödvändigheten av att av detta och andra skäl kombinera inbördes olika metoder i samband med personlighetsdiagnostiken har framhållits av bl.a. R. R. Holt.⁸

Är forskarna inom studieområdet religion och personlighet ensidiga i sitt metodval enligt vad som framgår av de analyserade undersökningarna? Mitt svar är ja, men med den innebörden att det ensidiga *ej* består i

användandet av psykometriska metoder, tvärsnittsdata eller mått på attitydnivån. Det ensidiga består i stället i att man *ej dessutom* använder sig av icke-psykometriska metoder, longitudinala data och personlighetsmått på exempelvis konkret beteende- eller fysiologisk nivå. Det ensidiga består även i att man *ej* kombinerar olikartade metoder.

⁸ Holt, R. R., *Assessing personality*. New York 1971.

”Livsnära” religionspsykologi

Ett arv och ett program

AV HANS ÅKERBERG

Aktuella forskningsinriktningar

Under sin relativt korta tid som akademisk disciplin har religionspsykologin på olika håll och under flera perioder fått kämpa för sin existens och ofta skjutits undan som en hemlös vetenskapsgren. Teologin har på sina håll ofta och av olika skäl betraktat religionspsykologin med viss skepticism. En del religionshistoriker har av vetenskapsprincipiella orsaker funnit religionshistoriens intima samspel med religionspsykologin onödigt eller direkt besvärande, och går man till fackpsykologin har oftast den religiösa människans upplevelser och beteenden helt förbisetts av forskningen.¹

Allt detta motstånd har dock aldrig direkt hotat religionspsykologins framväxt. Tvärtom synes de ofta trånga villkoren i stället ha verkat främjande för den religionspsykologiska forskningens genombrott, även om det skulle komma att dröja mer än ett halvsekel efter ämnets pionjärperiod innan man kan tala om en definitiv stabilisering av religionspsykologins ställning som erkänd akademisk disciplin.

Om vi nu, mot den bakgrund som här skisserats, betraktar den religionspsykologiska forskningens position och utveckling internationellt och inom vårt eget land, torde det vara intressant och väsentligt att söka svaren på bl.a. de två frågorna: (1) vilka huvudfaktorer har främst bidragit till att främja den religionspsykologiska forskningens utveckling samt (2) hur är svensk religionspsykologi härvidlag orienterad till internationell forskning? Att nå fram till ett entydigt svar på den förra frågan är naturligtvis ogörligt. Därtill är faktorerna för

många och ofta alltför lokalt betingade. Att det dock går att skönja en viss minsta gemensammare nämnare i de forskarattityder, som en del framstående religionspsykologer ur olika skolbildningar visat när det gäller ämnets bärande principfrågor, synes uppenbart. Att påvisa och undersöka ett av de större primtalen i denna nämnare, nämligen den forskningsinriktning som här kallas ”livsnära” religionspsykologi, är den ena huvuduppgiften i denna artikel. Den andra är att pröva i vad mån denna inriktning också funnits och finns inom svensk religionspsykologi. Det blir ytterst fråga om att, med det utrymme som här står till buds, söka analysera innehållet i det religionspsykologiska arv, som under årens lopp bevarats i en utpräglad humanistisk anda och som — med W. Diltheys terminologi — kan sägas i stort innebära, att de religionspsykologiska principfrågornas yttersta grund alltid vilar på ett ”Verstehen” mera än på ett ”Wissen”.²

Detta är ett arv och samtidigt en programförklaring, som på intet sätt kan sägas ha banat en självklar segerväg inom religionspsykologin. Dess huvudprinciper har tvärtom gång efter annan åsidosatts till förmån för nya strömningar inom fackpsykologin och religionspsykologin, men har dock alltid visat en markant bärkraft med sin förmåga att åter och åter driva fram nya

¹ Se Allport, G. W., *The Individual and His Religion, A classic study of the function of religious sentiment in the personality of the individual*, New York 1968 (1950), 2.

² Intressant i detta sammanhang är Dilthey, W., & Yorck von Wartenburg, P., *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877—1897*, 1923.

intressevägar med inriktning på en religionspsykologisk förnyelse genom återgång till det gamla arvet, där intresset för individen stod i centrum. Kampen har därför ständigt gällt en uppgörelse med all sådan forskning, som på olika sätt kommit att förskjuta den levande människan ur focus, och strömningar med forskningsinriktningar, som lett till sådana konsekvenser, har det nästan alltid funnits inom fackpsykologin och angränsande medicinska discipliner. När därför vid olika tillfällen initiativ har tagits från vissa religionspsykologer till alliansförsök med psykologi och psykiatri på dessa vetenskapsgrenars principiella villkor (!), har det inte sällan för religionspsykologin medfört en huvudsaklig inriktning på beteendeforskning eller på upplevelseforskning med hjälp av medicinska mätinstrument, vilken inriktning rentav efterhand hotat och ännu kan hota religionspsykologins egenart.³ En så beskaffad religionspsykologi, som primärt letar sig fram efter de rämärken som mycken psykologisk och psykiatrisk forskning med dess — för att låna ett uttryck av G. W. Allport och A. Koestler — ofta förekommande ”ratomorfa” människosyn⁴ har stakat ut, måste nämligen tyvärr ofta vidkännas den allvarliga kritiken, att den med sitt mekaniska sätt att producera data och arbeta med teorier förlorat kontakten med den människa, som sprattlar under undersökningsinstrumentet. På ett smygande sätt har forskare och forskningsobjekt kommit att fungera ur och setts i perspektivet *homo machinalis* i stället för *homo vivens*.

Rakt emot en sådan forskningsinriktning står det program, som innefattas i arvet med ”livsnära” religionspsykologi. I olika sammanhang på de lokala planen, ofta utan påverkan genom inbördes kontakter, har forskare inom skilda skolbildningar vid olika tidpunkter framträtt med program till en förnyelse av en ”livsnära” religionspsykologi. Deras utgångspunkter torde genomgående ha varit deras egna personligt utformade forskningsideologier, och det torde väl också vara rimligt att antaga att dynamiken i deras personligheter bidragit till att öka tyngden i deras programförklaringar.

Också i vårt eget land har en inriktning på ”livsnära” religionspsykologi en klar tradition. Genom att påvisa detta må även artikeln ses som en uttalad förhoppning om att principerna för en sådan religionspsykologi måtte få vara med och utforma programmet för disciplinens framtid i vårt land, när denna nu genom den teologiska utbildningens omläggning kommer att gripa mera in i de teologiska studierna än förr.

Det torde också bl.a. vara inom teologin, som denna typ av religionspsykologisk forskning kan komma att betyda allra mest. Utan att vara en form av existentialism,⁵ vill ”livsnära” religionspsykologi brottas med människans existentiella problematik och dess betydelse för hennes religiösa utveckling. Att en sådan religionspsykologisk inriktning kan äga stor betydelse för teologin är ofrånkomligt, icke minst i en tid, då de beteendevetenskapliga teoribildningarna och det högproduktiva samhället kommit att göra gemensam sak mot den enskilda människan genom tendensen ”att ringakta individen till förmån för kollektivet”.⁶ Det kan här räcka med ett par exempel. I två tidningsartiklar från sommaren 1973 marke-

³ I ett efterlämnat och ännu opublicerat manuskript, där uppgiften varit att med utgångspunkt från E. D. Starbuck och W. James följa några linjer i religionspsykologins utveckling, har William Grønbæk uttryckt sina farhågor för de yttersta konsekvenser, som ett underordnande av religionspsykologin under fackpsykologin kan få för den förra vetenskapsgrenen. En spekulering kring sådana konsekvenser kan, menar Grønbæk, ”gøre én noget betænkelig, da religionspsykologien har sin egen, værdifulde forskningstradition” (174). (Detta arbete av Grønbæk beräknas utkomma under hösten.)

⁴ Se Allport, G. W., *Personality and Social Encounter*, Boston 1960. Jfr A. Koestlers behandling av behaviorismen — både den ursprungliga och den nutida kamouflerade — och dess ”De-Humanisation of Man” genom ”The Philosophy of Ratomorphism” i *The ghost in the machine*, London 1967. (Se även Söderlind, U., ”En vit sten”, Till frågan om synen på människan; Kristen Humanism, Årsbok 1972, 68 f.)

⁵ Se t.ex. Frankl, V., *Viljan till mening, Logoterapiens grunder och tillämpning*, Lund 1970, 11 ff.

⁶ Wingren, G., *Kyrkan söker efter en vision*, SDS 31/7 1973 (rec. av Människosynen i människovården, Lund 1973).

rar Gustaf Wingren på ett sätt, som torde ligga ganska så exakt i linje med de huvudtankar inom en "livsnära" religionspsykologi, som här redovisas, behovet av en tillämpad teologi, som "sätter den enskilde främst".⁷ Går vi utanför vårt lands gränser kan vi ganska lätt mäta parallellen mellan det "humanum"-studium, som David E. Jenkins bedriver och t.ex. den nya intresseväg i USA, som befrämjat och förnyat mycket av den amerikanska religionspsykologiska forskningsutvecklingen i "the humanistic spirit of James".⁸

Kanske har tidpunkten kommit, då religionspsykologins oförmåga att göra sig meningsfull för i första hand den historiska och systematiska teologin kan hävas genom en gemensam forskningsmotivation? Att markera religionspsykologins betydelse som teologisk disciplin är också en följsats till artikelns huvudtema.

"Livsnær" religionspsykologi

En lämplig utgångspunkt för en introduktion till ett studium av det religionspsykologiska arv, som ovan antytts, utgör den sedan något år tillbaka bortgångne danske forskaren Villiam Grønbæk, redan av den omständigheten att uttrycket "livsnær" religionspsykologi formats av honom.⁹ Det kan därvid vara viktigt att påpeka, att Grønbæk som religionspsykolog vunnit markant internationell berömmelse, fastän han tyvärr blivit föga beaktad inom Skandinavien.¹⁰ Att följa hans utveckling som forskare är intressant ur många aspekter. Här skall vi emellertid blott stanna inför ett drag i hans forskning, som funnits hos honom alltifrån den första studietiden och som efterhand trädde fram alltmer under årens lopp. Man kan rentav säga, att det är detta drag, som gjort hans religionspsykologi så intresseväckande och närgången. Det är då fråga om den djupa humanism, som är hans karaktistikum såväl vid genomförandet av egna religionspsykologiska undersökningar som vid kontakten med andra forskares synpunkter och resultat och som

efterhand alltmer mognat i uttrycket "livsnær" religionspsykologi. Trots att han själv var en typisk företrädare för den vad gäller vetenskapsprincipiella synpunkter mycket stränga skolbildning, som fått beteckningen experimentell religionspsykologi,¹¹ låter han dock aldrig metod- och principfrågorna fjättra honom så hårt, att han inte också låter sitt forskningsintresse få inspirerande tillflöden av dem, som genom forskningsinriktningarnas gränser fjärmats från hans egen skola.¹² Förmågan att kombinera denna breda öppenhet gentemot andra forskare, även mot vissa icke-empiriker, med en egen mycket sträng empirisk forskningssyn, torde i första hand utgöra en egen personlig kvalitet hos Grønbæk. Att det dock också i icke ringa grad är fråga om ett arv från lärofäderna inom den experimentella religionspsykologin, främst från hans egen lärare W. Gruehn, är helt uppenbart.

Nu är emellertid det intressanta, att detta arv, som Grønbæk var så mån om att rätt förvalta och fördjupa, de facto har starka anknytningspunkter till det stora internationella religionspsykologiska arv, som jag i inledningen sökt antyda, fastän detta faktum märkligt nog icke synes vara tydligt observerat av Grønbæk själv. Det är dock i denna anda som uttrycket "livsnær" religionspsykologi präglats, och det förefaller därför riktigt att från Grønbæk låna detta uttryck och ge det en ännu större spännvidd än vad det, i varje fall utåt sett, har i hans egna alster. Därvid kan Grønbæks "livsnær" religionspsykologi i en breddad

⁷ Op. cit. 31/7 1973 samt "Hör vi vad romanen säger?", SDS 10/8 1973.

⁸ Se not 35.

⁹ Här må hänvisas såsom ett exempel bland väldigt många — "livsnær religionspsykologi" utgör nämligen en underton i hela Grønbæks forskning — Religionspsykologi, forskere og forskning, København 1958, 113.

¹⁰ Det första försöket till en presentation och analys av Grønbæks religionspsykologi har jag framlagt i uppsatsen Hauptpunkte der Religionspsychologie Villiam Grønbæks, Temenos 1974.

¹¹ Se min uppsats Empirisk religionspsykologi i USA och Europa, STK 1971, 145—54.

¹² Dock vänder han sig bort från de djuppsykologiska skolorna. Se föregående not.

betydelse — en breddning, som realiter ligger i linje med hans egna intentioner — faktiskt stå som en sammanfattande beteckning för den samlade och tvärs genom forskningsgränserna förnimbara, gemensamma strävan att låta den religionspsykologiska forskningen bl.a. vara ett redskap till att förstå den enskilda människans religiösa problematik kring de existentiella frågorna och villkoren, som här i uppsatsen redovisas som ett internationellt religionspsykologiskt arv och program.

Intresset för den enskilde

När Grønbæk (med början under 40-talet) går till storms mot dansk teologi och betecknar den som livsfjärran,¹³ är han ute i ett angeläget ärende. Han vill inte endast vända sig mot vad han menar ha blivit en världsfrånvärd vetenskap. Han vill rentav träda in och representera de utestängda, de som inför tillvarons ofta svåra villkor i förtvivlan eller med hopp söker efter en supra-human verklighet, men vars lidande ofta förbises eller ignoreras av den livsfjärran teologin. Ty inom teologin saknas ibland intresse för verkliga, levande människor, menar Grønbæk. Teori och praktik har blivit skilda åt genom att forskningen isolerat sig från infallsvinklar till det allmänmänniska. Grønbæk, som själv är teolog, vill att teologin skall vara en vetenskap som i markant grad intresserar sig ”for livet, for virkeligheden og mennesket”¹⁴ och den måste därför bryta sin isolering. Detta kan ske bl.a. med hjälp av religionspsykologin, när detta ämne arbetar efter ”livsnära” principer. Han för här vidare den kamp mot verklighetsfrämmande teologi — och psykologi — som Gruehn under många år utkämpat. Att det därvid hos båda ligger ett pastoralteologiskt intresse i botten är uppenbart, men detta innebär inte att de vill se en teologi, som upplöses i psykologi, eller vill företräda en religionspsykologi som — såsom ofta skett på sina håll i USA¹⁵ — övergår i ren pastoralteologi. Vad de främst vill framhäva, är intresset för den *enskilda*

människan såsom en avgörande men av olika skäl ofta bortglömd grundval för religionsvetenskapliga studier. Också inom religionspsykologin finner Grønbæk tydliga tendenser till livsfjärran forskning, när t.ex. forskarnas intresse för konstruktioner av psykologiska mätinstrument får en så dominerande roll i forskningen att det innebär att de sätter metoden i högsätet och därmed förlorar distans till undersökningsobjektet, den enskilda människan.¹⁶ I opposition mot en sådan religionspsykologisk forskning, hävdar Grønbæk: ”Ikke fænomener, men personer.” ”Det er ikke det religiøse, der skal gøres til genstand for undersøgelse, men disse eller hine mennesker, i hvis liv det religiøse har betydning.”¹⁷

Dessa tankar, som Gruehn och Grønbæk med så stort allvar förde fram, hade de i huvudsak gemensamma med andra forskare och riktningar, vilket de också båda var medvetna om. Vad som skiljde dem i första hand från den empiriska religionspsykologin i USA med avseende på det religionspsykologiska studiets inriktning, var i huvudsak ej heller ett *vad* utan ett *huru*. Trots markanta skillnader vad gäller uppfattningen om innebörden i uttrycket ”empirisk religionspsykologi”,¹⁸ fanns det dock också en avgörande likhet, en övergripande forskningssyn, mer eller mindre uttalad men definitiv och för båda riktningarna oantastlig, vilken helt faller inom det som här benämnas ”livsnära” religionspsykologi.

Om vi vänder oss till den amerikanska empiriska traditionens lärofader, William

¹³ ”Dansk Teologi af i Dag er livsfjern. Saa kan man tale nok saa meget om det eksistentielle. Af den Grund bliver det ikke eksistentielt.” Psykologien og Synet paa Mennesket. Gads danske Magazin 1943, 624.

¹⁴ Grønbæk, V., Teologisk religionspsykologi, Dansk Teologisk Tidsskrift 1942, 207.

¹⁵ Se t.ex. Strunk Jr, O., The Present Status of the Psychology of Religion, The Journal of Bible and Religion, 25 1957, 287 ff.

¹⁶ Jfr Grønbæks markering av *metoden såsom en tjänare och ej såsom en herre*. Det religiøse i Alderdommen, En empirisk, religionspsykologisk studie, København 1954, 26 f.

¹⁷ Grønbæk, V., *ibid.*, 240.

¹⁸ Se Åkerberg, H., *op. cit.* 1971.

James, är det alltför välkänt att intresset för den enskilda människan är ett huvuddrag i hans religionspsykologi. Att hans klassiska Gifford-föreläsningar om *The Varieties of Religious Experience* aldrig upphört att spela en avgörande roll för den religionspsykologiska forskningsutvecklingen,¹⁹ har med stor sannolikhet sin huvudsakliga orsak i faktorer, som av naturliga skäl på ett par punkter sammanfaller med vad som här tecknas såsom "livsnära" religionspsykologi. James har ju för övrigt själv genom sin religionspsykologi varit med om att förmedla huvudtankarna i det religionspsykologiska arv, varom det här är fråga, till senare tiders forskning. När James frimodigt värderade de vetenskapsprincipiella synpunkter, som hävdades av företrädarna för "den medicinska materialismen", såsom olämpliga för religionspsykologiska studier, kan man säga, att han drog upp riktlinjer för en "livsnära" religionspsykologi:

"Personligheten är den enda grundväsentliga verkligheten i religionens värld. Än i dag, fullt lika mycket som under någon förgången tidsålder, kan den religiösa individen tala om för er, hurusom det gudomliga möter honom på grundvalen av hans personliga angelägenheter. . . . Vetenskapen däremot har på sistone helt och hållet utdömt den personliga synpunkten. Den katalogiserar sina beståndsdelar och upptecknar sina lagar utan tanke på någon avsikt som de möjligen vittnar om, och den konstruerar sina teorier utan några som helst hänsyn till deras inverkan på mänskliga bekymmer och människoöden."²⁰

James vill undersöka isolerade individer och lämnar medvetet socialpsykologiska hänsyn åt sidan. Att emellertid därför, såsom många forskare gjort, misskreditera värdet av James' religionspsykologi, bottenar ytterst i förutfattade meningar (är han överhuvud läst av alla sina kritiker?), i okunnighet om hans ställning internationellt både förr och i dag,²¹ eller i bristande insikt i eller personlig oförmåga till förståelse av enskilda människors kamp med de existentiella villkor som livet kan bjuda. Helt naturligt skall so-

cialpsykologins bidrag till religionspsykologin ej undervärderas (bl.a. Sundéns forskningar har övertygande visat detta), men den övertro på sociologi och socialpsykologi, som synes ligga i tiden, kan emellertid också innebära en viss fara för religionspsykologin. W. H. Clark skriver:

"Vår tids psykologi domineras av det 'sociala sammanhanget', och den största rollen spelas av sociologer, socialpsykologer och antropologer. Lösenorden till yrkesmässigt erkännande är 'fältteori', 'interindividuella relationer', 'gruppdynamik' och liknande. Man förringar inte de framsteg, som gjorts efter dessa linjer, om man framhåller att intresset för individen och hans unika värde och betydelse, löper risk att försvinna. Vi har en benägenhet att försumma William James' intentioner. I sin religionsdefinition betonade han 'den isolerade individen' och visar därmed sin uppskattning av detta värde. Alltför få psykologer följer Gordon W. Allport i hans krav på att personlighetens psykologiska aspekter bör sökas hos individen som sådan, inte enbart hos honom som medlem av en grupp."²²

Den enskilda människan försvinner lätt i statistiska kolumner, och den enskildes strängt individuella förutsättningar för påverkan i olika gruppsammanhang har för-

¹⁹ Se t.ex. min uppsats *The Significance of William James's Psychology of Religion today*, *Studia Theologica* 26 1972, 141—58.

²⁰ James, W., *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former*, Sthlm 1956, 445.

²¹ Jfr O. Petterssons uttalande (*Religionspsykologiskt nyvaknande?* SDS 10/6 1971) angående den negativa attityd, som i vårt land ofta visas gentemot betydelsen av William James' religionspsykologi: "Att påstå — som stundom gjorts — att James' religionspsykologiska grundtankar numera endast skulle ha ett historiskt intresse är således oriktigt och vittnar om okunnighet om den internationella religionspsykologins ställning i dag. En instängd provinsialism eller besatthet av den psykoanalytiska, djuppsykologiska eller socialpsykologiska religionsforskningen får väl ses som orsaker till det förringande av James' insatser som i dag kan spåras i t.ex. Sverige."

²² Clark, W. H., *Religionspsykologi*, Sthlm 1971 (1958), 248.

vånansvärt litet beaktats. Så är t.ex. den marxistiska satsen om religionen såsom ”opium för folket”, vilket G. W. Allport framhäver, en ur religionspsykologisk utgångspunkt ointressant generalisering.²³

Fastän något modifierad och med större hänsyn tagen till socialpsykologiska faktorer fasthöll James’ efterföljare (t.ex. G. A. Coe och J. B. Pratt) den forskningsinriktning, som innebär att på ett radikalt sätt låta den enskilde individen få komma till tals. Därefter kom emellertid i USA traditionen från James att allt mer tyna bort, medan andra psykologiska forskningsriktningar kom att dominera fältet. Behaviorismen och djuppsykologin gjorde sina definitiva inträden och skiktade forskningen i läger, som nu liksom då kan kartläggas i stort även om debattlinjerna och därmed också nybildningar av skolor under årens lopp blivit många. Så inträffade detta, att det under trettio år kom att råda ett forskningsläge, där i första hand de psykoanalytiska skolorna kom att dominera och rentav menade sig själva göra all annan religionspsykologisk forskning överflödig. Såsom motpol till behaviorismens strängt beteendevetenskapliga inriktning med grunduppfattningen, att vad som framträder i människans medvetande ej kan studeras på vetenskaplig basis, innebar emellertid djuppsykologin med sitt intresse för människans upplevelsevärld förutsättningar för ett forskningsläge, där ”livsnära” religionspsykologi skulle ha kunnat fått en direkt fortsättning,²⁴ en möjlighet som viss psykoanalys av långt senare datum i någon mån tagit till vara, men som äldre djuppsykologi av olika skäl förbisåg eller helt enkelt lät fara. I den kraftiga medvind, som bar fram djuppsykologin — i första hand psykoanalysen — till en nästan allt överskuggande position inom flera skilda vetenskapsområden, bestämde intresset för metoderna snart både kursen och målet för den hastiga utvecklingen inom denna nya psykologi. Den enskilda människan kom därvid att hamna på undantag. Hypotesernas ”lagar” — oövisbara då som nu — bestämde varför människan ägde kontaktbehov med en suprahuman verklighet. Människan fick icke på

egna villkor ta till orda utan slussades in i bestämda fack efter vissa standardtankegångar och kom därvid ofta bort i hanteringen.

Den som på nytt letar fram arvet från James är G. W. Allport. Redan titeln på hans år 1950 utgivna bok *The Individual and His Religion* låter ana ett samband med James. Allport vill emellertid med sitt arbete inte endast ge ett erkännande åt en något bortglömd man, han vill rentav i James’ anda föra fram en ny religionspsykologisk forskningssyn, vilken visserligen i sina grunddrag bär stämpeln av James’ inriktning på den enskilde individen, men som vuxit fram hos honom under beaktande av Freuds, Jungs och Watsons teorier och som gör anspråk på att vara en motvikt till dessa.²⁵ Han opponerar mot Jungs forskningar, där den enskilda människan med hennes helt unika särdrag tappas bort i de stora kulturkretsarnas kollektiv. Han vänder sig också mot den psykoanalytiska tankegången att en människas nusion kan förklaras genom en på den psykiska determinismen grundad analys av människans tidigare liv. Att därvid söka fixera orsakerna till den kampsituation, som människan just i nuet befinner sig i, genom att på terapeutisk väg få upp i dagen vad jaget genom olika försvarsmekanismer trängt undan till det omedvetna, är, som Allport ser det, en ofullkomlig väg att komma till rätta med människans problemläge. Fastmer vill Allport söka det väsentliga svaret på frågan om den enskilda människans problemsituation i hennes förhållande till framtiden. I det mål hon finner vara värt att sätta för sitt liv har man att söka motivationen för hennes tankar om livsproblemen och för

²³ Allport, G. W., op. cit. 1968, XI.

²⁴ Jfr Alm, I., *Från Freud till Jung, Några kapitel i djuppsykologins historia*, Uppsala 1973, 11 ff.

²⁵ Jfr hans ord: ”... now that we have recovered the irreverent shocks administered by Freud, Pavlov, Watson, we begin to perceive that the psychological insights of James have the steadiness of a polar star.” Ur inledningen till Allport, G. W., *William James: Psychology, The Briefer Course*, 1961.

hennes handlingssätt. Men för att få veta detta måste man förbehållslöst lyssna till henne själv, ty strängt taget, framhåller Allport, är den enskilda människan alltid unik, olik alla andra. ”From its early beginnings to the end of the road the religious quest of the individual is solitary. Though he is socially interdependent with others in a thousand ways, yet no one else is able to provide him with the faith he evolves, nor prescribe for him his pact with the cosmos.”²⁶

Om vi nu, innan vi går vidare, för ett ögonblick vänder blicken mot religionspsykologisk forskning i Sverige, är det inte särskilt svårt att här finna företrädare för en ”livsnära” religionspsykologi.²⁷ Det finns en klar tradition, som ytterst kan ledas tillbaka till Nathan Söderblom. Att intresset för den enskilde är en kungstanke i Söderbloms religionshistoriska/religionspsykologiska forskning är välkänt. Allra tydligast torde det dock framträda i hans sista stora arbete, *Den levande Guden*, där han gör upp räkningen med en övertro på den franska sociologskolans teorier om religionens uppkomst i den sociala gruppen. ”Tag vilken massrörelse som helst i historien eller i vår egen tid. Undersöka vi närmare, finna vi, att den har sitt ursprung hos den enskilde, hos de enskilda. Elden har tänts i en själ, i flera själar, tills lågan brann vida omkring. Massan eller samfundet såsom ursprungligt subjekt för religionen tillhör den nutida vetenskapliga mytologi, som är i färd med att försvinna. Vi få bekväma oss till att gå till de enskilda.”²⁸ Att denna Söderbloms forskningsinriktning kontinuerligt förts vidare genom åren av svenska forskare, även om den i vissa kretsar efterhand kom att övergivnas, är ett faktum, som påvisas nedan. Traditionen från Söderblom går att avläsa såväl i strängt religionspsykologiska arbeten som inom den religionshistoriska forskningen.²⁹ Den kännetecknas där av en forskningssyn, i vilken religionshistoria och religionspsykologi sammanväves med varandra och som i det markanta intresset för den enskilda människan kraftigt bryter av mot den stela och livsfjärran forskning, där filologiskt finsnickeri tende-

rar mot en överdrift och framställer religionerna som livlösa vaxkabinett.

Den existentiella problematiken

Om vi i föregående avsnitt såsom ett första kännetecken på ”livsnära” religionspsykologi markerade inriktningen på den enskilda människan, skall vi nu dra ut linjerna i riktning mot de upplevelser, i och genom vilka människorna, trots många likheter och gemensamheter, ändå var för sig möter den problematik, som — med E. Ehnmarks vardagliga ord — karakteriserar ”detta underliga liv”.³⁰ Ovan har redan denna, människans problematik, antytts såsom något direkt sammanhängande med intressebildningen kring den enskilde. Det är också helt riktigt, ty där hör den hemma. Att här inriktningen på individen och dennes religiöst-existentiella problematik särskiljts i två olika avsnitt, är endast för att understryka vikten av att all forskning, som vill brottas med människans djupaste frågor i tillvaron alltid med nödvändighet måste börja med att gå just till de enskilda. Blott den som förmår avlyssna den enskildes kamp med tillvarons många varför, har något att komma med som kan få människor att lyssna och med nytt hopp gripa tag om de ”religiösa verkligheterna” (W. James).

Låt oss åter betrakta James’ religionspsykologi. Inriktningen på den enskilde hindrade honom inte från att ställa upp en religiös typologi, när han tog till vara Francis

²⁶ Allport, G. W., op. cit. 1968, 161.

²⁷ Här må nämnas såsom exempel T. Andrae, E. Briem, C. M. Edsman, E. Ehnmark och O Pettersson. (Se sid. 84 ff.)

²⁸ Söderblom, N., *Den levande Guden*, Grundformer av personlig religion, Sthlm 1932, 12.

²⁹ Författarna är oftast desamma inom båda ämnesområdena, dels naturligtvis på grund av ämnesbeteckningen religionshistoria/med religionspsykologi men dels också på grund av en gemensam forskningssyn i enlighet med Söderbloms sats: ”Religionens historia kan icke skrivas utan psykologi. Religionspsykologin å sin sida förutsätter alltid någon historia.” *Studiet av religionen*, Sthlm 1916, 9.

³⁰ Se t.ex. O. Petterssons minnesteckning av Erland Ehnmark, *Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok 1967*, 94—100.

Newmans två typer, ”de en gång födda och de två gånger födda”, och utförde på grundval därav sin distinktion mellan de ”sunda” respektive de ”sjuka” själarna. Genom att rikta koncentrationen mot extremfallen kom James’ religionspsykologi, liksom senare också ofta djuppsykologin, att i stor utsträckning syssla med psykopatologiska fenomen, en inriktning, som senare empirisk religionspsykologi, såväl i USA (allt sedan Allport) som i Europa (den experimentella skolan) kategoriskt hänför till religionspsykologins ytterområden.

Speciellt James’ beskrivning av den ”sjuka” själen³¹ i dess olika grader, vilka bestämmas med utgångspunkt från hur höga tröskelvärden människor har mot de lidanden, som lösandet av de existentiella problemen medför, är intressant med avseende på vad som kan vara centralt i arvet från honom. Det är kanske allra tydligast häri, som man, med några ord lånade från W. H. Clark, finner James’ ”intuitive insights into the depths of human nature”.³² James beskriver den ”sjuka” själen på dess vandring genom lidande och ångest till en helt förlösande ny totalreaktion på tillvaron genom någon form av omvändelseprocess, där självuppgivelsemomentet utgör övergången till ett inträdande harmoniskt tillstånd. För James blir ”själssjukligheten” identisk med den känsla av hjälplöshet, som i högre eller lägre grad kan överfalla en människa i hennes grubbel och ångest över frågorna kring meningen med livet. Det är också med en om denna James’ psykologiska problematik påminnande bakgrund, som P. Tillich gör sin bestämning av den existentiella ångesten, vilken han, genom att artskilja den från den neurotiska ångesten, hänför till det normala livet. Tillich är klar över faran — både ur den enskildes och ur forskarens perspektiv — av kollektivismens kränkning av såväl individens integritet som av ångestens natur, vilken senare han framställer i satser, som nästan skulle kunna vara hämtade från James’ tankar.³³ Att bemöta denna ångest och leva med den är just vad Tillich kallar ”modet att vara till”.

Att på detta sätt sammanställa James och Tillich kan naturligtvis diskuteras, men

äger dock ett berättigande med tanke på den humanistiska väg inom den allmänna psykologin, som under senare år framträtt i USA såsom en rörelse och som medfört grundandet av the American Association for Humanistic Psychology.³⁴ I den anda som råder inom denna sammanslutning, kan man spåra tydliga influenser från såväl James som Tillich. Huvudmålet för det humanistiska studiet av religionen är ”the inner man”, människan och hennes existentiella villkor. Det är i första hand upplevelsen som studeras och beteendet betraktas som upplevelsens frukter. Man opponerar kraftigt mot alla försök att fånga in människan i ett mekaniskt och reduktionistiskt synsätt. Hela tiden sättes ”the experiencing person” i centrum, och i enlighet med traditionen från James tvingas aldrig den enskilde in i några definitionsområden eller förutbestämda teorier, vilka ibland kan leda till en form av psykologisk vivisektion, utan i stället koncentreras intresset till hur personen upplever och upptäcker sin egenart, bl.a. i sitt förhållande till andra människor. I en artikel från 1970³⁵ påpekar Strunk religionspsykologins beroendeförhållande till *der Zeitgeist* och ser därmed också den ovan beskrivna intressevägen inom den allmänna psykologin med dess vaksamhet inför de tankar om tillvarons mening och mål, som rör sig i tiden, såsom något så

³¹ ”sjuk själ” är i och för sig enligt James icke en beteckning på ett psykopatologiskt fenomen — endast i extrema former kan det bli tal om detta — utan fastmer en hos de flesta människor (James, W., op. cit. 1956, 145) medfödd benägenhet att uppfatta tillvaron ur mer eller mindre pessimistisk, disharmonisk synvinkel. Jfr Clark, W. H., 1971, 139.

³² Ur brev till mig av den 15/12 1971.

³³ ”ångesten är den existentiella medvetenheten om icke-varat” (Tillich, P., Modet att vara till, Stlm 1962, 40).

³⁴ Denna sammanslutnings program finns bl.a. tillgängligt genom en broschyr: Buhler, Ch. & Bugental, J. F. T., American Association for Humanistic Psychology, San Francisco 1965.

³⁵ Strunk Jr, O., Humanistic Religious Psychology, The Journal of Pastoral Care 24, 90—97 (ingår i Strunk Jr, O., (ed.) The Psychology of Religion, Historical and Interpretative Readings [PR], Nashville and New York 1971, 116—23).

väsentligt att religionspsykologin måste rikta mycken forskning därpå.

W. H. Clark och hans lärare G. W. Allport hade redan tidigare i James' anda fört fram liknande synpunkter. I det 1971 till svenska översatta översiktsarbetet *Religionspsykologi*, markerar Clark under kapitlet "Religionens psykologiska källor" sökandet efter livets mening såsom den ur-psykologisk synvinkel grundväsentliga orsaken till människors intressen för religiösa spörsmål. Religionen "får sin kraft av att den ger det bästa svaret på människans rop efter mening".³⁶ Samma tankar kommer också fram, när Clark söker karakterisera den mogna religionen. Här för han också direkt vidare mycket av vad Allport har fört samman under beteckningen "the mature religious sentiment". Clark kan rentav sägas binda samman hela sin framställning av den religiösa mognadsprocessen genom följande ord: "Den mogna religiösa människan ser sin religion såsom en central angelägenhet, som belyser existensens gåta på ett sådant sätt, att den ger mening åt denna gåta med ett djup, en allsidighet och en tillfredsställelse, som inte kan uppnås med någon förklaringsmetod. Denna egenskap hos religionen kan, såsom Allport framhåller, bidra till förklaringen av den mogna religionens dynamiska karaktär."³⁷

I samband med Allport kan det också vara av värde att framhålla, att hans betoning av den enskilde såsom ensam och i grunden olik alla andra, inte hindrar honom från att understryka, att det är i relationen till andra människor som den personliga religiositeten når sin mognad. Det är därför av olika skäl felaktigt att — såsom ibland skett³⁸ — ställa Allports synsätt t.ex. i motsatsställning till M. Bubers antiindividualistiska (och även antikollektivistiska) uppfattning om människans självförverkligande i tillvarons mitt genom den levande dialog mellan människa och människa, vilken utgör grundtanken i så många av hans arbeten. Här måste man hålla i minne, att vad Buber vill föra fram har sin rot i hans judiska arv och har sedan fått sin definitiva bestämmelse genom de ingående forskningsarna i chassidismens ursprungliga väsen.

Det är också därigenom som han kommer till uppfattningen, att det "mellanmännliga", den levande kontakten mellan människa och människa, både innesluter och upplöser individualismen och kollektivismen.³⁹ Men detta torde vara en tankelinje med ungefärligen samma riktning, som också framdrages genom Allports — och Clarks — religionspsykologiska forskningsbidrag.

En blick på den svenska religionspsykologiska traditionen ger omedelbart vid handen, att det utan några påtagliga interkontinentala forskarkontakter alltsedan Söderblom funnits en religionspsykologisk (medtadels i kombination med en religionshistorisk) intresseinriktning, vilken i stort kan sägas innebära, att man studerat religionerna på upplevelseplanet, i linje med sådana forskare som t.ex. R. Otto och F. Heiler.

En intressant jämförelse är att ställa James' och Söderbloms religionspsykologier vid sidan av varandra. Därvid finner man

³⁶ Clark, W. H., *Religionspsykologi*, Sthlm 1971, 77.

³⁷ *Ibid.*, 222.

³⁸ Se t.ex. Johnson, P. E., *Psychology of Religion*, Nashville 1959, 39—47.

³⁹ Bubers tankevärld är visserligen grundad helt i en personlig övertygelse, där många ting ej går att leda i filosofiska bevis utan många gånger snarare har karaktären av att vara à priori givna, men detta gör det ingalunda här mindre rimligt att föra fram honom, när man betänker vilken betydelse han haft för en del företrädare inom den dialektiska teologin (t.ex. Gogarten och Barth) och för psykologer och religionspsykologer (t.ex. P. E. Johnson). Att hans bidrag till forskningen tar sikte på människans existentiella villkor och hennes förutsättningar att uppleva tillvarons meningsfullhet, är uppenbart. Kritiken av Kierkegaards syn på "hin enkelte" (Buber, M., *Die Frage an den Einzelnen*, Werke I, 145.), är ett led i hans uppgörelse med mycket inom kristendomen, som i en kraftigt åtskillnad mellan Gud och världen — i ett tvåväningstänkande — tappat bort den helt viktiga insikten om att det är i denna världens enkla ting och i denna världens skickelser, i mötet med människor, som vi möter Gud. (Mycket av vad Buber här vill föra fram kom också Bonhoeffer att förstå i sin fångelsecell (Bonhoeffer, D., *Motstånd och underkastelse*, Lund 1970, 166 f), och några år senare på ett helt annat håll i världen trappistmunkens Merton i sin klostercell. (Se t.ex. hans bok *No Man Is An Island*, New York 1955.))

omedelbart, att Söderblom tar avstånd från vissa punkter hos James, t.ex. hans sätt att ignorera de socialpsykologiska faktorerna, men att han helt ansluter sig till andra delar av James' principer. Detta gäller kanske i första hand uppfattningen att en koncentration på extremfallen, de förstahandsreligiösa, är av största betydelse för religionspsykologins utveckling.⁴⁰ Dessa skillnader och likheter mellan James och Söderblom är dock endast resultatet av en mycket ytlig jämförelse. Mellan dem finns en mycket djupare förbindelse som berör själva hjärtpunkterna i deras forskning. Här åsyftas deras intresse för lidandets innebörd och betydelse vid studium av religionerna, en definitivt viktig, men ofta negligerad infallsvinkel vid förståelsen av religiösa människor och naturligtvis också av hela religionssystem.⁴¹ På frågan om varför de bibliska och indiska religionerna genom årtusenden behållit sitt grepp om stora delar av världens befolkning har James och Söderblom ett gemensamt svar. Dessa religioner har mer än andra vinnlagt sig om att komma till rätta med lidandets problem.⁴² Söderblom har liksom James därav letts till att arbeta med problem, som på ett inträngande sätt hänger samman med människans frågor inför tillvarons gåta. I t.ex. uppsatsen ”Tro, gudstro” kommer dessa tankegångar särskilt tydligt fram.⁴³ Så även på flera ställen i andra delen i det stora arbetet *Religionsproblemet*.⁴⁴ Detta är dock bara ett par exempel. Genom hela hans stora produktion kan man spåra intresset för de existentiella frågorna, för livsstämningarna hos ”de stackars dödlige”. När han talar om: ”Vi stackars människobarn i de knappa och hårda villkoren under ett kort lif”,⁴⁵ är det frestande att snabbt föra tankarna över till Ehnmark, vars samlade forskning framvisar grunddrag, som på ett påfallande sätt överensstämmer med det typiska i Söderbloms forskningssyn. I tiden mellan dessa måste dock också särskilt T. Andrae och E. Briem nämnas, vilka båda också ingår i den tradition, som på svensk botten sökt föra arvet om ”livsnära” religionspsykologi vidare. När det gäller Andrae kan det i princip räcka med att hän-

visa till hans med tanke på då tillgängliga dokument helt suveräna Nathan Söderblom-biografi,⁴⁶ vilken till stora delar måste bedömas som en religionspsykologisk ”case history”. Där visar han, kanske tydligare än eljest, att han för vidare arvet från sin lärare. Man kan rentav säga, att han behandlar Söderblom med dennes egna religionspsykologiska principer och metoder.⁴⁷ Lika tydligt utgör också människans nakna villkor i tillvaron ett grundackord i Briems forskningar.⁴⁸ Hos Ehnmark är sedan hela den nu markerade traditionen uppfångad. En djup klassisk bildning och en vid litterär kring syn är de till synes outsinliga förråd, ur vilka han outtröttligt hämtat fram de pärlor — G. Ekelöf använder härför uttrycket ”läsfrukter” — som han sedan sparsamt strött för dem som ville lyssna och förstå när det gäller att komma till rätta med tillvarons frågor. Hur rädd om och mån om den svenska traditionen från Söderblom som Ehnmark verkligen är, framgår tydligt i följande ord av honom, vilka rentav kan utgöra en vägledning för den som vill läsa och förstå vad han skrivit:

⁴⁰ Han skriver i *Studiet av religionen*, Sthlm 1916, 63: ”icke kan religionspsykologin komma någon vart utan att koncentrera sig på de stora snillena och de djupa andarna i fromhetens rike”.

⁴¹ Se t.ex. Clark, W. H., op. cit. 1971, 151. Jfr Berguer, G., *Traité de Psychologie de la Religion*, Lausanne 1946, 172—83.

⁴² James, W., op. cit. 1956, 147. Söderblom, N., *Uppenbarelsereligion*, Sthlm 1963, 67. (Dessa hänvisningar skulle naturligtvis lätt kunna utökas.)

⁴³ Söderblom, N., *När stunderna växla och skrida* [NSVS] I, Sthlm 1909, 90—120.

⁴⁴ Söderblom, N., *Religionsproblemet inom Katholicism och Protestantism*, Sthlm 1910, 413 et pass.

⁴⁵ Ur predikan ”De stackars Dödlige”, NSVS I, 26.

⁴⁶ Andrae, T., *Nathan Söderblom*, Uppsala 1931.

⁴⁷ Här må också erinras om Andraes psykologiska infallsvinkel på problematiken kring människans hållning inför liv och död. Tankarna går osökt tillbaka till James. (Se t.ex. de båda kapitlen ”Fuga mortis — flykten för döden” och ”Mellan hopp och förtvivlan” i *Det osynligas värld*, Sthlm 1933, 14—43.)

⁴⁸ Se t.ex. *Den religiösa upplevelsen i dess kristna huvudformer*, I. *Den grekisk-ortodoxa fromhetstypen*, Malmö 1930 samt *Gudstro och Gudsupplevelse i historisk och psykologisk belysning*, Malmö 1933.

”Finns det något gemensamt för religionerna? Inte i uppfattningen av tillvaron eller av människans ställning i den. Optimism och pessimism kan inte förnekas, inte heller tron på människans naturliga godhet med övertygelsen att hon är i grunden syndig. Men det finns något gemensamt: längtan efter frid och fred, efter en försoning med tillvaron, efter ett sätt att finna sig till rätta med detta underliga liv. Och det underligaste av allt är att människan, ensam av alla varelser, kan se sig själv mitt inne i tillvaron, kan veta att hon är en mycket obetydlig del av det hela och ändå undra: varifrån kom jag, vart går jag, varför kom jag hit? Vad skall jag göra med mitt liv? Den som inte övertygas av något av de svar som givits och ges, kommer ändå inte ifrån själva frågan.”⁴⁹

Såväl Söderblom som Ehnmark söker bl.a. i sina forskningar att på olika sätt nå fram till förståelse av hur den under villkoren i tillvaron stående människan söker balansera livets svårigheter och ljuspunkter för att frambringa förutsättningar för ett harmoniskt liv eller för att överhuvud uthärda.⁵⁰ Söderbloms många Luther-studier är ett exempel härpå. Det sätt på vilket han, bl.a. med hjälp av jämviktsparet humor och melankoli, öppnar Luthers tankevärld och vidare hans analys av Luthers kamp mot ”das Übel” och ”das Böse” fram mot förtröstan⁵¹ torde vara ett betydelsefullt psykologiskt bidrag till den teologiska lutherforskningen.⁵² Med vissa inskränkningar låter Söderblom också Luthers själanöd med dess terrores conscientiae samt utvecklingen mot förtröstan (bl.a. markerad i det lutherska ”sola fide”)⁵³ utgöra ett kriterium på personlighetsmystiken.⁵⁴

Med många religionshistoriska paralleller söker han också att, trots deras skilda lösningar på livsfrågorna, visa en viss konvergens hos de idéer, som bär upp de olika religionssystemen. Detta arbete fick sin fortsättning främst genom Ehnmark. Problemet om lidandet och rättvisan är det återkommande motivet i så många av hans historiska/psykologiska analyser av stora tänkare, antingen det nu gäller Runeberg

eller Geijer eller också Buddha, Job eller det klassiska Greklands och hellenismens filosofer och författare. I synnerhet hans stora kunskaper om grekisk religiositet och om stoicismens immanenta etik gjorde det möjligt att levandegöra den gamla rättstanken och ödesproblematiken så att den blev vardagsnära och stämde till eftertanke var och en som av erfarenhet vet, att det ”hör till livets villkor och människans natur, att en hel och oblandad lycka inte finns på jorden.”⁵⁵

Till denna svenska tradition må också räknas C.-M. Edsman, som i sin forskning, liksom Söderblom, Andrae, Briem och Ehnmark, redovisar en påtaglig religionshistorisk/religionspsykologisk bredd med en ”livsnära” inriktning.⁵⁶ Detta gäller även om O. Pettersson, vilket jag tidigare i ett annat sammanhang påvisat i denna tidskrift.⁵⁷ Genom hela hans produktion kan man spåra intresset för ”människans strävan att få del av den suprahumana verklighetens hjälp för att komma till rätta med problem och svårigheter här i livet.”⁵⁸

Om man sedan ser på Hj. Sundéns forskning, kan man säga att denna inleder en ny epok i svensk religionspsykologi, som i för-

⁴⁹ Ur introduktionen till *Världens stora religioner*, Malmö 1969 (1963), 14.

⁵⁰ Jfr Freuds spekulationer kring växelpelet mellan ”livsdrift” och ”dödsdrift” i *Jenseits der Lustprinzips*, Wien 1923 (1920).

⁵¹ Här avses den religionspsykologiska termen ’förtröstan’ (belief). Se Allport, G. W., op. cit. 1968, 140; Clark, W. H., op. cit. 1971, 197 ff.

⁵² Söderblom, N., *Humor och melankoli och andra Lutherstudier*, Uppsala 1919. (Jfr Berggrav, E., *Humor och allvar*, 1947 och Frankl, V., op. cit. 1970, 24 f, 116 f.)

⁵³ Jfr Clark, W. H., op. cit. 1971, 197.

⁵⁴ Söderblom, N., op. cit. 1963 (1930), 81 ff.

⁵⁵ Ehnmark, E., *Processen mot Sokrates och andra studier*, Lund 1965 (citatet från sid. 49). Se även samme förf. *Etiska idéer i främmande religioner*, Sthlm 1960.

⁵⁶ Se t.ex. Edsman, C.-M., *Reichelts religionshistoriska insats*, i K. L. Reichelt, Oslo 1954 och samme förf. under ”teologisk litteratur” i *STK* 1947, 329 f.

⁵⁷ Se min recension av Petterssons arbete *Tro och rit, Religionsfenomenologisk översikt*, Sthlm 1972 i *STK* 1972, 179—82.

⁵⁸ Pettersson, O., op. cit. 1972, 31.

hållande till den här tecknade svenska traditionen innebär såväl kontinuitet som nyinriktning. Man kan spåra ett klart intresse hos honom för principerna i en "livsnära" religionspsykologi. Han framhäver i flera sammanhang de existentiella frågorna om tillvarons mening och mål såsom en avgörande psykologisk källa till religion,⁵⁹ och han har också markerat vikten av en religionspsykologisk forskning kring problematiken i dessa för dagens människor — icke minst för de unga — så betydelsefulla frågeställningar. I ett arbete från 1961 skriver han: "Frågan om vad meningsgivande mönster och möjligheterna till meningsfull integration i kosmos betyder i unga människors liv har icke fått den behandling som den krävt."⁶⁰ Dessa andra tankegångar visar på kontinuitet vad gäller förhållandet till arvet om "livsnära" religionspsykologi. Frågan är väl dock om Sundéns forskning inte ändå innebär en viss nyinriktning. Bl.a. hans bestämning av religionspsykologins vetenskapliga "ort" synes tyda på detta. Den inriktning som härvid blir synlig, icke minst om den som hos Sundén bl.a. innebär ett försök att inom religionspsykologin konsekvent tillämpa medicinska data om nervsystemets beskaffenhet och funktionssätt såsom en nyckel till kunskap om hur människans religiösa upplevelsevärld och beteenden blir till, skulle emellertid kunna tendera mot vad James benämner "den medicinska materialismen" och kanske, genom forskarens bristande kongenialitet med forskningsobjektet, den levande människan, medföra motsatsen till en "livsnära" religionspsykologi. Sundéns mångsidighet som forskare, som bl.a. visar sig i djupa insikter om och vakenhet mot andra forskares överdrivna och världsfrånvända teoretiserande, gör dock att hans forskning ej får en sådan inriktning. Till detta kommer att man kan om Sundén, liksom en gång Söderblom skrev om R. Otto, med bestämdhet säga, att han "rör sig på erfarenhetens och kunskapens fasta mark".⁶¹

Det torde redan vara nog med de exempel på riktningar och forskarnamn, som ovan varvats med varandra, för att tesen om "livsnära" religionspsykologi som en avgö-

rande livskraftig strömning med — ofta omedvetna⁶² — gemensamma strävanden vad gäller forskningsinriktningen skall kunna sägas vara styrkt. Vid anfordran är det dock lätt att utöka de redan gjorda forskarreferenserna. De nu livaktiga amerikanska forskarna P. W. Pruyser och B. Spilka,⁶³ en del av de i dag avgörande företrädarna inom den experimentella religionspsykologin,⁶⁴ ett par av icke-empirikerna bland de äldre franskspråkiga forskarna samt — ej att förglömma — den av forskningsriktningar obundne E. Berggrav⁶⁵ må ses som en sparsam antydan om var man bl.a. kan finna ytterligare exempel.

En särskild strömning inom modern djuppsykologi saknas dock ännu i framställningen, för att denna skall kunna göra anspråk

⁵⁹ Se t.ex. Sundén, Hj., *Människan och religionen*, Sthlm 1964.

⁶⁰ Sundén, Hj., *Till en lärare*, Sthlm 1961, 60.

⁶¹ Ur Sundéns stora produktion må här i första hand hänvisas till hans magnum opus, *Religionen och rollerna, Ett psykologiskt studium av fromheten*, Sthlm 1959 (översatt till tyska 1966) samt *Sjuttiotredje psalmen och andra essäer*, Sthlm 1956. (Citater i texten ovan från Söderblom, N., *NSVS IV*, Sthlm 1921, 69.)

⁶² Härvid åsyftas det faktum, att vissa skolor och forskare, som ej haft kontakt med varandra, sig själva ovetande företrätt vissa gemensamma uppfattningar — de "livsnära" principerna — om religionspsykologins inriktning.

⁶³ Se t.ex. PR, 99—116, 123—34.

⁶⁴ Det kan vara värt att ytterligare framhäva Gruehns betydelse härvidlag för denna skola. Andra riktningars företrädare såg ofta i Gruehn i första hand en upphöjd och polemisk fältherre. Hans egna visste emellertid att det fanns ett annat drag hos honom, som var långt väsentligare. De allra sista orden i Gruehns *Religionspsychologie* ger en antydan om det "livsnära" draget i hans forskning. De har heller ej klingat ohörda bland hans efterföljare. Gruehn hoppas, "dass die Vorstehende Arbeit dem Leben dienen möge, wenn möglich hinauf zu einem höheren und reicheren Leben. In die Hand jener lege ich sie am liebsten, die im Leben stehen und mit dem Leben ringen". Gruehn, W., *Religionspsychologie*, Breslau 1926, 150.

⁶⁵ Icke-empirikern Berggrav har av Grønæk fått omdömet: "der er snart sagt psykologi i, hvad som helst han har skrevet; saa gennemgribende er hans psykologiske interesse, den der hos ham mere er interesse for mennesker end for fænomener". Grønæk, V., op. cit. 1958, 64.

på att vara någorlunda fullständig. Det innebär dock vissa svårigheter att därvid tala om någon särskild skolbildning.⁶⁶ Här är det i stället snarare fråga om en trend, som innebär att psykoanalysen anpassas till människans existentiella frågor om livets mening och villkor. Främst bör man då stanna upp inför V. Frankl, efterföljaren på Freuds lärostol i Wien, vars böcker under senare år fått en uppseendeväckande stor spridning. Efter grundliga studier hos först Freud och senare hos Adler, lämnar Frankl dessa för att gå sin egen väg. Han försöker medvetet glömma allt, som han lärt om psykoanalys och individualpsykologi och, starkt influerad av M. Schelers filosofi, börjar han att i kontakten med patienter söka en egen metod. I sin helt avvisande hållning gentemot den typ av psykoanalytiker, vars livsfjärran sätt att gå till väga ovan markerats och vilket Frankl betecknar som "psykologisk ingenjörsvetenskap och teknologi",⁶⁷ närmar han sig sina patienter för att lyssna och lära av dem hur de själva upplever tillvaron, och med utgångspunkt därifrån börjar han med försiktighet utarbeta sin egen metod, logoterapin. Att här utförligt beskriva denna, låter sig naturligtvis ej göra. Här skall blott den sida av saken något belysas, som kan sägas i första hand beröra religionspsykologin. Frankl står ytterst själv modell för sin metodteckning. Den nihilism, som redan mycket tidigt fanns i hans tänkesätt och som ledde till en existentiell frustration hos honom, torde vara den djupaste grunden till hans intresse för den i tillvaron ofta vilsegångna människan och hennes ångest. I denna ångest döljer sig ofta ett existentiellt vakuum, som ej sällan leder till vad man kallar en neuros. Viljan till mening ger upphov till frustrationer, därför att livets villkor ofta har benägenhet att hindra människan se någon sådan mening. I motsats till psykogena och somatogena neuroser betecknar Frankl den existentiella ångesten som en noogen neuros,⁶⁸ vilken han menar kan ingå i det normala livet. Bl.a. Crumbaugh's PIL-test (Purpose-in-Life) har understrukit riktigheten i Frankls uppfattning om de noogena neurosernas gemensamma faktorer och stora om-

fattning bland dagens människor.⁶⁹ Frankl vill ytterst med sin metod visa, att alla människors existentiella problem och även den existentiella ångest, som många människor under svåra lidandesförhållanden upplever och som borde kunna föra dem in i djupaste förtvivlan, kan vändas till framgång, till livsmod, genom att de trots allt — eller kanske tack vare lidandet — kan få se en mening också med deras liv. Att lidandet kan adla människan är en tanke som Frankl delar med vissa religioners grundtankar.⁷⁰ Den tillämpade religionspsykologin kan på en del punkter ha mycket att lära av just Frankl. Här möter en "livsnära" forskning och en "livsnära" metod, som mognat under opposition mot människosynen i annan djuppsykologi och i all form av behaviorism samt under egna upplevelser av lidandet i de nazistiska koncentrationslägren. Den enskilde och hans villkor kommer alltid i förgrunden hos Frankl, liksom de gjorde det hos t.ex. James.⁷¹

⁶⁶ Olika skolbildningar kan visserligen — med vida marginaler — särskiljas, men inom djuppsykologin härskar ofta en påtaglig forskarindividualism. Den icke ovanliga anmärkningen att, när allt kommer omkring, varje utarbetare av en psykoterapeutisk metod med denna främst beskrivit sin egen personlighetsutveckling, har också erkänts av några av de mera kända forskarna inom fältet. T.ex. hävdar Frankl: "Hvert af de mennesker, som har skabt et psykoterapeutisk system, har ofret deres egen lidelse paa menneskeheden alter saa at sige." (Uddannelsens opgave i en meningsløshedens tidsalder, i Religionspsykologi, Et teologisk-psykologisk symposium, Redigeret af K. E. Bugge og R. Jensen, København 1970, 138. Se även vad Frankl skriver om Freud sid. 135.)

⁶⁷ Frankl, V., op. cit. 1970, 16.

⁶⁸ Frankl, V., op. cit. 1970, 16 ff.

⁶⁹ Crumbaugh, J. C., Cross-Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts, *Journal of Individual Psychology* 24: 74, 1968.

⁷⁰ Själv hänvisar han till Habackuk (Hab. 3: 17—18), op. cit. 1970, 165.

⁷¹ En linje mellan James och Frankl med tanke på likheterna i deras "livsnära" forskning kan mycket väl dragas med Allport som förbindelseled.

Ett arv att förvalta

”Livsnära” religionspsykologi, sådan den tecknats ovan, är ingen modeinriktad forskningsvariant. Den är företrädd i olika riktningar och i alla perioder av religionspsykologins utveckling. Den utgår från de evigt unga frågeställningarna om människans villkor i tillvaron, samma problematik som man kan möta i det gamla Gilgamesheposet, hos de grekiska tragöderna eller i religionernas självsyn av idag.⁷² Använd på det religionshistoriska planet leder den ”livsnära” inriktningen till ett markant levandegörande av framställningens stoff, och inom religionspsykologin framstår ofta de ”livsnära” principerna som en forskningens livsnerv. Kan svensk religionspsykologi slå vakt om detta arv skulle mycket vara vunnet. Relationerna till de stora internationella skolriktningarna skulle kunna vidgas och fördjupas. Dessutom skulle en ”livsnära”

religionspsykologi bli en god komponent i den nya teologiska utbildningen, vilken har i sin målsättning de två punkterna: (1) att studierna skall innefatta analys av och förståelse för människans livssituation samt (2) att studierna skall ske i ökat samarbete mellan olika teologiska discipliner. Detta senare samarbete blir också mera meningsfullt ju mer den ”livsnära” religionspsykologin inriktar sig på att ”förstå den religiösa tronsväsen utifrån dess egen natur”.⁷³ Det psykologiska studiet av religiösa upplevelser och beteenden är naturligtvis förankrat i psykologiska betraktelsesätt, men för den forskare som förstår att gå till väga rätt, skall dock aldrig det religiösa livets särart behöva gå förlorad.

⁷² Se t.ex. Eidlitz, W., *Livets mening och mål i indisk tankevärld*, Sthlm 1972.

⁷³ Briem, E., *Till omvändelsens psykologi*, i *Till Gustaf Aulén 15/5 1939*, Lund 1939, 50 f.

LITTERATUR

Wilhelm Pöll: *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*, Kösel-Verlag, München 1974.

Efter sitt begynnelseskede under seklets första decennium har religionspsykologin utvecklats inom tre från varandra skilda traditioner med respektive engelskan, franskan och tyskan som språkliga media. I fråga om begrepps värld, terminologi och metoder är olikheterna mellan den engelskspråkiga och den tyskspråkiga traditionen betydande.

Studenter, förtrogna med den engelskspråkiga traditionen, som valt att läsa den av Wilhelm Pöll år 1965 utgivna *Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme*, har funnit hans framställning ytterst förbryllande. I någon mån torde detta bero på att författaren själv sett sig ställd inför svårbemästrade dispositionsproblem. Han var tydligen inställd på att med beaktande av de icke-tyska traditionerna utarbeta en "Psychologie der ganzen Breite des religiösen Erlebens", men fann att den väldiga stoffmängden krävde en begränsning. Till att börja med ville han därför behandla "Erlebnisse der religiösen Kenntnisnahme" och ställde i utsikt att i en följande volym behandla "solche der religiösen Stellungnahme". Distinktionen visade sig emellertid knappast möjlig att genomföra.

Monsignore Wilhelm Pöll (f. 1897), under många år Lehrbeauftragter für Charakteriologie und Religionspsychologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Freising och inom det år 1960 nyorganiserade Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie en synnerligen aktiv medlem, har emellertid fortsatt sitt arbete. Med tryckåret 1974 föreligger nu ett nytt verk av honom *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*. Redan utelämnandet av den undertitel man kunnat vänta — Formen der religiösen Stellungnahme — visar att Pöll här tagit stor hänsyn till de icke-tyska traditionerna. De hänvisningar, han i denna mer lättillgängliga bok gör till den tidigare,

måste hälsas med glädje. Genom dessa blir hans Religionspsychologie mer användbar.

Vi skall nu i korthet referera *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*.

I bokens första kapitel behandlas *Das Methodenproblem in der Religionspsychologie*. Här beaktas inläggen i den diskussion som ägnades hithörande frågor vid den Arbeitstagung, som Internationale Gesellschaft anordnade i Würzburg 1969. Pölls eget ställningstagande särskilt i anslutning till Kurt Krenns inlägg förtjänar uppmärksamhet. Ett andra kapitel är ägnat *Das religiöse Erlebnis*. Det innehåller begreppsbestämningar ägnade att klargöra det tyska betraktelsesättets egenart. *Der religiöse Akt, die religiöse Begegnung, die religiöse Erfahrung* särskiljas liksom "religiöse Ursprungs- und Anfangs-(initiirende) Erlebnisse und religiöse Fortsetzungs- oder Folge-(konsekutive) Erlebnisse". Rudolf Ottos teser bli vederbörligen beaktade. Det följande tredje kapitlet ägnas *Materiale Struktur des religiösen Erlebnisses* uppdelat på underavdelningarna 1. *Das absolute Prinzip: Der göttlich-heilige Pol*. 2. *Das existentielle Prinzip: Der menschliche Pol*, och 3. *Das energetische Prinzip: Die wirksame Wechselbezogenheit zwischen beiden Polen*.

I den första underavdelningen behandlas guds bildens variationer och särskilt de under c) *Verzerrungen des Gottesbildes*, d) *Der Tod Gottes* och e) *Die Stelle Gottes im Erlebnisraum* förekommande utredningarna ger god information om aktuella frågor med väl avvägd kritik. Kapitel IV *Funktionale Struktur des religiösen Erlebnisses* analyserar *Erlebnis* som "själstillstånd", beaktansvärda är särskilt sidorna 96—98, där Schleiermacher, Otto, Girgensohn konfronteras med varandra och även Freud får komma till tals. Bokens intressantaste kapitel torde vara det femte: *Personale Struktur des religiösen Erlebnisses*, vi återkommer till detsamma. Låt oss först konstatera att det sjätte: *Das Auftreten religiöser Erlebnisse* bl.a. behandlar typiska fall av "Stimulierung":

”situative Stimulierung”, ”sensitiv-exzitativ Stimulierung” och ”chemische Stimulierung: Drogengenuss”. Pölls behandling av problemkomplexet Droger och religion är instruktivt i bästa mening. Han tar fasta på de viktigaste inläggen i debatten och påvisar som erfaren pedagog med goda exempel vad den religiösa programmering som individen rönt, betyder för de av droger framkallade upplevelsernas kvalitet. Boken avslutas med ett sjunde kapitel kanske främst riktat till pastoralpsykologen — Die Echtheit religiöser Erlebnisse.

Det femte kapitlet utgör så vitt jag vågar döma bokens viktigaste bidrag till den religionspsykologiska diskussionen. Här presenteras klart och redigt vad Girgensohn menar med ”Ich-Funktionen” och påvisas att Gruehn, dennes lärjunge, i sin syn på ”jaget” representerar ett föräldrat betraktelsesätt. I en excurs diskuterar Pöll begreppen ”Ich”, ”Selbst”, ”Person”. Han ansluter sig därvid till arbeten av Ph. Lersch och H. Thomae. För alla som, när det gäller personlighetsteori kanske närmast tänker på de av L. Pervin (Personality, Theory, Assessment and Research 1970) behandlade teorierna ger Pölls framställning en orientering om mindre kända tyska sådana.

I kapitlets andra avdelning får vi bevittna hur attitydbegreppet införlivats med tysk psykologi och vilka anknytningspunkter som därvid förefunnits. De av Antoine Vergote företrädna tankegångarna konfronteras med tyska diskussionsinlägg. Icke minst de arbeten av Rolf Oerter, som Pöll anför, torde förtjäna vår uppmärksamhet. När det gäller kollektivt omfattade attityder hänvisar Pöll till ett arbete av U. Boos-Nünning som, det må särskilt framhållas, visar att den tyska religionspsykologin hunnit att göra sig förtrogen med faktoranalytiska metoder. Boos-Nünnings resultat är ett viktigt bidrag till den från USA utgående diskussionen om religionen som en multidimensionell storhet och hur många ”dimensioner” man lämpligen bör räkna med. Pöll dryftar ingående vad Vergote haft att säga om ”föräldrabildernas” betydelse vid uppkomsten av den religiösa attityden och söker att nyansera dennes uppfattning. Med ett dristigt grepp ställer han som kontrast till en av föräldrabilder och socialiseringsprocess skapad religiös attityd, en av arketyper (i Jungs mening) präglad sådan. I paragrafen Der Christusarchetypus behandlas åtskilliga aktuella frågor — bland andra sådana som ”die Jesus-Bewegung” givit anledning till.

När man kommer till hans diskussion av

”Verhältnis” von ”Thema”, ”Einstellung” und ”Motiv”, säger man sig att en terminologisk clearing mellan engelskspråkig och tyskspråkig tradition är oundgängligen nödvändig. Knappt har man identifierat ”Thema” med vad t.ex. Newcomb kallat ”motivmönster” förrän man tycker sig förstå att detta icke är riktigt. När Pöll i anslutning till H. Thomae talar om ”Daseinsthemen” rörde det sig snarare om något som har mer att göra med ”sentiment” i McDougalls mening.

Pöll ger Vergote rätt däri att ”die empirisch-wissenschaftliche Nachprüfung des religiösen Verhaltens” icke berättigar till antagandet av ett i människonaturen inneboende religiöst behov. Individens möte med den religiösa traditionen skapar emellertid sådana. Hur nära Einstellung, Thema och Motiv är förbundna med varandra ”tritt besonders deutlich zutage im Phänomen der ’Rolle’ und Rollenübernahme, auf dessen sehr zu beachtendes Auftreten im religiösen Erleben vor allem Hjalmar Sundén hingewiesen hat” konstaterar Pöll (p. 237). Jacob Rod skrev en gång att det kan vara ”et og detsamme, om man siger, at religion er det at tage rollen Gud op eller . . . at religion er den intime syntese av jefunktion og tanke” (Jfr Jakob Rod, Religiositetens udfordring til kirken, Köpenhavn 1964, pp. 40 och 44). Den möjligheten har Pöll inte sett, men då han nu klarlagt sin uppfattning av Erfahrung (p. 32) och fastställt att ”die Hervorhebung der Ungeteiltheit dieser Welt in der Gott sich von den Menschen finden lässt und mit ihnen zusammen lebt” . . . ”dem religiösen Bewusstsein entspricht” (p. 66) torde han få lättare att inse vad rollerna betyder för ”in der Immanenz erlebte Transzendenz” (Jfr p. 67).

Med sin senaste bok har Pöll fört den religionspsykologiska diskussionen ett gott stycke framåt. Han är att gratulera till ett betydande, lärt och stimulerande verk.

Hjalmar Sundén

Göran Stockenström: *Ismael i öknen. Strindberg som mystiker. (Acta Universitatis upsaliensis. Historia litterarum 5.) 547 sid. Almqvist & Wiksell (i distr.), Uppsala 1972.*

I sin doktorsavhandling målar Göran Stockenström med breda penseldrag en fascinerande bild av Strindberg som vår svenska litteraturs mest vittomspännande polyhistor. Stocken-

ströms avhandling är ett försök att i Strindbergs diktning spåra upp pusselbitar och foga samman dem till en helhetsbild, ett världs- och livsåskådningsmönster. Stockenström är därmed kongenial med en ambition hos Strindberg själv, som denne formulerat: det gäller att "hitta sammanhangen i den stora oredan". Egentligen finns det ingen sektor i det mänskliga vetandet, som inte Strindberg sökt integrera i den helhetsbild av livet, som skisseras i hans diktning. Det märkliga är, att denne diktare i valet mellan skönlitterära och idémässiga effekter kan föredraga de senare. Så engagerad var han att komma till klarhet och demonstrera sin övertygelse.

I ett intressant spänningsförhållande till varandra befinner sig två sektorer i Strindbergs tänkande: frågan om sammanhangen i naturen och sammanhangen i människolivet. Den förra sektorn är till största delen en statisk storhet. Det gäller bara att upptäcka en redan förefintlig enhet. Swedenberg ger med sin korrespondenslära ett uppslag, som Strindberg utnyttjar i kongenialitet med mästarens egna principer, dvs. han söker ett meningsfullt samband mellan jordiska och himmelska företeelser. (Att Swedenborg arbetar med tre plan, det jordiska, det andliga och det himmelska tycks intressera Strindberg mindre.) Men dessutom skapar han sin egen korrespondens, såsom Karl-Åke Kärnell visat. Han finner nämligen likheter över allt i naturen. Det kan t.ex. inte vara en tillfällighet, att hjärnan och valnöten ser så lika ut. Strindberg för alltså ner Swedenborgs vertikala tänkande på horisontalplanet.

Människolivet är på ett helt annat sätt problematiskt. Här föreligger en svår oreda, som måste undanröjas. Och därmed är vi mitt inne i Stockenströms avhandling. En central fråga är, vilken roll de s.k. makterna spelar i Strindbergs tänkande. Som föregångare åberopas Herrlin, Lamm, Ollén och Brandell. De har alla sysslat med denna problematik. Stockenströms insats ligger inte på innovationsplanet i egentlig mening utan snarare däri, att han tar Strindberg på allvar, motstår den närallgande frestelsen att avvisa maktidéerna antingen såsom vidskepelse eller som intellektuell lek (s. 107). Därmed menar han sig kunna nå fram till en förståelse av sammanhangen i Strindbergs diktning, som inte annars är möjlig. Hur mycket diktaren själv tror, är mindre viktigt, än hur den mystiska åskådningen faktiskt fungerar i hans diktning. Stockenström menar sig med full rätt, synes det, ha hittat en slagruta,

med vilken han kan gå ut i de litterära verken och få dem att öppna sig på ett nytt och väsentligt sätt. (S. 108, 448, 449.)

Ett nyckelord i avhandlingen är lidandet. Strindberg fick förvisso ett rikt mått av törnar under sitt jordeliv. Dessa erfarenheter sätter i gång hans grubbel. Varför drabbas just han så svårt? Till en början ser han ingenting annat, än att han är ett oskyldigt offer för ett vidrigt öde. Under inflytande av Swedenborg (den s.k. marsupplevelsen i mars 1897) tvingas han tänka om: han är inte oskyldig, han lider tvärtom ett rättvist straff för sina onda gärningar. Så småningom blir han emellertid god vän med makterna, upplever, att de vill honom väl och utvecklar en ny idé: de tuktar och fostrar honom för att göra honom till en bättre människa. Och denna bättre människa tilldelas uppgifter, främst att bära andras lidande och så ävågabranga försoning. Därmed utvecklas det s.k. syndabocksmotivet, som varierar på olika sätt. Strindberg kan själv uppträda i rollen (s. 190, 200) eller låta någon diktad gestalt göra det, t.ex. kungarna Magnus Eriksson, Gustaf Vasa eller Erik XIV.

Man kunde tycka, att det skulle ligga nära till hands att föra in Kristus i rollen. Men Strindberg värjer sig (s. 190). Först i Advent (år 1899) tas Kristus på allvar: han kommer med erbjudandet att befria människorna från lidandet. Samtidigt avvisas erbjudandet. (Jfr s. 405 och 407.) Stockenström talar om Strindbergs vacklande hållning men menar ändå, att "Advent blir en skärningspunkt, och från detta drama löper linjerna fram över 1900-talet." (S. 409.) Dessa linjer utfäster sig författaren att dra upp i ett senare verk. Bedömningen av Kristi verk kan orienteras nerifrån, och frågan kan ställas, om människan vill ta emot nåd ("den som inte vill ha Kristus får lida sjelf", s. 402) Men den kan också orienteras uppifrån: vad är det egentligen Kristus gör? Och därmed aktualiseras avhandlingens diskussion om försoningen. I den mån termen refererar till ett teologiskt begrepp, blir författarens bristande teologiska analys oroande.

Stockenström anför vid sidan av varandra två kommentarer av Strindberg. Dels heter det: "De vilja ej lemna sina bojor då 'befriaren' kommer, emedan de veta att straff endast kan försona." Dels sägs: "Den som inte vill ha Kristus får lida sjelf." (S. 402.) Antingen åstadkommer man försoningen själv (med Stockenströms ord: "steget över försoningens tröskel är ånger och botgöring", s. 190) eller också bringar Kristus försoning. Tydligare kan inte

den centrala problematiken i Strindbergs teologiska tänkande anges. Helt aningslöst glider Stockenström förbi denna och nöjer sig med till intet förpliktande allmänna formuleringar. Apropos de citerade textställena talar han om den "renodlat kristna ståndpunkten i Advent" (s. 402). Vilken av de två principiellt skilda ståndpunkterna åsyftas? I ett annat sammanhang heter det: "Efter prøvotidens slut väntar i sant kristen anda belöningarna" (s. 408), "... dygdens rätta belöning väntar vid prøvotidens slut. Därigenom har diktaren nått fram till en med den kristna försoningsläran identisk ståndpunkt..." (s. 409). Om denna formulering är uttryck för en kristen ståndpunkt, så kan en annan formulering inte vara det "... dramat fick sin slutliga titel" (Advent!!) "som en påminnelse om Kristi försoningsoffer för människornas ondska" (s. 410). I den kristna tankens historia föreligger ett antal försoningsläror. Meningarna är delade om vilken som är den "sant kristna".

Ovan påtalade brist på teologisk analys är så mycket mer beklaglig som Stockenström startar med en lovande konfrontation med Brandell (s. 27, 91). Denne ser vad som skedde under infernokrisen vid 1800-talets slut som en moralisk omvändelse. Stockenström går vidare och talar om en religiös omvändelse: det väsentliga är nu ett nytt förhållande till den andliga verkligheten. I och med att Stockenström visar, att den religiösa aspekten ger ett nytt perspektiv på de moraliska problemen, hade han haft en fin möjlighet att gå vidare. Kristus är inte bara en instans, som kräver bättring och försoning, utan också den, som i sista hand åstadkommer den försoning, som människan inte själv rår med. "... Den ende, som kan göra allt vårt onda ogjort, vilket vi ej kunna själva med aldrig så mycket ånger och penitens." (Samlade skrifter 30, s. 223.) Denna synpunkt borde klart ha markerats som det provocerande alternativet till självfrälsning genom ånger, bot och bättring. Den gemensamma nämnaren för Strindbergs teologiska tänkande är en fråga: vem skall betala? Ur psykologisk biografisk synpunkt är det givetvis intressant att följa den utveckling hos diktaren, som steg för steg leder honom vidare. Men samtidigt vore det fruktbart att söka fixera vad för slags problematik, som hela tiden sysselsätter honom. Den kristendomstyp, som var hans ursprungsmiljö, den rosenianska väckelsen, och som Nils Norman så kongenialt tecknat, blir hans på nytt under Blå böckernas tid (1907—1908, se SS 41, s. 202, 46 s. 39) Men inte nog

med det. Det är i själva verket samma företeelse, som Strindberg livet igenom reagerar på, positivt eller negativt. I ett blasfemiskt brev till Herr Jesus von Nasareth skriver Strindberg i heinestil: "Ich will Ihnen über einen sehr wichtigen Punkt um Erklärung bitten. Man hat behauptet, ganz effectivement, dass Sie alle Schulden der Welt bezahlt haben. Es kann doch nicht wahr sein. Ich habe doch recht theure Schulden und werde täglich von Schumachern, Schneidern und Teutschredende Menschen visitiert, welche auf Ihren gesammelten Schriften Eid ablegen wollen, dass ich niemals meine Schulden bezahlt habe. Man hat also gelogen." Vad Strindberg här gycklar med, är samma förståelse, som han vid andra tillfällen både före och efter 1875, då brevet skrevs, allvarligt och i positivt syfte sökte komma tillrätta med, nämligen den rosenianska försoningsläran. Vare sig Strindberg tillbeder eller bespottar är denna lära ett centrum i hans teologiska tänkande livet igenom — ett slags "sammanhang i den stora oredan".

Man kan naturligtvis ha olika uppfattning om vilken approach, som ger mest utdelning, när man går in i Strindbergs teologi. Men tar man upp skuldbetalningen så, som Stockenström gör det, kan man inte komma förbi en utmaning att analysera vad man talar om. Enligt Stockenström föreligger i Balzacs Sèraphita "den evangeliska försoningstanken". Vilken konkret storhet åsyftas? Knappast den rosenianska försoningen. Men vad betyder då evangelisk? (s. 200.)

En annan term, som inte får en entydig bestämning, är nyckeltermen mystik, vilken ju refererar till bokens titel. Denna brist, om det nu är en brist, stör mindre, vållar mindre oklarhet. Termen har använts tidigare av t.ex. Lamm i samband med dennes Swedenborgsforskning. En jämförelse med Swedenborg på denna punkt hade varit intressant. En ansats härtill finns på sidan 200, men den ger inte tillräcklig information. Ev. finns andra avsnitt, men för att hitta dem måste man lusläsa boken. Det hjälpmedel, som i ett sådant fall annars hade stått till buds, nämligen ett sak- och personregister, saknas. En brist, som ideligen gör sig påmint.

Stockenström kunde åberopa, att han nöjt sig med att ta termen mystiker i samma mening som Strindberg själv. I ett brev till Eliasson 28.10.1896 säger Strindberg: "Jag ... är blifven som Du vet mystiker. De naturliga förklaringarna godkänner jag såsom exoteriska populärexplicationer, men bakom dessa ligger

de esoteriska och de böra ej divulgeras till folket.”

Som mystiker betecknas alltså en person, som ser djupare sammanhang än icke-mystiker. Strindberg menar sig ha förmågan att tolka. Hade han denna förmåga på grund av gudomlig ingivelse, genom mystiska uppenbarelser såsom sin mästare Swedenborg? Knappast. En förhoppning åt det hållet antydes (s. 107). Men blev det mer än en förhoppning? Därom får man intet veta, så långt jag kunnat finna. Definierar man mystik som en innerlig förening med gudomen, varigenom jaget utplånas, torde man ha rört vid en företeelse, som var helt främmande för Strindberg.

En annan intressant fråga är sambandet mellan ockultism och mystik. De kan fungera ihop (s. 31, 253) men de råkar också i motsatsförhållande, varvid ockultismen avvisas (s. 206). Man frågar sig, om de bara representerar olika vägar att tolka verkligheten eller om de också uppfattas som bärare av olika livsinnehåll.

Stockenströms avhandling förmedlar genom sin stoffrikedom och sina problemanalyser (trots ovan påpekade oklarheter) en fördjupad upplevelse av Strindberg som en diktare med allvarliga ambitioner att nå fram till en religiös livstolkning, ett djupare synsätt än det naturalistiska. I denna syntetiseras livets väldiga mångfald, naturens, historiens och de enskilda människooödenas, i en originell vision. Med denna avhandling har ytterligare ett viktigt steg tagits på vägen mot den helhetsbild av Strindbergs tänkande, som hans texter ropar efter. Ifråga om ambition och ansatser har ingen, vad jag förstår, kommit närmare ett förverkligande av denna forskningsuppgift än Stockenström. Nu väntar vi på fortsättningen: Strindbergs produktion under 1900-talet kartlagd och analyserad med hjälp av den slagruta, som författaren tagit i sin hand.

Olle Helander

Conciliorum oecumenicorum decreta. Ed. Joseph Alberigo et alii. Editio tertia. XXIV + 1135 + 169 s. Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973. Pris \$ 30.—; Lire 15.000.

Denna utgåva av de enligt romersk uppfattning ekumeniska konciliernas beslut har ombesörjts av ovannämnda institut, som även kallas Centro di documentazione, i Bologna under med-

verkan av ett antal romersk-katolska specialister och under överinseende av den kände kyrkohistorikern i Bonn, Hubert Jedin, som också har skrivit förordet till boken.

Under det andra Vatikanconciliet, som också medförde ett omfattande studium av de äldre koncilierna och deras historia, kände man starkt behovet av en samlad utgåva av concilietexterna. Detta är bakgrunden till den nya editionen, som för första gången publicerar samtliga conciliebeslut i en enda volym. De tidigare kritiska editionerna är antingen omfångsrika verk i flera volymer eller behandlar endast en del av koncilierna. Arbetet föreligger nu i en tredje upplaga, vari även det andra Vatikanconciliets samtliga dekret och konstitutioner finns med. Därtill har en del tillägg gjorts beträffande de tidigare concilierna, och registren förbättrats.

Skillnaden mellan denna handbok och Denzingers bekanta *Enchiridion symbolorum* är att den senare utöver conciliebesluten även omfattar sådana representativa texter i övrigt, som är av betydelse för den romersk-katolska dogmatiken. I gengäld meddelar Denzinger i regel endast utdrag ur conciliebesluten, medan föreliggande handbok innehåller dessa beslut in extenso.

Den kritiska apparaten har begränsats till ett minimum, men varje concilietext har försetts med en inledning, som ger en introduktion till conciliets i fråga, en översikt över dess beslut samt en bibliografi. Indexavdelningen är omfattande med bl.a. ett utförligt sakregister. Introduktioner och företal är avfattade på latin, och texterna meddelas givetvis i den latinska grundtexten, eller där grundtexten är grekiska, dels i denna grundtext, dels i en latinsk översättning.

Man räknar i denna handbok med tjuo ekumeniska concilier från Nicenum I till och med Vaticanum II men medger att det finns några bestämda kriterier för vilka som skall räknas dit. Det har utvecklat en bestämd praxis, som dock på enstaka punkter är omstridd. Så t.ex. blev det fjärde Konstantinopelmötet 869—870 först efter 1200-talet räknat som ett ekumeniskt concilium, och har — eftersom det riktar sig mot patriarken Fotius — alltid ogillats av den ortodoxa kyrkan. Utgivarna har valt att taga med detta concilium under motivering att det är fråga om en rent historisk edition (s. 157). Även vissa andra concilers ekumenicitet är omstridd inom den romersk-katolska kyrkan (den protestantiska inställningen till koncilierna diskuteras inte i

sammanhanget). Under dessa omständigheter, och då det saknas vetenskapliga kriterier för att avgöra frågan, har man stannat vid den traditionella bestämning av de ekumeniska koncilierna, som fått auktorisation genom den vid slutet av 1500-talet verksamme historikern Caesar Baronius. Efter hans tid är det endast Vaticanum I och II som tillkommit.

Valet av texter förutsätter en distinktion mellan *decreta* och *acta*, dvs. mellan de egentliga besluten och de övriga till ett koncilium hörande aktstyckena. (Till "besluten" i Vaticanum II räknas inte endast de aktstycken som bär överskriften *Decreta* utan även de s.k. konstitutionerna och deklarationerna.) Gränsdragningen vållar ibland svårigheter, vilket i detta sammanhang inte bara tycks vara en formell fråga. Ty en bakomliggande tanke är att dekreten har giltighet i sig och ingår i den fortsatta uppenbarelsen på ett annat sätt än övriga aktstycken, som mera hänför sig till den bestämda tid och den situation vari de uppstått. Även om det finns mycket att invända mot en sådan distinktion, kan det till slut sägas, att man genom denna utgåva, som meddelar samtliga "decreta" in extenso men ingenting därutöver av koncilieakter eller av följsatser till besluten, skapat en förnämlig handbok, som vid sidan av Denzingers *Enchiridion* torde komma att få en mycket vidsträckt användning även i vetenskapliga sammanhang.

Bengt Hägglund

Hugo Odeberg in memoriam

Hugo Odebergs bortgång strax före jul betydde att den svenska kristenheten förlorade en av sina mest originella profiler, en man som alla möjliga riktningar åberopade sig på men som inte riktigt tvångsfritt passade in i något läger över huvud taget, en man som bara fanns i ett exemplar.

Den som så småningom skall skriva hans biografi får en fängslande uppgift: att följa ett egenartat människoöde från en bister barndom i Dalsland genom Fjellstedtska skolan och studentår i Uppsala, en journalistisk period i Stockholm, prästerlig tjänst i ärkestiftet, doktorandarbeta i London, docenttid i Uppsala, professorsår i Lund (1933—1963) och emeritusstånd i samma stad till dödsdagen den 22 december 1973. Här är inte platsen för någon

redovisning av detta livsöde. Jag skall bara påminna denna tidskrifts läsare om några drag i bilden av exegeten och läraren Hugo Odeberg.

Ser man på Odebergs tryckta vetenskapliga produktion slås man av att dess blomningstid inföll åren 1927—1931. Kraftigast markerat är redan nu intresset för den judiska mystiken; huvudarbetet är utgåvan av 3 Henoch — med översättning, inledning, textkritiska noter och kommentarer (1928). Det var i den judiska mystikens värld Odeberg uppfångade de syner och klanger som han helst letade efter sedan dess. Men han höll sig ingalunda inom en begränsad ram. Han gjorde vida färder inom andra religioner, särskilt inom dem som gränsar till kristendomen och judendomen eller rymmer "mystiska" ådror av den art hans slag-ruta oemotståndligt drogs till. Under de produktiva åren före professorsutnämningen sysslade han bl.a. med mandeismen. Det fascinerande arbetet om fjärde evangeliet (*The Fourth Gospel*, 1929, oavslutat) vittnar om hur dels en fördomsfri religionshistorisk skolning, dels en säregen hemmastaddhet i de "mystiska" uppfattningssätten skärpt hans blick för hittills föga beaktade sidor i det johanneiska tänkandet. Den boken är ett mycket radikalt arbete — och Johannesevangeliet förblev nog livet ut Odebergs älsklings-evangelium. Under de nämnda ungdomsåren hann han även med att analysera gammaltestamentliga böcker: Predikaren (1929) och Trito-jesaja (1931).

Av någon anledning falnade Hugo Odebergs lust att kommunicera med medforskarna. Det han publicerade med adress till de egentliga fack-kollegerna efter år 1931 är inte mycket: några få artiklar på 30- och 40-talen och dessutom det med precision, solida kunskaper och filologisk naturbegåvning gjorda arbetet *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. With Grammar of Galilæan Aramaic* (1939). Adresseringen har flyttat sig.

Bilden av den aktive professorn Hugo Odeberg visar en man som inte fann anledning att andtrudet ta reda på forskningsläget och blanda sin röst i den aktuella debatten inom den nytestamentliga disciplinen. Dessa uppgifter lämnade han med varm hand över åt exegeter av vanligare slag. Själv läste han texter: utgåvor och handskrifter. Och *språkliga* problem upphörde aldrig att förtrolla honom. Grekiskan var inte lika attraktiv för hans ögon som hebreiskan. Det språket — det himmelska tungomålet — läste han helst. Men även arameiska och samaritanska. Och när de nya textfynden vid Nag Hammadi bekantgjordes på

50-talet fick hans dragning till det "mystiska" och till de avlägsna språken nytt stoff: de gnostiska skrifterna på koptiska fångade nu hans uppmärksamhet.

Frukterna av sina lärda studier och sitt tänkande — med dess förkärlek för det paradoxala och med vissa säregna "bomärken" — minuterade han ut muntligen. Han trodde på det talade ordet, föredraget eller den mer formlösa meditationen i den mindre kretsen. Studiesällskapet Erevna skapades ju (1943) för denna kommunikationsform. Bortsett från skriften *Fariseism och kristendom* (1943), kommentaren till korintierbrevet (1944) och det ovan nämnda, består den publicerade produktionen från professors- och emeritustiden huvudsakligen av tryckta föredrag eller uppteckningar av muntlig framställning. Den sistnämnda genren — med tiden delvis samlad i ett antal samlingsvolymmer — är till formen enkel och konstlös och i regel fragmentarisk, men lejonklon brukar glänsa fram: originella uppslag, träffande iakttagelser, illuminerande reflektioner, vägande lärdomar ur förrådet, för att inte tala om den "poesi i sak" som religiositeten föder i distraktion så att säga.

Genom sina föredrag i radio och på katedrar och predikstolar landet runt och kanske framför allt genom erevna-meditationerna — tryckta och omtryckta överallt — har Hugo Odeberg fått betyda mycket för sin generations svenska kristenhet. Hans paroller "Bibels eget budskap", "immanent studium av Bibeln" — som utfördes särskilt med tillhjälp av temata som "Skriftens inspiration" eller "Kristus och Skriften" — har visat sig mycket inspirerande och fruktbara. Men programmet inbjuder till missbruk och missbrukas faktiskt — svårt — av dem som inte kan uppfatta den "mystiska" atmosfär detta sätt att umgås med bibeln måste leva i; Hugo Odeberg var en kristen kabbalist. Jag tyckte ofta att han borde ha gripit in och stävjat de svåra missbruk somliga gör av hans program. Bibelstudium av erevna-typ kan nämligen på ett fruktbärande sätt *komplettera* men rimligen inte *ersätta* det historisk-kritiska arbete med bibelproblemen som i vår tid är absolut nödvändigt. Odeberg var emellertid en sensibel man, som avskydde konflikter och undvek strider. Han nöjde sig med att föra fram det han funnit och tänkt, positivt och lågmält, och väntade att åhörarna skulle kunna ta emot det som det var.

Vi har förlorat en originell vän och lärare. Hans stämna har tystnat. Men det tryckta ordet kommer länge att bära hans budskap till

de ögon som kan se och de öron som kan höra. Frid över hans minne.

Birger Gerhardsson

H. S. Nyberg in memoriam

H. S. Nybergs bortgång innebär en oersättlig förlust för svensk humanistisk forskning, men också för svensk teologi känns saknaden stor. Professor Nyberg var nämligen inte den sortens filolog som bara ser ljudlagar, former och syntaktiska strukturer, utan han valde med förkärlek texter av religiös karaktär och ägnade den innehållsliga sidan minst lika stort intresse som den språkliga. Hans båda huvudarbeten inom arabistiken var till det yttre rena textutgåvor, men det var religiösa och teologiskt centrala texter han hade valt, och de inledningar han försåg sin text med växte ut till religionsvetenskapliga avhandlingar, som kastade nytt ljus över vissa spekulativa former av islamsk mystik och den viktiga riktning i islamsk teologi som går under namnet *mu'tazila*.

Hans arbete med iranska texter avkastade visserligen banbrytande nytolkningar av stora delar av Avesta och en utomordentlig textbok i pehlevi, men det resulterade samtidigt i en djuplodande analys av iransk kosmogoni och kosmologi och det epokgörande arbetet "Irans forntida religioner" — fullt av nya idéer, omstritt men kanske just därför stimulerande.

Teologiskt är dock Nybergs insatser på exegetikens område av större intresse. I sina *Studien zum Hoseabuche* (1935) gick han till storms mot det då rådande emendationsraseriet i den gammaltestamentliga textkritiken och ville visa att den masoretiska texten i stort sett är tillförlitlig och ingalunda så fördärvad och rent av meningslös som exegeterna hävdade. Har man bara tillräckliga insikter i hebreisk och jämförande semitisk grammatik ger den traderade texten i de allra flesta fall en god mening. Det är möjligt att Nyberg ibland gick för långt i sin iver, men man kan dock spåra en hälsosam tillnyktring i den gammaltestamentliga textkritiken i allmänhet efter hans insats. Ett flertal avhandlingar både från Uppsala och Lund har fört hans intentioner vidare. Hans sista arbete — en studie av Hiskias tackpsalm i Jes. 38 — visar att han fortfarande var skapande på detta fält.

I inledningen till *Hoseastudierna* formulerade han också sin syn på traderingen av de gam-

maltestamentliga texterna. Genom paralleller från arabiskt och iranskt område ville han visa hur texttraditionen i Orienten övervägande är muntlig och att man måste ta hänsyn till detta vid allt exegetiskt arbete. Själv kom han aldrig att utföra dessa idéer i detalj, men hans tankar togs upp av Birkeland och Engnell och gav genljud i den internationella debatten.

Utan tvivel låg H. S. Nybergs främsta intresse på det filologiska detaljarbetets plan. Men han var inte blind för texternas innehåll. Hoseastudierna gav impulser till studier beträffande vad han kallade religionskampen i Israel, dvs. konfrontationen mellan kanaaneiskt och jahvistiskt i Gamla Testamentets värld. I tryck kom endast en delstudie, men i föreläsningsform gav han en inspirerande totalvy över Israels religiösa utveckling så som han såg den. Här skall inte heller glömmas den briljanta studien Smärtornas man (SEÅ 1942) som kombinerar inträngande språklig genomgång av det utomordentligt svåra kapitlet Jes. 53 med en djup-tänkt idéanalys.

Ett annat område som intresserade H. S. Nyberg var bibelöversättningens problem. Hans utomordentliga språkkänsla och mustiga stil skulle ha gjort honom till en idealisk bibel-

översättare. I två studier av forna tiders svenska bibelöversättare, Adam Tingstadius och Esaias Tegnér d.y. gav han också uttryck åt sin oförgrifliga mening om hur Bibeln bör översättas. I samband med igångsättandet av det nu pågående arbetet med en ny bibelöversättning blandade han sig också ofta med tyngd i diskussionen. Framför allt vände han sig mot vad han ansåg vara en utarmning av det svenska bibelspråket.

Generationer av teologer minns H. S. Nyberg kanske främst som en krävande tentator i hebreiska. Den som dessutom har haft förmånen att få åtnjuta hans undervisning minns honom som en skicklig pedagog och en ovanligt inspirerande lärare.

Framför allt minns vi dock människan H. S. Nyberg, en man med djupa humanistiska och teologiska intressen. Man kan tryggt säga att han förverkligade det gamla humanistidealet att intet mänskligt var honom främmande. Intryck från prästhemmet i Söderbärke bar han med sig genom åren. Det hedersdoktorat som teologiska fakulteten gav honom 1941 var högst välförtjänt.

Helmer Ringgren

DISKUSSIONSINLÄGG

Om problem vid definitioner av begreppet religiös sats

AV ANDERS JEFFNER

[1] I STK 1974 s. 47 ff diskuterar Göran Hermerén ett uppslag till definition av begreppet religiös sats, som finns i min bok *The Study of Religious Language*. Hermerén menar att uppslaget är intressant, men att definitionen i den form jag framställer den leder till många nya problem som behöver lösas. Den uppfattningen är också min egen, och därför tycker jag det är bra att Hermerén klargör problem-läget och inleder en diskussion. Sammanhanget i min bok medgav nämligen inte att jag utförligt diskuterade de problem som definitionsfrågan i och för sig kan ge upphov till. Jag skall nu kommentera de punkter i Hermeréns inlägg som förefaller mig viktigast och jag följer då dispositionen hos Hermerén. De siffror som inleder mina stycken motsvarar Hermeréns rubriksiffror. För att inte göra mitt svar onödigt långt skall jag inte referera Hermeréns resonemang utan bara antyda dem så mycket att läsaren kan återfinna dem i hans artikel.

[2] Jag vill börja kommentaren till Hermeréns första punkt med hans fråga på s. 48 om min definition av "religiös sats" avser satsförekomster eller satsgestalter. Det är en viktig fråga och utifrån den ståndpunkt jag tagit i *The Study of Religious Language* är svaret ganska givet. Vad jag vill komma åt är vissa mängder av satsförekomster och definitionen skall inte avse formella satsgestalter. Den mängd av förekomster av en viss sats med en viss formell satsgestalt, som blir religiösa satser genom det definitionsförfarande jag försöker, är som regel en äkta delmängd av mängden av alla förekomster av satser med denna satsgestalt. Inte alla förekomster av satser som har formen "Kristus är uppstånden" blir religiösa satser. Däremot är det en religiös sats när den uttalas av en deltagare i en påskliturgi. Jag tror man måste se saken på detta sätt bl.a. för att kunna genomföra en distinktion mellan äkta och oäkta religiösa satser, vilket jag liksom Hermerén anser nödvändigt.

Hermerén formulerar i sitt inledande resone-

mang min definition på ett korrekt sätt på s. 47 (Definition 1). Han vill sedan visa att definitionen kan preciseras genom två olika definitioner, som man får genom att tilldela X i definitionens olika värden (Definition 2 och 3 på s. 48). Men med den definition av nyckeltermen "förbunden med" som jag föreslår och som Hermerén refererar på s. 47 ligger det närmast till hands att låta värdet för X vara enbart språkliga satser. Definition 2 och 3 kan då inte ses som preciseringar av 1 utan som alternativa varianter som man kan överväga om man samtidigt ändrar definitionen av "förbunden med". Börjar man ett resonemang om begreppet religiös sats med definition 2 eller 3 istället för mitt tillvägagångssätt vinner man möjligen en del i precision, men det avgörande är att man bara flyttar på de problem som är förbundna med "förbunden med".

[3] Ett stort och viktigt problem med alla typer av definitioner liknande den jag föreslår är att ange lämpliga kriterier för att avgöra om en person (P) är anhängare av en viss religion (R). Jag går inte in på det i min bok men som framgår av vad Hermerén skriver har jag diskussionsvis framkastat några kriterieförslag i en diskussion med honom. Det var då bara en uppslagsända och efter Hermeréns synpunkter vill jag modifiera förslaget. Mitt första kriterium, som är betecknat med (1) i Hermeréns text är nog för problematiskt. Däremot tror jag man kan undgå de problem Hermerén pekar på genom en *konjunktion* av kriterier liknande dem som är betecknade med (2) och (3). Genom att göra en konjunktion bortfaller vissa av de uppenbara svårigheter som Hermerén påpekar, men andra återstår. Kriteriet skulle bli ungefär så här:

P är anhängare av R om och endast om P säger att han är anhängare av R och en representativ grupp människor, som säger sig vara anhängare av R och som får de upplysningar om vad P säger och gör som de anser vara relevanta för Ps religiösa status, accepterar P som anhängare av R.

Jag skall ta upp tre invändningar (a—c) mot ett sådant kriterium som Hermeréns frågor aktualiserar.

a) Man bör enligt Hermerén kunna avgöra att följande påstående är sant: P säger att han är anhängare av R, men det är han inte. Om kriteriet omöjliggör ett sådant avgörande är det olämpligt, menar Hermerén. — Detta argument tycker jag är riktigt, men jag tycker inte att det drabbar kriteriet på något avgörande sätt. Kriteriet omöjliggör inte ett sådant avgörande i några intressanta fall. Ett enkelt fall är förstas när P säger att han är anhängare men ändå inte accepteras. Då blir han inte anhängare av R enligt kriteriet. Svårare blir det om man tänker sig att P är en perfekt IB-agent som skall ge informationer om en religiös organisation. Han tycks då uppfylla kriteriet på en anhängare, men det förefaller fel att säga att han är det. Men när vi i ett sådant fall säger att P inte är anhängare av R beror det nog ofta på att vi vet att P i något sammanhang sagt att han inte är anhängare av R eller att han uppfört sig på något sätt som gör att han inte skulle accepteras som anhängare av R. Då använder vi alltså kriteriet. Det kan förstas tänkas att P i hemlighet driver en enmansspionorganisation och spelar sin roll så skickligt att ingen någonsin får reda på saken. Skall vi då säga att P var anhängare av R? Jag är beredd att svara ja på den frågan. I de flesta sammanhang som kan vara av intresse kan man klassificera P som anhängare av R. Det som känns orimligt går att komma ifrån om man rör sig med två slags kriterier, som man skulle kunna kalla kriterier för social klassificering och kriterier för intentionsklassificering. De första kriterierna tar fasta på verbala och andra beteenden. De andra gäller intentioner, viljeakter o.dyl. Mitt kriterium är av den första typen och i religionsvetenskapliga sammanhang tror jag man måste nöja sig med sådana. Att vi kan komma till situationer som i det sista exemplet, när ett sådant kriterium känns otillfredsställande beror på att vi i vardagslag faller tillbaka på en intentionsklassificering. Att göra en sådan vetenskapligt hanterbar tror jag är ganska omöjligt och dessutom ganska onödigt.

b) För att kriteriet skall bli meningsfullt krävs det, menar Hermerén, att man avgör vilka som är en representativ grupp och detta kan vara svårt. — Det här är ett stort problem. I princip tror jag inte man kan lösa det på annat sätt än att se en representativ grupp som ett statistiskt säkerställt urval. Så får man

väl bestämma sig för att majoriteten skall avgöra, men man måste kanske tillåta ett område för tveksamma fall. I praktiken kan man nog i de flesta fall fastställa att det inom en religiös gemenskap finns vissa formella eller informella opinionsbildare som majoriteten av dem som säger sig tillhöra religionen alltid följer och då kan man ju nöja sig med att fråga dem.

c) När de representativa personerna skall avgöra om P är anhängare använder de vissa kriterier och man kan fråga sig med Hermerén om inte utgångsproblemen kommer tillbaka här. — Jag skulle tro att det är många olika slags kriterier som kommer till användning i olika religioner, men det förefaller inte så viktigt. Som utanförstående kan man avgöra med hjälp av det kriterium jag föreslog om en person är anhängare av religionen utan att veta något om t.ex. religiösa situationer.

[4] I Hermeréns punkt 4 skall jag stanna vid det problem som han exemplifierar på ett fyndigt sätt på s. 50. Det ser ut som en *reductio ad absurdum* av ett resonemang bakom min utformning av definitionen. Om man följer min tankegång skulle man få lov att bejaka följande resonemang, säger Hermerén:

- (1) Prästen har inte rymt med Ps fru.
- (2) (1) är falsk.
- (3) (2) är ett tillräckligt skäl för (4).
- (4) P kommer aldrig mer att delta i en religiös ceremoni.
- (5) Alltså: (1) är en religiös sats.

Slutsatsen (5) är ju odiskutabelt absurd. Men som Hermerén själv tycks vara beredd att hålla med om kan man ställa sig tveksam till om (3) är ett riktigt antagande. Jag tror man med större anspråk på empirisk trovärdighet kan återge några religiösa människors sätt att resonera i det fall en from präst har rymt med Ps fru på följande sätt. F står då för en rad egenskaper som vi inte här behöver diskutera närmare men som är sådana att man inte både kan ha dem och rymma med någon annans fru:

- (1)' Religionsutövning återverkar på livet så att det präglas av egenskapen F.
- (2)' (1)' är falsk. (Eftersom prästen har rymt med Ps fru)
- (3)' (2)' är ett tillräckligt skäl för (4)'
- (4)' P kommer aldrig mer att delta seriöst i en religiös ceremoni.
- (5)' Alltså: (1)' är en religiös sats.

Genom denna förändring av resonemanget som enligt min mening gör det mer empiriskt trovärdigt kommer man inte fram till någon absurd slutsats. Däremot är den inte oproblematisksk. Hur skall man egentligen tolka satsen (1)' som alltså blir en religiös sats? Jag tänker mig att den skall tolkas som en i princip prövbar empirisk hypotes och i det språkbruk jag inför kommer mängden av empiriska hypoteser och mängden av religiösa satser att korsas varandra. Om det lämpliga i detta kan man sedan ha olika meningar.

[5] Det Hermerén säger under sin punkt 5 skall jag inte närmare gå in på. Vi är inte oeniga här och bakom diskussionen som Hermerén refererar finns vissa ointressanta missförstånd oss emellan. Behovet här av en distinktion analog med Hedenius' mellan äkta och oäkta rättssatser är oerhört väsentlig som jag redan har understrukt.

[6] I den sista punkten för Hermerén först ett resonemang som han förmodar att jag instämmer i, och det gör jag också. Däremot måste vi på något sätt missförstå varandra när det gäller exemplet med Muhammed. Hermerén menar att det är en orimlig konsekvens av min ståndpunkt att det kan vara så att "Muhammed flyttade från Mecca till Medina på 600-talet" är en religiös sats samtidigt som "Muhammed flyttade från Mecca till Medina 622" inte är det. Skälet till orimligheten skulle

vara att den senare satsen endast är en precisering av den förra och att man inte kan koppla ihop distinktionen mellan religiös och icke religiös sats med graden av precision hos satsen. Naturligtvis har Hermerén rätt i att det inte bara kan vara det förhållandet att en sats är precisare än en annan som gör att de skiljer sig åt när det gäller egenskapen att vara religiös sats. Men det innebär lika självklart inte att varje precisering av en religiös sats också är en religiös sats. Man kan tänka sig en sats S_0 som har två i något sammanhang intressanta preciseringar S_1 och S_2 . S_1 kan då vara sann och S_2 falsk. Bejaka man S_0 har man inte därmed förbundet sig att bejaka S_1 . På analogt sätt kan S_0 vara en religiös sats utan att S_1 är det. "Muhammed flyttade från Mecca till Medina på 600-talet" kan vara en religiös sats. Det är tänkbart att den har avgörande betydelse för en muslim. Satsen kan preciseras i en rad satser, t.ex. "Muhammed flyttade ... 601". "Muhammed flyttade ... 602" etc. Man kan hävda att disjunktionen av dessa satser är en religiös sats men förneka att var och en av dem är en religiös sats. Det verkar då inte orimligt att säga att "Muhammed flyttade ... på 600-talet" är en religiös sats men att "Muhammed flyttade ... 622" inte är det, dvs. att den första är förbunden med en religiös situation men inte den andra.