

TRYGGARE KAN INGEN VARA

Ett svar på Peter La Cours kritik
av anknytning och religiositet

Pehr Granqvist

Låt mig inleda denna replik med att tacka Peter La Cour (2003) för det intresse han visat för vår forskning kring anknytning och religiositet samt för hans systematiska genomgång av våra publicerade studier. I huvudsak var denna genomgång korrekt, men på några ställen lämnades en del i övrigt att önska, vilket kommer att framgå nedan. De flesta forskare får för det mesta förlita sig på sin egen självkritik och reviewers synpunkter på varje ny studie de producerar. Mer övergripande granskningar är oerhört betydelsefulla för att den framtida forskningen på området skall utvecklas på ett positivt sätt. Mitt svar bör därför förstås mot en bakgrund av tacksamhet mot Peter La Cour för den möda han lade ned på sitt granskningsarbete.

Den enligt min mening bästa attityd att ha gentemot kritiska granskningar är att undersöka om de dels kan hjälpa oss att på ett bättre sätt förstå de resultat som de kritiserade arbetena har genererat, dels peka på nya, fruktbara utvecklingslinjer. Detta, menar jag, har varit den allvarligaste bristen i La Cours granskning. Han levererar så många förklaringar till varför studieresultaten skulle kunna vara artefakter att det blir svårt att dra några generella slutsatser av kritiken. Det rör sig om invändningar mot bristen på en övergripande definition av religiositet, mot frågeformulär som metod att mäta anknytning och religiositet, mot studiesampel (och detta oavsett om det är religiöst blandade sampel från ett högsekulärt land som Sverige eller mer religiöst homogena sampel från den amerikanska södern), mot ålder och könsfördelning på urvalen, mot att föreläsare i de salar där enkäter samlats in har ett intresse för religionspsykologi, etc. Om Peter La Cours spekulationer kring resultaten skulle omarbetas till en teoretisk modell för att begripliggöra data skulle denna modell varken bli särskilt koherent eller ekonomisk («parsimonious»).

Ett sådant krav kanske dock bör ställas lika lite på en forskningskritiker som på en oppositionspolitiker? I båda fallen bör man kanske ha friheten och lyxen att luta sig tillbaka och leta efter alla tillkortakommanden man kan hitta utan att erbjuda några uppbyggliga alternativ själv? Ja, förmodli-

gen, och så långt är nog allt i sin ordning. Min roll blir då att förtydliga och peka på eventuella vägar ur de identifierade tillkortakommandena. Innan vi går över till det vill jag emellertid i förbigående påtala något som för mig förefaller att vara en skiljelinje mellan min och Peter La Cours syn på vad som är god vetenskap. Snarare än att se det som ett problem att hypotester revideras inom ramen för ett teoretiskt ramverk som svar på empiriska anomalier, vilket La Cour raljerar över en smula, är det enligt min uppfattning precis vad som bör ske för att befämja vetenskaplig progression. Jag är förstås inte särskilt originell i det avseendet. Tvärtom är det helt i linje med standardmodellen för (natur-)vetenskapligt arbete, den hypotetisk-deduktiva modellen. Här tycks snarare La Cours implicita uppfattning vara vad som avviker från normen.

I det följande ämnar jag besvara La Cours invändningar i enlighet med kronologin i hans eget arbete. Jag börjar således med de invändningar som riktas mot studierna kring anknytning och religiositet i La Cours forskningsöversikt. Därefter svarar jag på de tio kritiska reflektionerna. I båda dessa sektioner introducerar jag vissa opublicerade studier som adresserar en del av de tillkortakommanden La Cour identifierar.

Svar på forskningsöversikten

Genom att deklarerar att det psykoanalytiska antagandet att människors gudsbild- och relation avspeglar relationen med deras köttslige fader »aldrig kunnet eftervises på individniveau« (s. 759) gör sig La Cour, redan på öppningssidan, skyldig till mer än en tillbörlig skepticism. Det råder ingen tvekan om att det psykoanalytiska studiet av religiositet varit behäftat med en rad teoretiska, metodologiska och empiriska problem (se t.ex. Granqvist, i tryck a). Ett av dessa är bristen på ordentliga longitudinella studier som följer barnet från dess tidiga relation med föräldrarna över tid för att senare oberoende uppskatta dess gudsbild och -relation. Däremot föreligger en uppsjö studier som dokumenterat konsistenta samband mellan upplevelser av hur föräldrelationen varit och individens gudsbild och -relation (se t.ex. Spilka, Hood, Hunsberger, & Gorsuch, 2003). Generellt sett kan dessa samband uttryckas som att ju mer positiva ens minnen i relation till föräldrarna (såväl mor som far) varit, desto mer positiv (kärleksfull, omhändertagande, etc.) är gudsbilden och -relationen. Sådana resultat har inte endast upprepats i västerlandet. Därutöver finns åtminstone ett par tvärkulturella studier (se t.ex. Rohner, 1986) som pekar i samma riktning; när föräldraskapet varit varmt och vårdande råder en motsvarande gudsbild i en given kultur. Om omvårdnaden däremot kännetecknas av avvisande eller distanserad stil tillskrivs Gud istället motsvarande attribut. Det är förvisso omöjligt att dra kausala slutsatser utifrån denna typ av korrelations-/differentialstudier, men det förefaller direkt ignorant att påstå att samband

mellan föräldra- och gudsrelationen aldrig dokumenterats. Eftersom den genetiska variationen mellan folkgrupper är negligerbar kan vi också sluta oss till att orsaken till dessa samband är att finna i miljöfaktorer.

Givet dessa samband blir det naturligt att anta att det föreligger en korrespondens mellan guds- och föräldrarelationerna, d.v.s. en trygg föräldrarelation är associerad med en motsvarande gudsrelation. Utifrån anknytnings-teori finns det emellertid också möjlighet att tänka sig att Gud kan erbjuda en kompensatorisk lockelse för individer med otrygg anknytning. Liksom La Cour (s. 761) har jag (Granqvist, 1998) uppmärksammat detta som ett vetenskapsteoretiskt problem som kort innebär att konceptualiseringen får svårt att möta Poppers (1959) demarkationskriterium; en vetenskaplig teori bör inte vara förenlig med alla tänkbara utfall. Om grundtanken stämmer, att både korrespondens och kompensation kan finnas för handen, blir det därför viktigt att kunna säga när det ena är att förvänta och inte det andra. Det är precis det jag företagit mig med de reviderade hypoteser som presenteras av La Cour. Innan vi går över till dem skulle jag dock vilja anmärka att de resultat av Kirkpatrick och Shaver (1990) som av La Cour framställs som »yderst komplekse« (s. 762) faktiskt inte alls är särskilt svårbegripliga. I den studien fann man att sambandet mellan avkommans anknytning och religiositet generellt modererades av föräldrarnas religiositet; m.a.o. var huvudeffekterna av anknytning relativt blygsamma. Vid låg föräldrareligiositet hade otryggt anknutna personer högre religiositet. Vid hög föräldrareligiositet uppträdde dock inte signifikanta resultat i de flesta analyserna, troligen till följd av takeffekter på religiositetsvariablerna (studien genomfördes i det amerikanska bibelbältet!). Ett annat sätt att uttrycka dessa samband är att vid trygg anknytning övertas föräldrarnas religiositet i betydligt högre utsträckning än vid otrygg anknytning. Detta mönster av resultat har vi replikerat i en serie svenska studier (se Granqvist, 2002b).

Utifrån dessa resultat drar La Cour den enkla slutsatsen att man blir mer lik sina föräldrar om de varit snälla och goa. Är en sådan enkel slutsats berättigad? Både ja och nej. Å ena sidan vet vi att ett känsligt bemötande gentemot barnets signaler befrämjar identifikationen med föräldrars värderingar (se t.ex. Richters & Waters, 1991). Detta gäller sannolikt oberoende av domänområde; det är alltså troligen lika sant för allmänna attityder som för religiositet. Det finns emellertid ett par problem med att stanna här. Till att börja med är icke-sensitiva föräldrars och otrygg avkommans religiositet inte negativt relaterade utan relativt oberoende. Det betyder att den otrygga avkomman inte ska förväntas göra tvärtemot sina föräldrar (jfr psykologisk reaktans), utan endast att den religiösa socialisationen inte fungerar lika bra som om föräldrarna varit mer känsliga. Ett annat problem är att otryggt anknutna personer faktiskt blir religiösa på ett speciellt sätt och under speciella omständigheter, vilket nu replikerats ett antal gånger. Till exempel är de, helt oberoende av föräldrars religiositet, mer benägna att uppleva plötsliga religiösa omvändelser, vilket redan Kirkpatrick och

Shaver (1990) dokumenterade i sin studie och som nu finns meta-analyserat på ca 1500 deltagare i en artikel under publikation (Granqvist & Kirkpatrick, i tryck). Dessutom tenderar specifikt de otrygga personernas omvändelser att infalla under mycket stressfyllda livsförhållanden (t.ex. relationsproblem, sjukdom, psykisk ohälsa), något som inte är fallet för de relativt få trygga personer som haft liknande erfarenheter. Det rör sig alltså inte primärt om en »anti-socialisation« utan tycks finnas något djupt affektivt i de otryggt anknutna personernas religiositet. Kompensationshypotesen uttrycker att Gud fungerar som ett anknytningssurrogat som hjälper den otrygga individen att reglera stresstillstånd, något som andra personer fallerat och alltjämt fortsätter att falla med i den otryggt anknutna personens liv. Lägg dock märke till att korrespondenshypotesen fortfarande implicerar att kvaliteten på den religiösa anknytningen inte lär vara helt igenom trygg för otryggt anknutna personer, eftersom deras inre arbetsmodeller uttrycker otrygghet. I linje med detta finner vi i våra studier att de otryggas religiositet, inklusive gudsbild, fortsätter att fluktuera fram och tillbaka, från positivt tillgänglig till negativt distanserad, beroende på behovet av att reglera stress, medan religiositeten och gudsbilden hos trygga personer är mer stabil över tid (Granqvist, 2002b; Granqvist & Hagekull, 2003; Kirkpatrick, 1998). För den som har ett intresse av religionspsykologi torde parallellen till William James (1902) klassiska distinktion mellan religiositeten hos »sick souls« och »healthy minded individuals« vara uppenbar (se vidare Granqvist, 2003).

Att döma av ovan framstår det som att de ursprungliga hypoteserna kring kompensation och korrespondens var en för grov förenkling av verkligheten. Vad som vuxit fram har blivit en alltmer mångfacetterad och dynamisk bild av hur anknytning och religiositet är relaterade. Ett av de mest slående resultaten i linje med denna komplexitet producerades i Kirkpatrick's studie från 1998. I den studien analyserades både tvärsnitts- och prospektiva samband mellan anknytning och religiositet. Kirkpatrick fann att vid ett givet mättillfälle var trygg anknytning/positiv bild av själv förknippad med högre religiositet (t.ex. personligt gudsförhållande) men i prediktionen av religiös förändring visade sig otrygghet/negativ bild av själv finnas hos dem som ökade i religiositet. La Cour levererar som invändning en spekulation som implicerar att alla borde öka i religiositet över tid (s. 766), givet fyra månaders bekantskap med religionspsykologiskt intresserade lärare. Utöver att spekuleringen är fullkomligt ogrundad och långsökt missar La Cour alltså att ta i beaktande de individuella skillnaderna i prediktionen av religiös förändring.

Visst kan Kirkpatrick's (1998) resultat tolkas som ett förvirrande utfall i relation till de två originalhypoteserna, men de kan också ses som höginträssanta eftersom de pekar på att religionen kan fylla en självintegrerande funktion för personer som till följd av ett mindre känsligt bemötande från andra anknytningspersoner utvecklat en negativ modell av sig själva. Kan-

ske kan dessa personer i kontexten av ett gudsförhållande utveckla en mer positiv (förlåtande, försonande) bild av sig själva? Möjligen är det detta som indikeras av att trygg anknytning/positiv bild av själv är associerat med högre religiositet vid ett och samma mättilfälle. Med andra ord skulle otrygghet kunna driva personer till ökade religiösa beteenden och föreställningar, vilka så småningom kan hjälpa dem att förvärva viss trygghet. Det bör anmärkas i detta sammanhang att effektstorlekarna i Kirkpatrick's (1998) studie var ytterst blygsamma, omkring 0.20, men eftersom deltagarantalet var högt blev analyserna ändå statistiska signifikanta. Det finns skäl att tro att prediktionernas styrka skulle öka avsevärt om kontextuella faktorer såsom behovet av reglering av stress togs i beaktande (se nedan).

År 2000 publicerade jag en kort rapport, tillsammans med min dåvarande handledare Berit Hagekull, som indikerade att avsaknaden av ett kärleksförhållande var associerat med högre religiositet. I synnerhet gällde detta för gudskrelationens emotionella betydelse. Däremot var stödet för individuella skillnader i romantisk anknytning modest relaterat till religiositet, liksom i Kirkpatrick's (1998) studie. Designen (tvärsnitt) och analyserna i denna studie var mycket enkla och os sofistikerade. Av det skälet reserverade vi oss i diskussionen för att resultat från prospektiva studier var nödvändiga för att styrka den tentativa slutsatsen att Gud kunde fylla en kompensatorisk roll för människor utan kärleksrelationer (i.e., primära anknytningsrelationer i vuxenlivet). Det är med andra ord inte sant som La Cour påstår, att slutsatsen levererades utan »nogen form av förbehold« (s. 769). Vi har precis publicerat en sådan prospektiv studie (Granqvist & Hagekull, 2003), vilken visade att religiositeten efter separationer från kärleksförhållanden ökade som predicerat från mättilfälle 1 till 2. Dock gällde detta endast för personer med otrygga anknytningskaraktäristika. För dessa ser vi alltså återigen att Gud kan fylla kompensatoriska funktioner. För personer med trygg anknytning ökade religiositeten snarare som funktion av att ett nytt kärleksförhållande etablerats, vilket indikerar att anknytningsförhållanden utgör en positiv grund för deras religiositet.

Låt oss så går över till studien om anknytning och new age-orientering (Granqvist & Hagekull, 2001). Denna studie baserades på två urval: ungdomar från en normalpopulation och (unga) vuxna från nyandliga sammanhang. Där fann vi, i enlighet med förväntningarna, att new age-orientering var associerat med en otrygg anknytningshistorik. La Cour påpekar (s. 770) att resultaten specifikt i den vuxna, nyandliga gruppen i allmänhet ej var signifikanta. Däremot underlåter han att nämna att den statistiska poweren i de analyserna var relativt låg till följd av lågt n i den gruppen, men att sambanden i samtliga fall gick i predicerad riktning. La Cour spekulerar också om att skälet till att signifikanta samband uppträdde i ungdomsgruppen var deras unga ålder, kännetecknad av uppror och sökande. Vore det inte så att även dessa resultat replikerats, denna gång i ett vuxet sampel (Granqvist, under arbete b; i tryck b), skulle den spekulatio-

nen kunnat ha viss giltighet. I replikationsstudien användes dessutom inte endast frågeformulär för att mäta anknytning, utan en mycket väl validerad intervju metod, the Adult Attachment Interview (AAI; George, Kaplan, & Main, 1996). Vid kodning av AAI förlitar man sig inte på innehållet i deltagares rapporter utan en oberoende, certifierad kodare analyserar den form/kohären som dessa rapporter tar. Sambanden mellan otrygghet och new age-orientering uppträdde också när AAI-kodningar användes i analyserna. För de läsare som är nyfikna på dessa resultat kan jag avslöja att det i synnerhet var två former av inkoherens/otrygghet som kännetecknade de deltagare som skattade högt på new age-skalan, nämligen de vuxna motsvarigheterna till ambivalent och desorganiserad anknytning. Som slutlig invändning mot de publicerade resultaten nämner La Cour, med rätta, att new age-tankegångar funnits med oss en lång tid, med implikationen att de kan ha överförts från den äldre generationen till den yngre i socialisationsprocessen, något som snarare torde vara karaktäristiskt för avkomma med trygg anknytning. Som framgår av studien var emellertid new age-skalan negativt associerad med socialisationsbaserad religiositet. Med andra ord tycks det inte varit frågan om föräldrasocialisation i vårt sampel. Även detta samband replikerades i AAI-studien.

La Cour gör också gällande (s. 771) att jag (Granqvist, 2002 a) motsäger mina tidigare konklusioner (Granqvist & Hagekull, 2000) om betydelsen av vuxenanknytning när jag drar slutsatsen att det är individuella skillnader i förhållandet till föräldrarna, snarare än i romantisk anknytning, som bäst predicerar religiositet. I studien från 2000 var det dock inte individuella skillnader i romantisk anknytning, utan relationsstatus, som stod för de starka effekterna. Det finns emellertid skäl att förfina slutsatserna från båda dessa studier på basis av våra senare resultat (Granqvist & Hagekull, 2003): När det gäller prediktioner från individuella skillnader i romantisk anknytning på religiositet framträder sådana påtagligt när interaktionen med förändringar i relationsstatus tas i beaktande, men inte annars.

Svar på de tio kritiska reflektionerna

La Cours första kritiska fråga handlar om huruvida anknytningsteori inte är onödigt invecklad för att förstå de resultat som uppträtt. La Cour föreslår att vi lika gärna kan falla tillbaka på vardagslogik, eller folkpsykologi; en god relation till föräldrarna leder till att man gör som de säger. Mitt svar på den frågan, sannolikt föga överraskande vid det här laget, är ett bestämt nej. Gjorde vi det vore vi tillbaka i en förenklande tabula-rasa-föreställning om barnets utveckling. Det skulle beröva oss på barnets motivation och på en biologiskt väl förankrad förklaring till varför den känslomässiga relationen till föräldrarna är så viktig. Det skulle heller inte lära oss något om varför de relationskaraktäristika som vi benämner trygga befrämjar

identifikationen med föräldrars värderingar. Vi skulle överhuvudtaget inte ha någon vägledning om hur trygghet och otrygghet bör conceptualiseras och mätas.

Den andra reflektionen behandlar avsaknaden på en övergripande definition av religiositet, utan att falla tillbaka på dess operationaliseringar. Jag tackar för möjligheten att diskutera det här, eftersom empiriska publikationer ofta inte erbjuder det. Inom religionsvetenskaplig forskning finns det två olika traditioner när det gäller att närma sig religiositetsbegreppet. Den ena tar sin utgångspunkt i vad religion gör (dess funktion), medan den andra berör vad religion är (dess substans) (se t.ex. Spilka m.fl., 2003). Givet hur utdaterat det essentiella tänkandet är inom modernare filosofi finns det förstås en lockelse att använda sig av funktionella definitioner. Problemet med dem är att de ofta blir så inklusiva att fenomen som ej överensstämmer med folks vanliga uppfattning om vad religiositet är kommer att inkluderas i definitionen (t.ex. politiska ideologier, existentialism, medlemskap i supporterklubbar). Det är förstås möjligt, och ibland fruktbart, att tänka i sådana banor, men som forskare med intresse för religion står man då plötsligt inför problemet att ens studieobjekt blir snudd på allomfattande. Liksom för de flesta andra framstår religion för mig som något som måste innehålla referenser till en transcendent sfär för att jag ska tänka på det som just religion. Eftersom fokus inom anknytningsteori är starka emotionella band är det förstås också relationsaspekterna av religiositet som anknytningsteori är relevant för, och inte dess andra delar (såvida inte dessa står i beroendeförhållande till gudsrelationen). Den substantiella definition av religion som jag fallit tillbaka på i mina operationaliseringar tillhandahålls av Moberg (1970): »the personal beliefs, values, and activities pertinent to that which is supernatural, mysterious, and awesome, which transcends immediate situations, and which pertains to questions of final causes and ultimate ends of man and the universe« (i Koenig, Kvale, & Ferrel, 1988, s. 18). Denna definition både ringar in de aspekter av religiositet som är av intresse från min teoretiska referensram och överensstämmer relativt väl med vad vi i vardagligt tal kallar för religion. Det bör noteras att man kan debattera huruvida new age-fenomenet verkligen kvalificerar som religion här. Ibland gör det det, ibland inte. Och gränserna är förstås alltid en aning flytande. Därför har jag, med referens till den sene Wittgensteins (1953) tankar om familjelikhet, behandlat new age som en »religiöslig« företeelse.

La Cour diskuterar vidare om inte också t.ex. resultat kring politiska och etiska hållningar (s. 772) utifrån föräldrelationens kvalitet skulle se snarlika ut. Vi kan till att börja med konstatera att dessa befinner sig en bra bit från de religiösa prototyperna om vi tar en substantiell definition av religion som utgångspunkt. Därutöver finns det vanligtvis heller inga naturligt förekommande anknytningsfigurer som dessa hållningar direkt refererar till, som fallet är med Gud i mer prototypiska religiösa sammanhang.

En anknytningsfigur är nämligen en sådan man söker närhet hos, vänder sig till vid stressstillstånd och använder som trygg bas vid utforskning av omgivningen. Det kan emellertid fortfarande finnas fog att tro att personer med trygg anknytningsbakgrund är mer benägna att överta även sådana hållningar från föräldrarna, såvida trygghet generellt befrämjar identifikationen med föräldrars värderingar. I speciella fall, som t.ex. i auktoritära politiska rörelser, kan dock en ledare komma att få en så upphöjd position att vederbörande får drag av anknytningsfigur gentemot sina undersåtar. En prediktion utifrån våra hypoteser vore att detta i synnerhet skulle attrahera otryggt anknutna personer (såvida inte deras föräldrar deltar i rörelsen).

I sin tredje reflektion kritiserar La Cour forskningen kring anknytning och religiositet för att ha fokuserat för mycket på religiositetens emotionella aspekter. Det är fritt fram att studera religiositetens mindre emotionella aspekter, dess »kalla kognitioner« om ni så vill. Jag föreslår emellertid att sådana projekt genomförs utifrån någon annan teori än anknytningsteori, eftersom denna teoribildning som sagt primärt handlar om starka emotionella band. Det bör nog också tilläggas att vårt anknytningsteoretiskt motiverade fokus på det religiösa känslolivet sannolikt delas av religiösa människor själva, om man frågar dem vad som är den viktigaste aspekten av deras religiositet. Det vanligaste svar jag själv fått i ett drygt 60-tal intervjuer som nyligen genomförts har varit den känsla av trygghet som gudsrelationen ger. I detta sammanhang kan det vara säkrast att explicitgöra att anknytningsteori alltså inte bör användas för att begripliggöra alla aspekter av religion. Våra studier om new age kan framstå som kontraintuitiva här. När ett samhälle är så sekulariserat blir emellertid religionen mindre attraktiv för det stora flertalet, sannolikt inkluderande otryggt anknutna personer. Motivationen för att undersöka new age i relation till otrygg anknytning var ursprungligen att fenomenet inte i så stor utsträckning kunde förklaras i termer av föräldrasocialisation, eftersom det hade ökat så mycket hos de yngre generationerna i Sverige vid tiden för den första undersökningen. Vi intresserade oss därför för om new age fick ta hand om den typ av otrygga personer som annars, av stressreglerande skäl, kanske skulle ha sökt sig till mer traditionella former av religion. Resultaten har i stor utsträckning alltså bekräftat denna hypotes.

La Cours fjärde reflektion behandlar huruvida vi utifrån anknytningsperspektivet kan säga något meningsfullt om ateism och agnosticism. Dessa trosuppfattningar är av teoretiskt intresse som eventuella negationer av ett emotionellt band till Gud. Om vi åsidosätter generella generationskillnader kan vi också säga att i de fall där föräldrarna varit religiösa indikerar agnosticism och ateism att den religiösa socialisationen inte fungerat på det sätt den kan förväntas göra för tryggt anknutna personer. La Cour hävdar här också att vårt intresse kring religiositet primärt varit hur den ser ut när den väl blivit etablerad, snarare än om deltagarna är religiösa eller inte. Den beskrivningen överensstämmer inte alls med hur jag själv ser på vår

forskning. Förvisso är det sant att fokus alltmer förflyttats från hurvida folk är religiösa eller ej men inte endast till hur religiositeten ser ut när den väl etablerats. Tvärtom har den mest centrala uppgiften för mig varit att peka på olika utvecklingsvägar till religiositet, en via stressreglering i kontexten av otrygg anknytning och en via socialisation i kontexten av trygg anknytning. Att sedan de arbetsmodeller som förvärvats från anknytningsrelationerna med föräldrarna dessutom får implikationer för hur religiositeten kommer att se ut när den väl är etablerad får väl betraktas som ytterligare ett russin i kakan.

En av de mest förbluffande missförstånden från La Cours sida handlar om hur omvändelser operationaliserats i våra studier, reflektion nummer fem. La Cour hävdar att ett gudsförhållande förutsätts i våra studier och att omvändelsen ses som en avvikelse härifrån. Han menar att ett försiktigt religiöst eller existentiellt trevande fram och tillbaka inte med rättvisa kan ses som omvändelser. Jag har heller aldrig använt omvändelsebegreppet så inklusivt. Faktum är att den kritik vi tidigare fått för vår operationalisering har varit den motsatta, nämligen att kriterierna varit så konservativa att mer representativa religiösa förändringar uteslutits. Vi har genomgående haft två kriterier för omvändelser. Det första innebär att man måste instämma »helt och hållet« med att man genomgått åtminstone en period i sitt liv då religionen blivit mycket viktigare. Det andra kriteriet är att förändringen beskrivits som en »intensiv och plötslig personlig erfarenhet« (framför mer successiva förändringar). Med användande av dessa kriterier har endast 5-10% av deltagarna i min och Kirkpatrick's meta-analys, som i stor utsträckning baserades på religiösa sampels, motsvarat kriterierna för omvändelse. Detta kan knappast betraktas som ettoreflekterat sätt att använda begreppet på; möjligen kan det anklagas för att vara överdrivet försiktigt. Jag har använt begreppet »religiös/andlig förändring« för att beteckna den typ av mindre radikala transformationer på det religiösa/spirituella området som La Cour talar om. Även här finner vi förvisso associationer med otrygghet, dock inte lika påtagligt som vid omvändelser, och i synnerhet inte om livskontexten ej beaktas. Som nämnts ovan är otrygghet särskilt prediktivt av religiösa förändringar i stressfyllda livssituationer.

I sin sjätte reflektion framhäver La Cour att empiri och tal inte duger att tänka med. Detta är onekligen sant. Det krävs en avancerad kognitiv apparat för att lyckas med något dylikt. Det bör kanske tilläggas att inte heller ord eller bokstäver går att tänka med! Han pekar också med rätta på att det kan vara vilseledande att få en uppfattning om fältet endast från enskilda empiriska artiklar. För att undvika det problemet hänvisas intresserade läsare till de relevanta reviews som f.n. finns tillgängliga. För de mest uppdaterade, se Granqvist (2002b, 2003) och Kirkpatrick (1999). Inom kort kommer ytterligare ett par översiktskapitel av undertecknad (Granqvist, under arbete a; Granqvist & Dickie, under arbete). Från

sensommaren innevarande år finns en bok av Kirkpatrick tillgänglig om anknytning, evolution och religion, publicerad på Guilford. Faktum är att det, om man betraktar studierna i sina helheter, finns mycket få anomalier för våra nuvarande hypoteser kring anknytning och religiositet.

Det mest spektakulära misstag som La Cour begår i sin artikel, under reflektion nummer sex, är att anklaga den nuvarande psykologin för tilltagande empiristiska tendenser, och att göra anknytningsforskning till en del av detta framstår som än mer absurt. Med behaviorismens fall har psykologin alltmer rört sig i en vetenskapsteoretiskt realistisk, snarare än empiristisk, riktning. Det är t.ex. allmänt accepterat numera att intressera sig för sådana icke-observerbara enheter som naturlig selektion, kognitiva representationer och beteendesystem, vilka också har en central plats inom anknytningsteorin. Att man sedan länge tillbaka nått viss enighet om att *empirisk metod* är att föredra framför skrivbordskonstruktioner vid hypotestestning är ju en helt annan sak. Enligt min uppfattning är denna konsensus dessutom endast att applådera.

Om vi så återgår till det empiriska material som insamlats på området anknytning och religiositet har detta lidit av de problem som La Cour identifierar i sin sjunde reflektion: kulturellt relativt snäva grupper, relativt snävt selekterade sampels, något skev könsfördelning med överrepresentation av kvinnor samt relativt snäva åldersspann. Dessa är allvarliga problem som förr eller senare allvarligt bör adresseras. Utan att släta över dessa problem vill jag emellertid peka på vissa gynnsamma omständigheter. Till att börja handlar detta om replikerbarheten mellan studier som företagits i Sverige och USA, på ungdomar och vuxna samt bland traditionellt kristna från olika denominationer (från svenska lutheraner till amerikanska baptister) och new agare. Vi behöver dock mer kontrollerade samplingsförfaranden, studier i fler religiösa kulturer samt studier bland äldre vuxna. För närvarande genomförs tre projekt som kan adressera vissa av dessa svagheter. För det första har ett experimentellt projekt om anknytning och religiositet som vi genomfört i Sverige (Birgegård & Granqvist, i tryck) precis konceptuellt replikerats på två judiska sampel i Israel, av Mario Mikulincer (personlig kommunikation, Austin, 040130) med samarbetare. För det andra genomförs i skrivande stund en korrelationsstudie vid universitetet i Teheran om anknytning och religiositet bland Iranska shia-muslimer. Resultaten från detta projekt är dock ännu ovissa. För det tredje handleder jag en student som undersöker anknytning och religiositet på ett äldre sampel (+65 år) i Finland. Data är emellertid ännu inte färdiginsamlade. Med andra ord menar jag att La Cour här identifierat viktiga tillkortakommanden i de publicerade studierna, vilka vi för närvarande gör vårt bästa för att komma till rätta med.

Nyttjandet av retrospektiva anknytningsdata är en av de allvarligaste metodologiska bristerna i många av våra studier, vilket alltså korrekt identifierats av La Cour, reflektion nummer åtta. Alla dessa frågeformulärs-

projekt har egentligen inte varit mycket mer än förberedelser inför den stora AAI-studie som hela tiden planerats. Poängen med AAI är att man inte behöver förlita sig på innehållet i deltagarnas självrapporter, utan går bortom det genom att primärt koda anknytningsdiskursens form. Det innebär att man bl.a. intresserar sig för självmotsägelser, som när föräldrar framställs som kärleksfulla på ett generellt plan men inga specifika, episodiska minnen erinras som stöd för denna generella presentation. När detta sker kodas inte föräldrarna som kärleksfulla, även om deltagarna själva sannolikt skulle ha gjort det om ett självrapporteringsinstrument använts. Det krävs alltså en koherent framställning för att man ska tro på innehållet i den intervjuades generella presentation. Denna metod ger förstås bättre tillgång till omedvetna aspekter av anknytning. Förmodligen är det just därför som man i ca 1500 mor-barn dyader starkt lyckats predicera såväl mödrars beteendemässiga sensitivitet som det sätt varmed nästa generations barn kommer att organisera sina anknytningsbeteenden i relation till de intervjuade mödrarna (se van IJzendoorn, 1995, för resultat på de 800 första dyaderna). Det var alltså med stor spänning som vi analyserade resultaten från vår AAI-studie, eftersom vi var öppna för möjligheten att alla tidigare resultat kunde vara en artefakt av självrapporteringsbias. Döm av vår glädje när praktiskt taget alla tidigare resultat replikerades vid användande av AAI-metodik (se Granqvist, 2002b, Studie IV).

Vad gäller La Cours nionde reflektion, som gäller förståelsen av historiska förändringar i religiositet och andlighet, t.ex. »väckelsen« av mystik under 60-talet, vill jag återigen inskräpa truismen att anknytningsteori inte lämpar sig som modell för alla aspekter av religion, utan f.a. dess relationsmässiga aspekter. Om det religiösa klimatet, med intresse för mystik, fluktuerat över decennierna är sannolikt inte anknytningsteori bäst lämpat för att begripliggöra detta. Här måste det förstås till historiska och sociologiska förklaringar. I den mån mystika erfarenheter på individnivå inbegriper enhetsupplevelser med Gud är dock anknytningsteori relevant. Eftersom sådana erfarenheter implicerar absorption och dissociation i medvetandet, något som visats relaterat till desorganiserad anknytning i flera studier (t.e.x. Hesse och van Ijzendoorn, 1999), undersöker vi f.n. i AAI-studien om mystika erfarenheter är relaterade till desorganisation. Data är emellertid i skrivande stund inte analyserade.

När det så gäller den sista reflektionen, om behovet av kvalitativ metod, är det för min del bara att lyckönska de som önskar ge sig på det. Sådana projekt lär dock knappast undgå metodologisk kritik i större utsträckning än den som riktats mot vår kvantitativa forskning. Sannolikt kommer reliabiliteten i de kvalitativa analyserna efterfrågas, och vips blir det nödvändigt med oberoende kodare och kvantifieringar! Därutöver blir generaliserbarheten även här ett potentiellt problem. Det finns förstås en pedagogisk poäng att, med hjälp av kvalitativt material på individnivå, illustrera de teman som återkommer på gruppnivå i de kvantitativa analy-

serna. Själva har vi kommit en bit på vägen genom att intervjua våra AAI-deltagare om deras gudsrelationer med hjälp av ett protokoll som anpassats från AAI-protokollet. Här är tanken, likt vid användande av AAI, att vi ska kunna komma åt mer implicita aspekter än de som låter sig fångas med frågeformulär. Även om detta arbete låter kvalitativt och fint, allt i enlighet med La Cours vetenskapsideal, så misströsta inte: Till slut kommer intervjuerna skamlöst nog att vara föremål för klassifikationer, oberoende kodning och statistiska analyser!

Det torde vara uppenbart för de flesta läsare att forskningsfältet om anknytning och religiositet fortfarande är relativt öppet och utforskat. Som avslutning hoppas jag att denna replik visat på vissa utvecklingsmöjligheter för framtida forskning och att jag framgent får sällskap av danska psykologer med intresse för att vetenskapligt vidareutveckla området.

REFERENSER

- BIRGEGARD, A., & GRANQVIST, P. (i tryck). The correspondence between attachment to parents and God: Three experiments using subliminal separation cues. *Personality and Social Psychology Bulletin*.
- GEORGE, C., KAPLAN, N., & MAIN, M. (1996). *Attachment interview for adults* (3rd ed). Unpublished manuscript. University of California, Berkeley.
- GRANQVIST, P. (1998). Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 350-367.
- GRANQVIST, P. (2002a). Attachment and religiosity in adolescence: Cross-sectional and longitudinal evaluations. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 260-270.
- GRANQVIST, P. (2002b). Attachment and religion: An integrative developmental framework. Acta Universitatis Upsaliensis. *Comprehensive Summaries of Uppsala Dissertations from the Faculty of Social Sciences*, 116.
- GRANQVIST, P. (2003). Attachment theory and religious conversions: A review and a resolution of the classic and contemporary paradigm chasm. *Review of Religious Research*, 45, 172-187.
- GRANQVIST, P. (i tryck a). On the relation between secular and divine relationships: An emerging attachment perspective and a critique of the depth approaches. *The International Journal for the Psychology of Religion*.
- GRANQVIST, P. (i tryck b). Om nyandlighetens psykologi och de många självmotsägelserna. *Psykologtidningen*.
- GRANQVIST, P. (under arbete a). *Attachment in the psychology of religion*. Skall publiceras i D. Wulffs (Red.) kommande Handbook for the psychology of religion. Oxford University Press.
- GRANQVIST, P. (under arbete b). *New Age orientation and the Adult Attachment Interview: Adverse experiences and preoccupied and unresolved states of mind*.
- GRANQVIST, P & DICKIE, J.R. (under arbete). *Attachment theory and spiritual development in childhood and adolescence*. Skall publiceras i P.L. Benson, E.C. Roehlkepartain, P.E. King & L. Wageners (Reds.) The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence. Sage Publications.

- GRANQVIST, P., & HAGEKULL, B. (2000). Religiosity, adult attachment, and why »singles« are more religious. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 111-123.
- GRANQVIST, P., & HAGEKULL, B. (2001). Seeking security in the new age: On attachment and emotional compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 529-547.
- GRANQVIST, P., & HAGEKULL, B. (2003). Longitudinal predictions of religious change in adolescence: Contributions from the interaction of attachment and relationship status. *Journal of Social and Personal Relationships*, 20, 793-817.
- GRANQVIST, P., & KIRKPATRICK, L.A. (i tryck). Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta-analysis. *The International Journal for the Psychology of Religion*.
- HESSE, E., & VAN IJZENDOORN, M.H. (1999). Propensities towards absorption are related to lapses in the monitoring of reasoning or discourse during the Adult Attachment Interview: A preliminary investigation. *Attachment and Human Development*, 1, 67-91.
- JAMES, W. (1902). *Varieties of religious experience*. NY: Longmans, Green.
- KIRKPATRICK, L.A. (1998). God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.
- KIRKPATRICK, L.A. (1999). Attachment and religious representations and behavior. I J. Cassidy & P.R. Shaver (Red.), *Handbook of attachment theory and research*, (pp.803-822). NY: Guilford.
- KIRKPATRICK, L.A., & SHAVER, P.R. (1990). Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs and conversions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 315-334.
- KOENIG, H.G., KVALE, J.N., & FERREL, C. (1988). Religion and well-being in later life. *The Gerontologist*, 28, 18-28.
- LA COUR, P. (2003). Religion og attachment: En kritisk oversigt over teorier og empiriske fynd. *Psyke og Logos*, 24, 759-777.
- POPPER, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. London: Routledge & Kegan Paul.
- RICHTERS, J.E., & WATERS, E. (1991). Attachment and socialization: The positive side of social influence. I M. Lewis & S. Feinman et al. (Red.), *Social influences and socialization in infancy*, *Genesis of Behavior Series* (Vol. 6, pp 185-213). NY: Plenum.
- ROHNER, R.P. (1986). *The warmth dimension: Foundations of parental acceptance-rejection theory*. CA: Sage.
- SPIILKA, B., HOOD, R.W., JR., HUNSBERGER, B., & GORSUCH, R.L. (2003). *The Psychology of religion: An empirical approach* (3:e utgåvan). NY: Guilford.
- VAN IJZENDOORN, M. H. (1995). Adult attachment representations, parental responsiveness, and infant attachment: A meta-analysis on the predictive validity of the Adult Attachment Interview. *Psychological Bulletin*, 117, 387-403.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.