

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

Peter la Cour

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

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

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

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

## **Religionspsykologi – USA**

De første egentlige religionspsykologer var elever af den amerikanske psykologis grundlægger, Stanley Hall, der selv oprindelig var teolog<sup>1</sup>. Hans egne værker på området er stort set glemt, men to af hans studerende, Edwin

---

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

Starbuck og James Leuba, skrev de første religionspsykologiske hovedværker.

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

Starbuck spurgte direkte, om de unge oplevede, at bevidste elementer af konversionen oversteg de ubevidste elementer. Af svarene fremgik, at mændene fandt konversionen bestående ligeligt af bevidste og ubevidste elementer, mens kvinderne mente, at de bevidste betød mindre end de ubevidste elementer<sup>2</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

Også fra teologisk side blev der lukket for den ellers venligt interesserede indstilling til psykologien gennem 1920'erne og 1930'erne. De teologiske strømninger fra især schweitzeren Karl Barth<sup>4</sup> vendte sig stærkt imod enhver personligt oplevet religiøsitet i den såkaldte *dialektiske teologi*, en teologi, der stærkt betoner, at Gud er hinsides tid og sted og kun berører denne verden, som en tangent berører en cirkel (se fx Arendt, 1998).

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

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

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

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

- *Godt differentieret* – rummelig i forhold til andre livssyn, sjældent fordomsfuld, i stand til at inkorporere grænseoplevelser som fx mystik.
- *Dynamisk og selvmotiverende* – bevarer engagerethed over for det, der mødes, modvirker fanatisme.
- *Konsekvent styrende* – konsistent i sin moralitet, idealistisk og socialt engageret.
- *Omfattende* – ambitiøs i omfanget af de spørgsmål, den søger at besvare, svaret findes ikke et bestemt sted.
- *Integrerende* – udfordres og udvikles også af de store spørgsmål såsom fri vilje/determinisme, det ondes problem, naturvidenskab/åndsvidenskab.
- *Heuristisk* – helhjertet, åben, optimistisk og med åbne øjne.

(Adapteret fra Allport 1950/1966).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

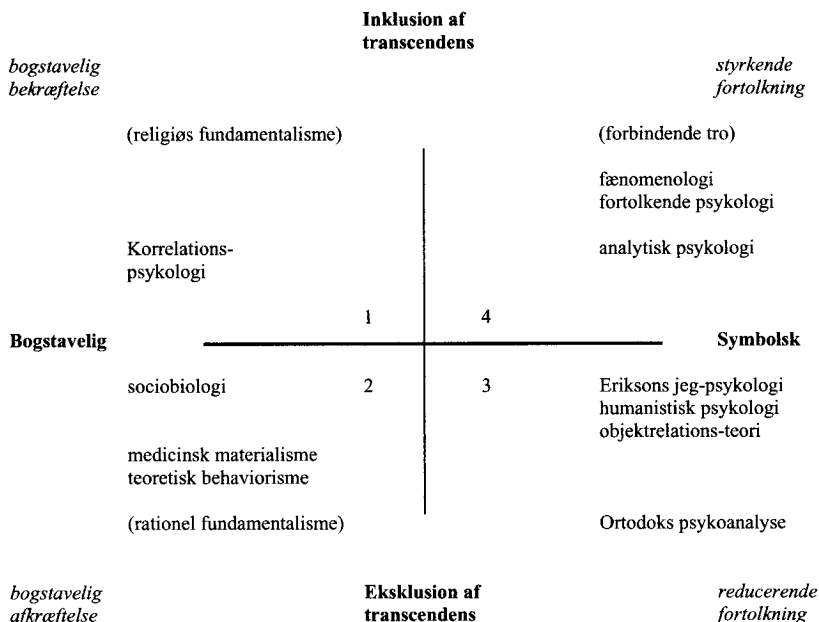
Det er imidlertid uden tvivl *David Wulff*, der med sin omfangsrige og integrerende tekstbog: »Psychology of Religion. Classic and Contemporary« (1991, 2. udg. 1997) får sat religionspsykologien på hylde som en gedigen psykologvidenskabelig tradition. Han opsamler med sin encyclopædiske viden alle vinkler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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

## Religionspsykologien i Europa

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

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

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

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