

NYT FRA RELIGIONSPSYKOLOGIEN

Af Troels Nørager

I løbet af det sidste års tid har religionspsykologien modtaget et tiltrængt vitamintilskud i form af en række nye publikationer, hvoraf jeg i denne lille artikel vil omtale de for mig at se mest centrale.

Først og fremmest er der grund til at glæde sig over, at der med udgivelsen af *The International Journal for the Psychology of Religion* (IJPR) er skabt et internationalt forum for udveksling af ideer og teorier, samt for fremlæggelse af forskningsresultater. Jeg siger bevidst »internationalt« og anerkender dermed, at tidsskriftet bærer sit navn med rette; men kaster man et blik på listen over medlemmer af »The Editorial Board«, falder det i øjnene, at Asien ikke er repræsenteret. Dermed afsløres, hvad der allerede er en offentlig hemmelighed, nemlig at religionspsykologien i sin opståen og udvikling er dybt integreret i en vestlig, kristen kultursammenhæng. På den baggrund er det faktisk imponerende, at det er lykkedes at opnå en så stor geografisk spredning, som tilfældet er; og i den forstand er det nye tidsskrift altså så internationalt som vel muligt.

Når et så ambitiøst projekt lanceres, er man selvsagt nysgerrig efter at erfare, hvad der er tidsskriftets formål, og ud fra hvilke retningslinjer man bedømmer de manuskripter, der indsendes til vurdering. De to hovedredaktører, L. B. Brown fra Australien og H. Newton Malony fra Californien, hælder begge (især Brown)¹ til den empirisk-statistiske, »hard science« retning inden for religionspsykologien. Som følgende indholdsbeskrivelse fra tidsskriftets »Contributor Information« viser, har denne tro på empiriens velsignelser da også sat sine tydelige spor:

The International Journal for the Psychology of Religion is a world journal devoted to psychological studies of religious processes and phenomena in all religious traditions. It provides a means for sustained discussion of psychologically relevant issues that can be examined empirically and concern religions in the most general sense. Principled reflections and theories about psychological issues raised by religions are considered only when empirical tests are possible.

Review-artikel

Da jeg som medredaktør første gang læste ovenstående igennem, forekom specielt den sidste sætning mig dybt problematisk, og det gør den stadigvæk. Jeg mener: Der er jo masser af interessante og frugtbare hypoteser om »det psykiske«, som netop *ikke* lader sig teste empirisk. Det mest prominente eksempel er naturligvis Freuds metapsykologi, som ganske vist via det kliniske arbejde kan få en form for indirekte verifikation, fordi denne teori om »det psykiske apparat« viser sig *plausibel*, men det er jo også noget ganske andet end citatets quasi-positivistiske tro på, at en teoris sandhed - og værdi i det hele taget - afgøres af empiriske tests.

Desværre lykkedes det mig ikke - trods en længere brevsveksling med L. B. Brown - at få fjernet den famøse formulering. Til gengæld bliver man i nogen grad beroliget ved at gennemlæse »Editors' Note« i det første, nyligt udkomne nummer af tidsskriftet. Der anlægges her en mere åben og tolerant linie, selv om det flere steder skinner igennem, at redaktørerne nærer et ønske om én gang for alle at få trukket skillelinien mellem »psychology of religion« (= videnskab) på den ene side, og »religious psychology« (= teologi?) på den anden.

For redaktørerne er det således en given ting, at religionspsykologiens *differentia specifica*, ja dens eksistensberettigelse i det hele taget, består i at være en gren af psykologien, dvs. en applikation af psykologisk forskning på »religion«. Ikke desto mindre skjuler der sig en dobbelt ironi i på denne måde at ville sikre sig en videnskabelig respektabilitet: For det første bliver det i disse år stadig mere tydeligt, hvor problematisk psykologiens videnskabelige status er, og at dette måske netop er noget af det mest interessante ved den. For det andet er der - ikke mindst på denne baggrund - noget tragikomisk i, at religionspsykologer (hvoraf flertallet ikke selv er psykologer) med iver søger at erhverve sig en faglig identitet baseret på den videnskabelige psykologi, som netop traditionelt har været ligeglad med, eller i hvert fald dybt skeptisk over for muligheden af et psykologisk studium af det religiøse liv.

Dette dilemmaetiske forhold mellem psykologi og ikke-psykologi kommer klart til syne i følgende citat:

Because we want to encourage talk among psychologists as well as with those who are not psychologists, we invite other social and related scientists and those

with theological and humane interests to help broaden what might seem a narrow field. We are certainly not restricting ourselves in principle to any set of psychological assumptions, but we are not so eclectic (or trendy) that *any* analysis will be accepted. The current standards (or fashions) of psychology will therefore be respected. (s. 3)

Brown og Malony er så sikre på, at »religionspsykologi« må bestå i en applikation af psykologisk værktøj på religiøse fænomener, at de er ude af stand til at overveje den mulighed, at en »sandere« og mere frugtbar faglig identitet kunne ligge i forpligtelsen på en hermeneutisk refleksion over *forholdet* mellem religiøsitetens og psykologiens forskellige diskurser.

Og hvordan er så indholdet af det første nummer? Lad mig her tage afsæt i Kathleen O'Connors udmærkede oversigt over »The Psychology of Religion in Australia«, hvor hun påpeger, hvordan man i de sidste tre årtier har kunnet aflæse tre tydelige tendenser i forskningen: 1) en empirisk, »kvantitativt« orienteret retning; 2) en fænomenologisk, »kvalitativt« orienteret; og endelig 3) en række begyndende forsøg på at bygge bro imellem 1) og 2).

Jean-Pierre Deconchys artikel med titlen »Religious Belief Systems: Their Ideological Representations and Practical Constraints« kan med en vis ret betragtes som tilhørende den tredje retning, for så vidt som Deconchy i sin forskning forsøger at forene socialpsykologisk teori og empirisk forskning. I sin korte kommentar til Deconchys artikel repræsenterer Åke Tilander (Uppsala) et mere fænomenologisk perspektiv, hvorudfra han kritiserer Deconchy for alt for énsidigt at være optaget af at finde konstanter og fastslå lovmæssigheder. Som et korrektiv hertil påpeger Tilander, at der findes mange andre former for kausalitet end denne scientistiske. Endelig er en artikel af Gorsuch og Wakeman (»A Test and Expansion of the Fishbein Model on Religious Attitudes and Behavior in Thailand«) repræsentativ for den kvantitativt-empiriske forskningsretning, der især står stærkt i USA.

Således kan man allerede i dette første nummer af det nye tidsskrift iagttage de hovedtendenser og generelle problemer, som i årtier har præget religionspsykologien. Ikke desto mindre bør man glæde sig over, at vi har fået dette nye forum. Der er nemlig al mulig grund til at for-

Review-artikel

vente, at selve internationaliseringstendensen, det at de forskellige traditioner og retninger mødes og brydes, vil få en ganske stor - og utvivlsomt meget gavnlig - indvirkning på religionspsykologiens fremtidige udvikling.

Også på et andet - og lige så væsentligt - område er der på det seneste blevet sat en milepæl i religionspsykologiens udvikling, idet vi for første gang har fået, hvad man for en gangs skyld uden overdrivelse kan kalde for *den* autoritative og altomfattende historisk-systematiske fremstilling af, hvad »religionspsykologi« i tidens løb har været. Efter ca. 20 års arbejde har den usædvanligt grundige og belæste *David Wulff* fra Wheaton College i Massachusetts endelig barslet med bogen *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views* (New York: John Wiley & Sons, 1991).

Wulff er psykolog og religionshistoriker, og det sætter ham i stand til i vidt omfang at bryde med den kulturelle og konfessionelle snæverhed, der ellers præger megen religionspsykologi. Det er således en afgørende, både saglig og pædagogisk gevinst, at bogen er fuld af oplysende eksempler (og illustrationer!) hentet fra forskellige religiøse traditioner. Følgende citat viser da også klart, at et hovedsigte for Wulff består i at få trukket religionspsykologien ind i et religionshistorisk perspektiv:

A concerted effort has been made in the present work to suggest how the psychology of religion might benefit from closer association with the history of religions as well as mainstream psychology. (s. 31)

Og hvordan er Wulffs fremstilling så bygget op? Hvordan er det lykkedes ham at få »det hele med«, og hvordan er stoffet fordelt? Ja, for det første er der rent kvantitativt tale om et omfattende værk på 640 sider. Heraf fylder *bibliografien* 68 sider, og gransker man dem med danske øjne, er det naturligvis en glæde at støde på to henvisninger til Høffding og hele seks til Grønбæk. Det siger i sig selv lidt om, *hvor* omfattende Wulffs litteraturstudier har været! En *ordliste*, der giver en kort forklaring på fremmedord og tekniske termer, fylder 32 sider. Og selvfølgelig leder man heller ikke forgæves efter hverken forfatter- eller emne-register.

Bogens første kapitel (40 s.) redegør sobert for forskellige bud på

religionspsykologiens metode- og principspørgsmål, og giver derefter en oversigtlig gennemgang af de tre sprogligt-geografiske traditioner (den anglo-amerikanske, den tyske og den franske), som tilsammen kan siges at udgøre religionspsykologien. Denne oversigt, som for øvrigt i stort set samme form har været trykt tidligere i Frank Whaling (ed.): *Contemporary Approaches To the Study of Religion*, er vigtig, fordi disse tre traditioner og deres vidt forskellige videnskabelige »kulturer« er en af de vigtigste årsager til, at religionspsykologien in toto frembyder et så uensartet billede, som tilfældet er.

En anden og måske nok så interessant årsag er, at der ligger et uomgængeligt *personligt* element bag enhver psykologi og psykologisk tilgang, - og specielt da når det drejer sig om religion. Wulff henviser i denne forbindelse bl.a. til Jungs bevidsthed om den subjektive faktor i psykologien² og hans begreb om »the personal equation«, men begrundet i øvrigt sin delvist biografiske indfaldsvinkel på følgende måde:³

The biographical emphasis of this work is intended to demonstrate how our perspective in psychology emerges from our personal disposition and life experience. These pervasive factors influence the presuppositions we adopt, the questions we ask, the methods we employ. More particularly, they shape what we take religion to be and how we go about studying it. Just as with religious faith, so with psychological perspectives: tracing out their origins does not invalidate them. At the same time such an exercise should sensitize us to the thoroughgoing relativity of any point of view, religious or psychological, including our own. (s. 629 f.)

Relativiteten får dog ikke nødvendigvis det sidste ord; Wulff omtaler en række kriterier, ud fra hvilke man kan tage stilling til et religionspsykologisk perspektivs større eller mindre grad af relevans. I særdeleshed er han dog optaget af, hvorvidt en indfaldsvinkel er *fænomenologisk adækvat*:

Most important is the perspective's phenomenological adequacy. How large a range of religious experience and practice does it take into account? How faithfully does it represent these phenomena as they actually occur in human lives? (s. 630)

I det hele taget er det tydeligt, at Wulffs personlige sympati (i god overensstemmelse med hans religionshistoriske orientering) ligger hos en - i

Review-artikel

bred forstand - fænomenologisk tilgang. Ikke desto mindre er han forbløffende irenisk og nuanceret i sin gennemgang af de forskellige forskningsretninger, der hver især følges op af en omhyggelig og sober afvejning af stærke og svage sider.

Wulffs magnum opus falder i tre hoveddele, svarende til de tre traditionelt dominerende indfaldsvinkler til religionspsykologien: 1) Den naturvidenskabeligt orienterede »hard science« form for forskning; 2) dybdepsykologien; 3) den fænomenologiske og humanistiske psykologi.

Ad. 1): Det første af denne afdelings fire kapitler omhandler det biologisk-fysiologiske perspektiv på religiøse oplevelser. Wulff gennemgår her bl.a. ældre forskningsbidrag, som i dag tager sig ud som forældede udslag af en biologisme/naturalisme, der let kan nedgøres. Også her demonstrerer han imidlertid en sikker sans for den rationelle kerne i de reduktionistiske tåbeligheder: den sandhed nemlig, at religiøse oplevelser er uløseligt forbundet med fysiologiske processer så som åndedræt, blodcirkulation, hjerneaktivitet etc.⁴ De resterende tre kapitler i denne første hoveddel er helliget behaviorismen (i bred forstand), de eksperimentelle undersøgelser (»religion in the laboratory«) og endelig den - især i USA - dominerende retning, der forsøger at »måle« religiøsiteten eksakt i form af en computeranalyse af det indbyrdes forhold (korrelation) mellem to udvalgte faktorer eller grupper heraf.

Ad. 2): Bogens anden del om dybdepsykologien falder ligeledes i fire kapitler om henholdsvis Freud, objektrelations-teorien, Erikson og Jung. For Freuds og Jungs vedkommende er der tale om velkendt stof, og Wulffs fremstilling føjer da heller ikke rigtig noget til, hvad man allerede længe har kunnet læse andre steder. Derimod har mig bekendt ingen tidligere skrevet så klart om Erikson og hans betydning for religionspsykologien, og tilsvarende må man i kapitlet om objektrelations-teorien kipe med flaget for Wulffs omfattende belæsthed, der sætter ham i stand til fremdrage, hvad mindre kendte teoretikere som Suttie, Guntrip og Fairbairn har skrevet om religion.

Ad. 3): Bogens sidste del gennemgår en lang række forskellige bidrag, som man vel bedst kan sammenfatte under overskriften »den fænomenologisk-humanistiske tradition«. Der indledes her rimeligt nok med et kapitel om William James; derefter følger et kapitel om »The German

Descriptive Tradition«, og endelig sluttes der af med en fremstilling af den amerikanske tradition for en »humanistisk« psykologi (Allport, Fromm, Maslow og Frankl). I denne del er der især grund til at hæfte sig ved afsnittet om den tyske tradition, for her har Wulff virkelig føjet noget nyt til forskningshistorien. Ud over en omtale af Rudolf Otto og Friedrich Heiler får vi her en gennemgang af Eduard Sprangers lidet kendte religionspsykologi, og så har Wulff ganske klart og korrekt set, at Dorpat-skolen (Girgensohn, Gruehn, Grønbæk m.fl.) - trods sin scientisteriske selv-misforståelse som empirisk-eksakt religionspsykologi - i virkeligheden er at forstå som et forsøg på fænomenologisk beskrivelse via systematisk introspektion.

Jeg har indtil nu fremstillet Wulff som den belæste, nuancerede og i enhver henseende pålidelige rejsefører gennem det svært tilgængelige landskab, som religionspsykologiens forskningshistorie udgør. Og alligevel er han andet og mere end den ydmyge tjener, der stiller læserens tørst efter viden; jeg skal slutte med at nævne nogle punkter, hvor han sætter sine mere personlige accenter.

Som mange andre før ham besværer også Wulff sig over selve betegnelsen »religionspsykologi«, fordi den på en alt for selvfølgelig - og just derfor vildledende - måde refererer til to vidensfelter (»religion« og »psykologi«), der hver især udgør et sammensurium af temaer og problemer. Wulff drømmer ikke om at kunne indføre en ny terminologi, men henviser til den betydning, som Wilfred Cantwell Smiths⁵ distinktion mellem »religion« som henholdsvis »cumulative tradition« og »faith« burde kunne få for religionsvidenskaben. Som Wulff siger det i bogens afsluttende »Epilogue«, har han

preferred the terms *religious faith* and *religious tradition*, in order to remind ourselves that religion cannot be separated from its personal and cultural expressions. Instead of saying that *religion* does this or that, we should remember that *human beings* do what is done, out of perceptions and motives that we have come to call religious. (s. 629)

Med andre ord: uanset hvad »religion« ellers kan siges at være, er den i hvert fald - det viser få bøger klarere end Wulffs - et menneskeligt fæno-

Review-artikel

men, der er ligeså broget og forskelligartet, som mennesker i forskellige tider og kulturer nu engang er.

At religion også er andet og mere - nemlig et resultat af åbenbaring og guddommeligt nærvær - er en påstand, som teologien arbejder med, og som videnskaben er afskåret fra at kunne tage stilling til. Religionspsykologien har derfor også traditionelt sat parentes om sandhedsspørgsmålet og henholdt sig til princippet om »the exclusion of transcendence«, som Theodore Flournoy var den første til at formulere. Wulff er derfor virkelig kontroversiel, når han mod slutningen af bogens epilog foreslår at afbalancere arven fra Flournoy med indførelsen af et nyt »principle of the inclusion of the transcendent«, som »might encourage psychologists of religion to give the experience of transcendence the prominence it deserves, but without identifying it with any one tradition's symbols« (s. 639).

Og her er vi så fremme ved Wulffs egen »personal equation«, ved det, som *han* tror på og finder vigtigt. Som hos så mange andre i senmoderiteten synes også Wulffs personlige religiøsitet at være en konfessionsløs kosmisk bevidsthed, der har integreret elementer fra kristendommen med afgørende indtryk fra Østens religiøse traditioner. Når han således påderer for at inkludere det transcendent, skyldes det, at han på bogens afsluttende sider opridser et globalt, økologisk katastrofeperspektiv, som netop - i følge Wulff - gør det påkrævet at rehabilitere de religiøse traditioners *mystik*, fordi der heri bl.a. er indeholdt en sans for livets hellighed:

Mystical experience is manifest in a great many forms, some of which are of rather doubtful value. But only an empathic, self-forgetting mystical outlook, it could be argued, can restore to humankind the attitude toward life that will make possible its long-term survival. (s. 639)

Et andet aspekt af religionspsykologiens forhold til teologien (og til de religiøse individers selvforståelse) har at gøre med *reduktionismeproblemet* og de forskellige varianter heraf. Wulff har øje for dette problemkompleks igennem hele bogen, men allerede i indledningen rejser han det spørgsmål, om ikke religionspsykologiens analyserende bestræbelse fører til en erosion af den individuelle tro (i betydningen »faith« modsat

»belief«). Wulff erkender, at dette i første omgang vil være tilfældet, men peger derefter på den »terapeutiske« effekt, som en indirekte kritik af en naiv overtagelse af den religiøse tradition kan have. Når han personligt føler sig mest i overensstemmelse med den fænomenologiske tradition i religionspsykologien, hænger det da også sammen med, at netop fænomenologien - som især Ricoeur har vist det - arbejder med en »restoration of meaning«, der fører frem til en »second naïveté« og en mere adækvat »postcritical faith«.

Hvorom alting er: Wulff beholder utvivlsomt ret i sin lakoniske tilføjelse: »Certainly for many today, no other form of faith is possible« (s. viii).

Noter

1. Brown har et betydeligt, religionspsykologisk forfatterskab bag sig. Se især hans *The Psychology of Religious Belief*, London (Academic Press) 1987 og *The Psychology of Religion: An Introduction*, London (SPCK) 1988.
2. For Freuds og Jungs vedkommende se hertil og i øvrigt den fremragende bog af Peter Homans, *The Ability to Mourn: Disillusionment and the Social Origins of Psychoanalysis*, Chicago (The University of Chicago Press) 1989. I følge Homans, der i denne bog sætter dybdepsykologiens opståen ind i en kulturteoretisk og socialpsykologisk forklaringsramme med aktuell relevans, bør psykoanalysen - snarere end på traditionel vis at ses som det kontingente udslag af en enkelt, genial mands skaberkraft - betragtes i en art sækulariseringsperspektiv. Freud var, viser Homans, fælles med en lang række jødiske intellektuelle om den erfaring af »disillusionment«, der var en følge af, at de havde mistet forbindelsen til deres egen religiøse tradition. Som et led i den deraf følgende sorg-proces udkrystalliseres - stadig i følge Homans - den idealtipe, han betegner som »analytic access«: adgangen til og indsigten i »det indre«. Homans prætenderer ikke, at hans komplekse analyse skulle udgøre det endegyldige svar på dybdepsykologiens opståen og udvikling, men hans bog er uægteligt en af de mest centrale til forståelsen af et af de mest afgørende elementer i det 20. århundredes kultur.
3. Wulff demonstrerer »den personlige faktors« betydning ved at behandle sammenhængen mellem liv og værk hos fire centrale skikkelser i religionspsykologiens historie: G. Stanley Hall, William James, Sigmund Freud og C. G. Jung.
4. Det er især udforskningen af, hvordan stoffer som LSD, mescaline og psilocybin påvirker perceptionen og drømmeaktiviteten (Grof), der har haft indflydelse på religionspsykologien via studiet af mystik og mystiklignende oplevelser (Pahnke). Vender man sig til de religiøse traditioner, kan man sige, at det religiøse sprogs monomane

Review-artikel

hevvisning til »hjertet« som religiøsitetens *locus psychologicus* bl.a. er udtryk for en viden om, at et kropsligt-sensualistisk element er en integreret del af den religiøse oplevelse.

5. Jf. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton (Princeton University Press) 1979.

Summary

»New Literature on the Psychology of Religion«. - The article is a review of two recent and highly significant contributions to the existing literature on the psychology of religion. The International Journal for the Psychology of Religion is criticized for its tendency to restrict the field to psychological approaches that can be tested empirically. In marked contrast to this, David Wulff's comprehensive landmark presentation of what might - William James in memoriam - aptly be called »The Varieties of the Psychology of Religion«, sees the diversity of opinions and approaches as a positive (and in any event inevitable) result of the influence of »the personal factor«. No doubt, Wulff's Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views will for decades stand out as the introduction to a complex, highly problematic but at the same time fascinating field of research.

Troels Nørager

Lektor, cand. theol.

Institut for Praktisk Teologi

Aarhus Universitet