

Pehr Granqvist

Tryggare
kan
ingen
vara?

ANKNYTNING, RELIGION, ANDLIGHET OCH SEKULARITET

fri tanke

INNEHÅLL

Förord till den engelska utgåvan	9
Författarens tack	17
Prolog: Iscensättning.....	19

DEL I

NORMATIVA ASPEKTER AV ANKNYTNING, RELIGION OCH ANDLIGHET

1 Anknytningens normativa aspekter	37
2 Gud som icke-kroppslig anknytningsfigur.....	75
3 Religiös och andlig utveckling i förhållande till anknytningens mognad.....	109

DEL II

INDIVIDUELLA SKILLNADER I ANKNYTNING, RELIGION OCH ANDLIGHET

4 Individuella skillnader i anknytning	143
5 Trygg anknytning och religion/andlighet som korrespondens.....	179
6 Otrygg anknytning och religion/andlighet som kompensation.....	219

DEL III

EXPANSION: ETT BREDARE PERSPEKTIV PÅ ANKNYTNING, RELIGION OCH ANDLIGHET

7 Religion, anknytning och psykisk hälsa.....	259
8 Altererade andliga tillstånd, dissociation och anknytningsmässig desorganisation	285

DEL IV
BERÖRINGSPUNKTER OCH SKILJELINJER

9	Anknytningsteori, religionspsykologi samt psykoanalytisk religionsteori	329
10	Anknytning, evolution, kognition och neurovetenskap	369

DEL V
BORTOM ANKNYTNING, RELIGION OCH ANDLIGHET:
SEKULARISMENS PSYKOLOGI

11	Gud versus välfärdsstaten	415
	Epilog	461
	Spellista	475
	Fotnoter	477
	Referenser	493

Iscensättning

»VARFÖR STUDERAR DU religion och andlighet?« Detta är den i särklass vanligaste fråga jag fått om min forskning. Den har ställts av både vän och fiende, och speciellt av mina psykologikollegor. Det ärliga svaret, som jag förresten aldrig avslöjar, är att jag har upplevt en personlig längtan och förbindelse (eng. *connection*) med något som jag inte kan beskriva. Dessutom misstänker jag starkt att många andra människor känner samma sak, och att denna längtan och upplevda förbindelse utgör centrala psykologiska grunder till religion och andlighet. Att förstå varför människor besitter den här läggningen har rentav potential att ge värdefull insikt i människans natur.

Att jag fick denna fråga så ofta – Varför studerar du religion och andlighet? – gjorde mig först konfunderad, men den bara upprepades, om och om igen. Eftersom jag ryggar tillbaka från personliga bekännelser (som ju ofta ogillas bland oss svenskar) besvarar jag oftast frågan defensivt – Är det inte uppenbart varför religion och andlighet har en central betydelse inom psykologin? – och sen fortsätter jag med att ge vetenskapliga svar. För det första är religion och andlighet tvärkulturella och historiska *universaler*, som i en eller annan form finns i alla kulturer och historiska perioder man har studerat (se t.ex. Brown, 1991). För det andra är dessa företeelser *unika* för vår art. Fastän andra primater och djur är så lika oss funktionellt, både genetiskt och beteendemässigt, visar de inte de typiska beteendemässiga och, såvitt vi vet, kognitiva särdrag som ligger till grund för religion och andlighet. För det tredje handlar religion och andlighet om något *osynligt*, gud(ar), andar. För det fjärde, trots att – eller kanske på grund av – deras osynlighet är gudar och andar av central *betydelse* för kulturer, samhällen och individer. Slutligen stämmer det här särskilt väl i *kristider*. Inte undra på att antropologer, sociologer och

historiker alltid har visat ett naturligt intresse för människors religiösa och andliga erfarenheter och uttryck, i olika kulturer, samhällen och historiska perioder.

Man kunde tro att religion och andlighet också skulle vara huvudfrågor inom akademisk psykologi, men så har inte alltid varit fallet. Under perioden mellan 1940 och 1990-talet visade den akademiska psykologin ett egendomligt ointresse för religion och andlighet. Och de här ämnena ligger fortfarande i stor utsträckning utanför den konventionella psykologin. I de nordiska länderna studeras t.ex. religionspsykologi allt som oftast inom humaniora och teologi, som ett av många delområden inom religionsvetenskap. Här har inte minst Nathan Söderblom (ekumenikens fader) och Hjalmar Sundéns rollteori gett tongivande bidrag, likaså en senare generation akademiker (för en översikt, se Geels & Wikström, 2016). Inom akademisk psykologi har däremot studiet av religion och andlighet varit ett påfallande marginaliserat område, med mycket få akademiska positioner och begränsade möjligheter till forskningsfinansiering. Som en naturlig följd har stora intellektuella områden förblivit öppna för vem som helst att utforska, med potential att tillhandahålla viktiga och originella kunskapsbidrag.

I själva verket har psykologers ointresse för religion varit så tydligt, att deras mest prestigefulla och långvariga organisation – The American Psychological Association – kände sig tvungna att utfärda en kritisk resolution som handlade om psykologins negativa bias (jämför »partiskhet«) gentemot religion, inklusive det psykologiska studiet därav (American Psychological Association Council of Representatives, 2007). Denna bias har gjort de flesta psykologer döva och blinda för de många fascinerande och socialt relevanta aspekterna av religion. Ett mål med den här boken är att öppna psykologers ögon och öron för frågor relaterade till religion och andlighet, och förflytta de här frågorna längre in i den allmänna psykologin där de hör hemma. I epilogen återkommer jag till stöttestenarna som jag hoppas att den här boken hjälper till att undanröja.

Pendeln svänger – och svänger igen (men inte i Sverige)

I en häpnadsväckande kontrast till årtionden av religiös och andlig försummelse inom psykologin, var huvudpionjärerna inom psykologi – Wilhelm Wundt, William James, Stanley Hall, Sigmund Freud och Carl Gustav Jung, bland andra – djupt intresserade av religionens och andlighetens psykologi. Detta tidiga intresse för religion avtog därefter i samband med behaviorismens glansdagar och den efterföljande kognitiva revolutionen inom psykologi. Tro och subjektiva erfarenheter hade fallit i onåd inom psykologin, och med dessa försvann mycket av religionen och andligheten (se t.ex. Paloutzian & Park, 2013).

Från min synvinkel var psykologers försummelse av religionens och andlighetens psykologi under en stor del av 1900-talet ganska förståelig av andra, mer specifika skäl. Under de här årtiondena var religionspsykologin tämligen besatt av vad som har beskrivits som ett *mätparadigm* (t.ex. Gorsuch, 1984; Hill, 2005). Tonvikten på mätning kom på bekostnad av både rigorös teoriutveckling och fylliga beskrivningar (eng. *thick descriptions*) av religiösa tankar, erfarenheter och beteenden. Dessutom skapade och förlitade sig religionspsykologer vanligtvis på självskattningsinstrument (frågeformulär), på bekostnad av andra metoder, för att peka på vad de ansåg vara hälsosamma, moraliska och humanitära former av religiositet. Det här resulterade i en beklaglig psykologisk apologetik – eller en psykologi *för* religion (Batson, 1997) – vilket kan bidra till att förklara varför ett intresse för religionspsykologi ibland sågs som synonymt med att vara religiös eller andlig. (Det verkar troligt att många av de forskare som stod fast vid religionspsykologisk forskning var tämligen religiösa själva.)

Efter de här mindre produktiva årtiondena för religionspsykologin, håller religion och andlighet återigen på att bli mer legitima studieämnen inom den internationella psykologin (Paloutzian & Park, 2013). T.ex. har The American Psychological Association inrättat en ny tidskrift som handlar om ämnet, *The Psychology of Religion and Spirituality* (grundad 2012). Religion och andlighet får mer och mer plats i allmänna internationella textböcker om psykologi. Finansie-

ringsalternativ har blivit mer allmänt tillgängliga (delvis på grund av John Templeton Foundation i USA) och väsentliga teoretiska och metodologiska framsteg har gjorts inom religionspsykologin. Jag diskuterar denna utveckling genom hela boken.

I Sverige lyser emellertid religionspsykologin alltjämt med sin frånvaro inom den akademiska psykologin, såväl i utbildning som forskning. Hos oss bedrivs ämnet fortfarande nästan uteslutande av teologer och humanister. Kanske som en naturlig konsekvens av sekularismens segertåg och av att vetenskapliga prioriteringar är kapslade i sociohistoriska processer tycks religion och andlighet framstå som något nästan helt obsolet för svenska psykologer. Som historiska relikter från ett mörkt förflutet, ett lik i den modernistiska garderoben som redan begravts och glömts bort. Mer om detta och om sekularitetens psykologi särskilt i de sista delarna av boken.

Mer om boken

Den främsta målsättningen med den här boken är att undersöka hur aspekter av religion och andlighet (eng. *spirituality*) kan kopplas till emotionella anknytningsprocesser och nära relationer. Mitt tillvägagångssätt är starkt påverkat av John Bowlbys (1969/1982) anknytningsteori och den enorma mängd forskning den har genererat inom utvecklings-, social-, och klinisk psykologi (för översikter, se Broberg, Risholm-Mothander & Granqvist, 2020; Cassidy & Shaver, 2016). Forskningen om religion och anknytning som presenteras här är ett tillvägagångssätt, bland andra, som hjälpt till att förflytta den internationella religionspsykologin tillbaka till allmän psykologi. Men många av de främsta psykologiska studierna om religion utförs fortfarande utanför den psykologiska vetenskapen – speciellt inom kognitions- och evolutionsvetenskap. En viktig målsättning med boken är att demonstrera hur användbart det kan vara att närma sig religion och andlighet från allmänna perspektiv och teorier inom utvecklings-, social-, kognitions- och klinisk psykologi. Boken undervisar läsare som ännu inte är bekanta med anknytningsteori, eller med

den anknytningsteoretiska tillämpningen på religion och andlighet, som i sin tur belyser hur anknytning utvecklas och fungerar hos oss människor.

De centrala begreppen i boken är *anknytning*, *trygghet*, *religion*, *andlighet*, *sekularitet* och »ett bredare perspektiv« (eng. *wider view*). Jag introducerar begreppen anknytning och trygghet mer i detalj i nästa kapitel och i kapitel 4. Redan här vill jag emellertid poängtera att »trygghet«, som jag använder det, betyder relativ frihet från oro och rädsla (se Duschinsky, 2020). Särskilt för det lilla barnet finns det naturligtvis en stark relationell grund för detta psykologiska tillstånd, och därav dess naturliga koppling till anknytning. Det är dock viktigt att förstå att andra faktorer vid sidan om mellanmännsliga relationer också är av betydelse för trygghet, och ju mer så desto längre bortom barnets tidiga utveckling vi kommer. Ett samhälles välfärdssystem kan t.ex., om det är väl designat, kompetent utfört och generöst tilltaget, fungera som en generisk källa till trygghet för en hel befolkning. Vetskapen om att mödravården fungerar bra gör t.ex. att den gravida kvinnan inte behöver oroa sig så mycket för fosterkomplikationer; om sådana uppkommer, upptäcks de och åtgärdas. Betydelsen av sådana icke-relationella källor till trygghet diskuteras särskilt i bokens sista del, medan boken i övrigt fokuserar på relationella grunder till trygghet.

Jag tänker inte försöka ge exakta definitioner av religion och andlighet, av skäl som kommer att bli mer och mer tydliga för läsarna när de går igenom boken. Här räcker det med att säga att den etymologiska grunden till religion (att vara »bunden«) är nästan likvärdig med pudelns kärna för anknytning (dvs. en känslomässig förbindelse). Men i praktiken förstår man ofta religion som en kollektivt organiserad företeelse, rentav en »institution«, som omfattar många olika aspekter av att vara bunden, och inte bara till Gud, utan också till en viss grupp (ett religiöst samfund) och en uppsättning av traditioner (tro, normer, ritualer). Det är på det här sättet jag använder begreppet religion i den här boken. Andlighet, detta till synes vaga och med svenska ögon »flummiga« ord, använder jag som ett besläktat men snävare begrepp, med samma innebörd som engelskans *spirituality*. Andlighet handlar

om de upplevelsemässiga komponenter som »sammanbinder« en viss individ med det som vederbörande förnimmer som heligt eller transcendent – ofta, men absolut inte alltid en gud eller flera gudar. Därutöver lägger jag lika stor vikt vid att förstå religion (kollektiva och organiserade aspekter) och andlighet (privata, upplevelsemässiga aspekter).

Ett skäl till varför jag vägrar ge mer bestämda, preciserade, formaliserade definitioner av religion och andlighet är att varken religion eller andlighet är naturliga enheter (eng. *natural kinds*), eller inneboende egenskaper i naturen, till skillnad från molekyler inom kemin, virus inom medicin eller arter inom biologin. I själva verket är naturliga enheter svåra nog att definiera, åtminstone i den klassiska meningen av nödvändiga och tillräckliga villkor, det vill säga essentialism inom filosofi. Fastän den mänskliga hjärnan verkar naturligt inställd på att producera vad som kan beskrivas som religiös eller andlig output, hävdar jag att särdragen som gör att vi benämner sådan output religiös och andlig ingalunda är oundvikliga produkter av den mänskliga hjärnan. Att religion och andlighet inte är naturliga enheter är viktigt att slå fast, eftersom det betyder att om man försöker dra en snäv gräns för att avgränsa fenomenen genom formella definitioner så leder det till ett visst mått av godtycke. Det är helt enkelt dömt att misslyckas redan på förhand. Därför är det bättre att ha en pragmatisk och provisorisk utgångspunkt.

När det gäller avgränsningen av religion och andlighet från det som verkar vara deras närmaste konceptuella motsatser – sekularitet eller det sekulära – centrerar religion och andlighet vanligtvis kring något som är metafysiskt och osynligt (gudar, andar), medan man ofta förmodar att det sekulära inte gör det. Men vid närmare eftertanke är en sådan distinktion mer tydlig än verklig, och den kan till stor del begränsas till innehållsliga aspekter (t.ex. Gud eller ingen Gud), snarare än funktionella överväganden. Det här beror på att mycket av samhällslivet, som härstammar från människors unika förmåga att organiserat samarbeta kring abstrakta, symboliska idéer, involverar begrepp såsom ideologier, värden, rättigheter och sociala kontrakt, som inte skiljer sig så mycket från religiösa begrepp. I själva verket

kallar Harari (2014) även sådana saker för fiktioner och mytologier. Snarare än att göra fasta avgränsningar från det sekulära utifrån det icke-observerbara, symboliska eller abstrakta som vattendelare hävdar jag i den här boken att de psykologiska processer som gäller för religion och andlighet också tenderar att gälla för många saker som vi vanligen betraktar som sekulära. Således kan det vara mer än en historisk tillfällighet att själva begreppet *det sekulära* ironiskt nog är en i grunden kristen idé (t.ex. Taylor, 2007).

När det gäller »ett bredare perspektiv« tar den här boken itu med både normativa (arttypiska) processer (Del I, kapitel 1–3) och individuella skillnader (Del II, kapitel 4–6). Och den gör det med avseende på både den allmänna, normala populationen och kliniska populationer (Del II och III, kapitel 6–9). Likaledes, utöver att ge översikter av psykologisk forskning på gruppnivå (nomotetisk vetenskap), inkluderar jag kliniska fallstudier (idiografisk vetenskap), som inte har presenterats förut (kapitel 5, 6 och 8). Jag utforskar också hur idén om religion/andlighet som anknytning sammanfaller med och avviker från andra inflytelserika idéer och teorier i den psykologiska vetenskapen om religion (Del IV, kapitel 9 och 10).

På det stora hela vidgar jag vyerna mer när det gäller kopplingen mellan anknytning och religion/andlighet än vad som gjorts i en annan bok på samma tema. Kirkpatrick (2005) hävdade i den att kopplingen mellan anknytning och religion skulle förstås inom ett större evolutionspsykologiskt ramverk. Därvid la han vikt vid en tolkning av anknytning som en reproduktiv strategi, snarare än en överlevnadsstrategi. Som en väsentlig del av hans evolutionspsykologiska synsätt, med betoning på domänspecificitet och selektion på gennivå, gav han uttryck för missnöje med vad han såg som »tabula rasa«-idéer, det vill säga att sociala och kulturella inlärningsprocesser är involverade i kopplingen mellan anknytning och religion.

I motsats till dessa ställningstaganden stödjer jag mig inte på en enskild typ av evolutionspsykologi. I stället bygger min förståelse på en mängd olika evolutionsperspektiv, som inkluderar etologi, utvecklingsbiologi (»evo devo«), gen-kultur-samevolution, kulturell evolution, beteendekologi, och även samtida sociobiologi. Således

argumenterar jag för färre restriktioner i vår förståelse av evolution och anknytning, och hur evolution och anknytning uttrycks inom ramen för religion och andlighet. T.ex. beskriver jag hur man kan förstå det som Bowlby (1969/1982) kallade anknytningssystemet som ett system som är öppet för kalibrerande feedback från miljön, inte bara relaterat till hur en omvårdnadsperson besvarar barnets signaler utan också till mer allmän kulturell och social inlärning. Dessutom granskar jag anknytning inte bara i relation till tron på en personlig Gud (teistisk religion) utan också i relation till icke-teistiska uttryck av andlighet, såsom new age eller nyandlighet, mystiska upplevelser (i kapitel 8) och delar av buddhismen (i kapitel 2). På motsvarande sätt undersöker jag inte bara hur anknytning uttrycks inom religion/andlighet, utan även hur kulturaspekter och sociala inlärningsprocesser – delvis via deras påverkan på anknytning – kan forma våra sätt att uttrycka religion och andlighet, speciellt efter de första åren i livet (se särskilt kapitel 3 och 11).

Därmed faller det sig också naturligt att fokusera inte bara på anknytningsrelaterade kulturella uttryckssätt av religion och andlighet, utan också på vad vi normalt betraktar som sekularisering. Med en stor del av samtida västra Europa som exempel, hävdar jag att nationella välfärdssystem, som utgör kärnan av många europeiska samhällen, har banat väg för människors till stor del sekulära syn på livet, och jag utforskar implikationerna av den här kulturella förändringen för vuxen anknytning mer allmänt. På så sätt förs litteratur inom statsvetenskap, internationell ekonomi och sociologi över till religionspsykologi och anknytningsstudier (Del v, kapitel 11).

Som övergripande ramverk för att hålla ihop de här delarna utgår jag från en allmän interaktionsmodell för hur arv och miljö samspelar i mänsklig utveckling. Underspecificerade genetiska anlag (arv) formas delvis av omgivningen (miljö). Jag använder mig också av Bronfenbrenners (1979; Bronfenbrenner & Ceci, 1994) bioekologiska systemteori, som belyser hur personen under utveckling inte bara påverkas av mikrosystem (t.ex. gener och kalibreringen av anknytningssystemet i nära familjerelationer), utan också av makrosystem (kultur, samhället). I själva verket hävdar jag i den här boken att makrosystemet

Iscensättning

i slutändan bidrar till att forma de uttryck som anknytning tar sig, återigen särskilt efter de första levnadsåren (Kapitel 3 och 11). I många kulturella sammanhang kan det här systemet skapa religiösa/andliga uttryck med stor frekvens, men i andra kommer det oftare att skapa vad vi vanligtvis betraktar som sekulära uttryck.

Nytt i den svenska utgåvan

Förutom översättningen ingår i denna svenska utgåva en del nytt material. Fyra saker är särskilt noterbara. För det första har jag i mina forskningsöversikter inkluderat nya relevanta studier som inte fanns tillgängliga när den engelska förlagan skrevs åren 2018–2020. Se särskilt kapitel 11, under »Välfärdpsykologi«. För det andra finns ett helt nytt stycke om psykedelisk vetenskap ur ett anknytningsperspektiv, i kapitel 10. Temat är, som vi ska se, i allra högsta grad relevant utifrån forskningen om anknytning, religion och andlighet. Därför har det också blivit en viktig forskningsinriktning för mig och mina kollegor på senare år. För det tredje är bokens epilog uppdaterad i ljuset av de förändringar världen erfarit, särskilt den stora pandemin och Putins invasion av Ukraina. Sist men inte minst tillhandahåller jag en ny spellista skraddarsydd för den tid och svenska kontext vi lever i.

Vägledande principer

Det finns några underliggande principer med central betydelse för argumenten i den här boken. De här grundprinciperna är ofta dolda bakom den manifesta texten, men är i själva verket helt centrala för min analys. De förtjänar därför att lyftas fram redan här.

Interaktionism

Samspelet mellan arv och miljö är helt centralt att beakta för att förstå utveckling i allmänhet, och religiös och andlig utveckling i synnerhet. Därför borde vi inte fråga om arv (gener, inklusive genetiska predispositioner) *eller* miljö (inklusive kultur) formar religiös och andlig utveckling, inte heller *hur mycket* arv respektive miljö bidrar till vari-

ationer (individuella skillnader) i religiositet och andlighet. Både arv och miljö bidrar givetvis, men det är viktigt att inse att de inte har en additiv påverkan. Det är inte så att naturen producerar våra hjärnor/medvetanden och att kulturen sedan plussar på med det religiösa innehållet (jfr Kelemen, 2004). Mänsklig utveckling är betydligt mer intrikat än så. Som vi förklarat mer i detalj annorstädes (Granqvist & Nkara, 2017) ska samspelet mellan arv och miljö inte förstås som arv + miljö. Det är inte så att »kärnkunskap« eller »intuitiva ontologier« ska förstås som medfödda, »naturliga« egenskaper – utvecklade oberoende av erfarenhet i enlighet med något slags förutbestämd utvecklingsplan – som kulturell/social inläring sedan enbart fyller i med mer specifikt innehåll, t.ex. Gud eller ingen Gud, Kristus eller Krishna. Snarare menar jag att relationella erfarenheter och observationer av andra (social inläring) *samskulpterar* våra centrala kognitiva dispositioner från begynnelsen av vår utveckling på ett interaktivt sätt (arv x miljö). Med en enkel liknelse kan man säga att utveckling resulterar i väldigt olika typer av skulpturer, som reflekterar de specifika samspel som har ägt rum mellan lera (arv) och skulptör (miljö).¹ Utveckling är däremot inte analogt med att man vecklar ut (jfr miljö) en i övrigt helt färdig bordsduk (arvet). Som framgått i *evo devo*-forskningen om embryonal och neural utveckling så underspecificerar gener utvecklingen även av väldigt grundläggande system. Därutöver bidrar kontexter till att forma systemen till nätverk som är funktionella i de lokala miljöer som den utvecklande organismen stöter på. I den här boken fokuserar jag på hur våra genetiska dispositioner (särskilt grunderna till anknytningssystemet) formas av våra miljöer så att de så småningom kommer att producera vissa religiösa och andliga, såväl som sekulära, uttryck.

Relationism

Det mänskliga medvetandet är till sin natur relationellt. Det är inte bara format av sociala erfarenheter utan letar också, nästan oupphörligt, efter relationspartners. Det gör så även när inga verkar vara visuellt, auditivt, olfaktoriskt eller taktilt närvarande. Det mänskliga sinnet verkar vara särskilt benäget att uppfinna relationspartners när

det uppstår situationer av tydlig behovskaraktär, vare sig behovet i en specifik situation är i huvudsak kognitivt eller emotionellt. I själva verket, och som ofta framhålls i kognitionsvetenskaplig litteratur, är det mänskliga medvetandet så relationellt att det har en stark benägenhet att relatera till naturen (månen, vinden), det artificiella (som robotar) och det osynliga som om de hade människoliknande egenskaper. Detta fenomen är känt som *antropomorfism* (se Epley, Waytz & Cacioppo, 2007; Bartz, Tchalova & Fenerci, 2016). Med andra ord förväntas och upplevs de relationella objekt som medvetandet greppar efter ha vad som på engelska beskrivs som *agency*, det vill säga aktörskap, bestående av syften och andra mänskliga mentala egenskaper.

Domängenerella överväganden

Inom evolutions- och kognitionsvetenskap har många ansatser gjorts för att förstå det mänskliga medvetandet i termer av moduler och med så kallade domänspecifika utgångspunkter. Enligt de här synsätten är medvetandet inte en informationsprocessor för alla tänkbara ändamål, utan innefattar specialiserade psykologiska mekanismer designade för att lösa återkommande adaptiva problem (se t.ex. Tooby & Cosmides, 1990). Ändå bör det inte finnas något tvivel om att det mänskliga medvetandet också har funktioner och sätt att processa information som inte är helt bundna till specifika moduler eller evolutionsdomäner. Även om vi t.ex. kan vara särskilt snabba på att processa vissa stimuli, däribland ormar och spindlar, som haft direkt association till överlevnad och fortplantning i våra förfäders miljöer, kan vi också med lite ansträngning processa stimuli som förmodligen har varit mindre direkt associerade med överlevnad och fortplantning, såsom att memorera slumpmässiga siffror.

För att helt förstå religionens och andlighetens psykologiska grunder, är det nödvändigt att ägna noggrann uppmärksamhet åt en domängenerell egenskap som det mänskliga medvetandet besitter, nämligen dess förmåga att processa abstrakt material. Även osynliga saker kan vara verkliga. T.ex. umgås barn ofta till synes spontant med vad vuxna kallar för *låtsaskompisar*. För det mesta vet barn att deras låtsaskompisar är inbillade kamrater, men i vissa sammanhang

behandlar vissa barn de här kamraterna som om de vore verkliga (se kapitel 1 och 3).

Lägg märke till att när man kombinerar idéerna om relationism, antropomorfism och vår kapacitet för abstrakta tankar, så verkar religion/andlighet vara en nästan oundviklig produkt av det mänskliga medvetandet. Därför är det inte överraskande att många forskare under de senaste decennierna har betonat religionens kognitiva »naturlighet«, precis som tidigare generationer av intellektuella pratade om *Homo religiosus* (det religiösa djuret) – om människor som i grunden religiösa och andliga. Hur intuitivt tilltalande slutsatsen om »religion som naturligt« än kan te sig, åtminstone för forskare som hör hemma i sammanhang där religion och andlighet är kulturellt normativa, vill jag ändå hävda att slutsatsen är felaktig. I linje med den betoning av samspelet mellan arv och miljö som jag förfäktar i den här boken, tror jag att vissa kontextuella förhållanden (miljöer) också krävs för att våra sinnens underliggande system ska utvecklas på ett sådant sätt att de ger upphov till religiösa eller andliga uttryck. I en stor del av boken undersöker jag vilka de här kontextuella förhållandena är, och hur de kan samskulptera våra evolverade psykologiska system till att producera vissa religiösa, andliga och sekulära uttryck.

Metodologisk pluralism

Öppna sinnen lär sig mer från omgivningen än slutna sinnen. Det stämmer när det gäller barns utveckling, likaså inom vetenskapen. Kanske är det delvis för att öppna sinnen underförstått omfamnar metodologisk pluralism? De opererar med en spännvidd av icke-defensiva strategier och oförvrängd nyfikenhet för att utforska sina miljöer. Öppna sinnen manipulerar fysiska föremål, observerar deras naturliga egenskaper – genom att röra, lukta på, titta på och smaka på dem – och urskiljer hur de här föremålen interagerar med annat i miljön. Öppna sinnen är tveksamma till att fördöma; först försöker de förstå, förutse och förklara.

Man kan närma sig vilket ämne som helst inom vetenskapen från olika vinklar och med olika metoder. Så är fallet även när det övergripande ramverket (t.ex. anknýtningsteori) är ett och detsamma.

Om den resulterande kunskapen konvergerar kan vi ha ett starkare förtroende för dess robusthet och allmängiltighet. Om den inte konvergerar tvingas vi göra distinktioner och revisioner, som sedan kan öppna fältet för nya försök och utgöra viktiga heuristiska funktioner för vetenskap i framtiden.

Den här boken speglar ett starkt förespråkande av metodologisk pluralism, en ståndpunkt som ska ses som en hyllning av William James (1902), men också av Bowlby (se kapitel 1). Fastän vissa metoder, och särskilt den experimentella metoden, har en privilegierad position inom en stor del av psykologin – mycket på grund av dess förmåga att reda ut förhållandet mellan orsak och verkan och att utesluta främmande variabelers inflytande – finns det ingen specifik metod som är eller bör betraktas som »den enda rätta« när det gäller psykologi. Ett av skälen till varför psykologin är så dynamisk som vetenskap är för att denna vetenskap omfattar hela det akademiska utbudet av metoder och ansatser: från naturvetenskap via samhällsvetenskap till humaniora; från det reducerande till det holistiska; från det kvantitativa till det kvalitativa; från det förklarande, via det utforskande, till det frigörande; från det objektiva till det subjektiva; från det kulturella, via det samhälleliga, till det individuella; från det individuella, via evolverade system, till gener och biokemi; och så vidare. I den här boken försöker jag göra alla de här synsätten rättvisa, i den mån de har betydelse för kopplingen mellan anknytning och religion. Forskningen om anknytning och religion som mina kollegor och jag har utfört, och som diskuteras i den här boken, har involverat olika åldersgrupper – barn, tonåringar, unga till medelålders vuxna och äldre. Vår forskning har också innefattat olika forskningsdesigner, däribland tvärsnittsstudier och longitudinella studier, experimentella och kvasi-experimentella studier och fallstudier. Vi har studerat deltagare från olika länder, t.ex. Sverige, USA, Israel och Italien. Deltagarna har kommit från olika religiösa/andliga grupper, däribland lutheraner, pingstvännar, laestadianer, nyandliga, baptister, katoliker, ortodoxa judar. De har också hämtats från sekulära sammanhang. Och vi har använt mycket olika metoder för insamling av information, t.ex. kvalitativa/öppna deltagarbeskrivningar, standardiserade frågeformulär,

kodade semistrukturerade intervjuer, semiprojektiva test, lexikaliska beslutsuppgifter och andra implicita uppgifter. Läsare som föredrar en ansats – *den definitiva ansatsen* – kan möjligen hitta den representerad någonstans i den här boken. Men läsare som är villiga att hantera flera typer av ansatser kommer att bli mer rikligt belönade.

Ontologisk agnosticism

Jag önskar att det vore självklart och inte behövde sägas, men eftersom det inte är det, säger jag det ändå: Inget argument som läggs fram i den här boken ska tolkas som en antydning om att Gud eller andra religiösa/andliga väsen verkligen existerar, eller att de *inte* existerar. Med andra ord, det intellektuella åtagandet vi har framför oss ger inte utrymme för ontologiska slutsatser som berör den faktiska existensen av gudar; gudar omfattas inte, men utesluts inte heller. Läsare som i första hand letar efter åsikter eller argument om Guds existens bör nog leta upp någon annan bok. Författaren till den bok du håller i dina händer har helt enkelt ingen aning, eller ledtråd att ge.

DEL I

**Normativa aspekter
av anknytning, religion
och andlighet**

ANKNYTNINGSTEORI HAR inspirerat ett ovanligt forskningsprogram inom psykologi, som fokuserar på *både* arttypiska (»normativa«) anknytningsprocesser och individuella skillnader i anknytningsorganisation. Anknytningsteorin har rum för båda på ett till synes sömlöst sätt. För att använda experimentell terminologi talar anknytningsteori både om huvudeffekter (normativa överväganden) och moderatorer (individuella skillnader). Att teorin handlar både om vad människor har gemensamt och deras olikheter kan vara ett viktigt skäl till varför den har motstått tidens prövningar, vilket den nu har gjort i mer än ett halvt århundrade. I själva verket har anknytningsteorin framträtt och behållit rollen som ett ledande relationsorienterat ramverk inom stora delar av psykologin, inklusive utvecklingspsykologi, social- och personlighetspsykologi, och klinisk och biologisk psykologi.

Naturligtvis är religion och andlighet också arttypiska fenomen – återigen, mänskligheten förmodas vara *Homo religiosus* – som samtidigt visar tydliga variationer inom den mänskliga arten. Sådana variationer finns bland individer, samhällen, kulturer och historiska perioder. Därför borde en djup psykologisk analys av religion och andlighet vara informativ när det kommer till både de likheter och variationer som finns. Jag hävdar att anknytningsteorin, till skillnad från nästan alla andra teorier inom psykologin, är väl lämpad för att klara av denna dubbla bedrift.

I denna första del av boken, som innefattar kapitel 1–3, tar jag itu med de arttypiska aspekterna av anknytning (kapitel 1) och kopplingen mellan anknytning och religion/andlighet (kapitel 2). I det tredje och sista kapitlet undersöker jag varför och hur kopplingen mellan

religion/andlighet framträder och förändras under människors utveckling från vaggan till graven. I den här första delen av boken bortser jag till stor del från individuella skillnader och andra variationskällor, såsom kulturella och historiska skillnader och variationer mellan olika samhällen. Jag bortser från sådana både vad beträffar anknytning och kopplingen mellan anknytning och religion/andlighet. Individuella skillnader är ämnet för Del II. De sista delarna av boken ägnar sig mer åt kulturella, samhälleliga och historiska variationskällor (se speciellt Del V). Med andra ord kommer vår intellektuella resa att ta avstamp i grundläggande gemensamma drag och successivt röra sig mot viktiga variationer.