

JAGTEN EFTER PUNKT NUL,
HVORFRA VERDEN KAN BESKRIVES.

Om god og dårlig psykologisk videnskab
med eksempler fra religionspsykologien

Peter la Cour

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

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

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

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

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

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

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

Religionspsykologien som forstørrelsesglas

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

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

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

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

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

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

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

Kendsgerninger og værdier

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

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

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

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

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

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

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

Illusionen om værdifri videnskab – den naturvidenskabelige »objektivitet«

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

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

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

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

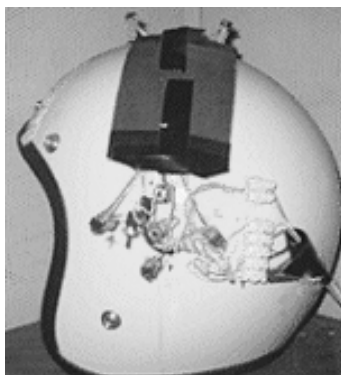
Fundene bringer Newberg og D'Quili frem til at mene, at de har bevist, at det religiøse har en virkelig eksistens. Det religiøse er funderet i menneskelige hjerneprocesser, og mennesket er på denne måde »hardwired to God«.

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

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

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

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



The Koren Helmet

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

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

(Persinger, 2001)

– Og konkret:

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

(Persinger & Healy, 2002)

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

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

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

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



The Shakti Helmet, 8-coils-modellen

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

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

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

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

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

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

(Schødt, 2007, s. 929)

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

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

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

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

Illusionen om værdifri videnskab – den »neutrale beskrivelse«

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

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

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

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

(Tolstoy, 1899/1984, egen oversættelse)

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

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

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

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

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

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

(Christensen, 1963, egen oversættelse)

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

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

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

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

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

(Bromley & Shupe, 1979, egen oversættelse)

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

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

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

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

De skriver om deres egen forståelse af videnskabelighed:

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

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

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

Og om forholdet mellem religion og videnskab skriver de:

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

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

religiøst troende mennesker². De kan – underforstået – jo ikke forske, fordi de ikke kan forholde sig til deres egne tros-baserede værdier. Modsat de ikke-konfessionelle, neutrale forskere, der ingen tro eller værdier har.

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

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

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

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

Den metodiske agnosticisme

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

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

1. Princippet om eksklusion af det transcendent

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

2. Princippet om mangefoldig fortolkning

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Det bliver ikke bedre: God psykologisk videnskabelighed

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

Som et eksemplarisk tilfælde kan nævnes teologen James Fowlers religionspsykologiske forskning (Fowler, 1981) og den videnskabsteoretiske diskussion, der er fulgt i kølvandet på den. Fowlers projekt så fra starten aldeles normativt ud; han er teolog, og han ønskede at opstille stadier over troslivets modningsgrader. Til det brug planlagde og gennemførte han ekstensive kvalitative interview med 359 mennesker i forskellige aldre, og satte han sig grundigt ind i den bedste udviklingspsykologi, med tiden kunne mønstre (især Piaget og Erikson). Han sammenholdt data fra sine interview med den gældende teori og fremsatte sin opdeling af troslivet i seks forskellige stadier³. Han redegjorde desuden detaljeret for, hvorledes interviewpersonerne var udvalgt, deres alder og baggrund, fremlagde den detaljerede interviewguide og han redegjorde præcis for, hvilken teori han havde anvendt på hvilken måde.

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

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

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

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

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

Spørgsmålet om den religiøse virkeligheds realitet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

God og dårlig psykologisk videnskab

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCER

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

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

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