



AKADEMIN FÖR UTBILDNING OCH EKONOMI
Avdelningen för kultur-, religions- och utbildningsvetenskap

Möte med Gud

En litteraturstudie av religiös erfarenhet och religiösa visioner

Matti Pettersson

2013

Uppsats, kandidatnivå 15 hp

Religionsvetenskap

Religionsvetenskap med inriktning mot kultur och identitet 61-90 hp

Handledare: Jari Ristiniemi

Examinator: Febe Orest

Abstract

This essay studies what has been written about religious experience and visions both in the past and now. It deals with both the religious experience and tries to explain how and if there is any place in the modern society for religious visions and experience. The essay has a strong theoretical perspective to psychology of religion as presented by Anton Geels whose writings in the subject have been of one of my main sources.

The study shows that people of all times and cultures have had religious visions and the feeling of a divine experience even if this has changed because of tradition, time and place. Religious experience and visions can furthermore occur both in a spontaneous, unprepared way as well as being cultured through ascetic practice in order to facilitate the divine reception. The study also shows that religious experience in no means is reserved for special “chosen ones” but can occur to each and every one, no matter what class, race or position in life. Though it can seem that religious experience and visions are not as common today as they once were, people still have religious experiences even if the public opinion might not be as accepting and understanding as it once was, for instance at a time when the power of science wasn’t as widespread and known as today.

Keywords: religious experience, visions, religious psychology

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	4
2. Syfte och frågeställning.....	5
3. Material och metod.....	5
4. Disposition	6
5. Bakgrund	7
5.1 Introduktion.....	7
5.2 Vad är en religiös upplevelse/religiös erfarenhet?	8
5.3 Olika typer av religiös erfarenhet.....	10
6. Mystik.....	11
6.1 Mystiska tekniker.....	13
6.2 Vetenskaplig studie av mystiken.....	14
7. Mentala bilder och deras uppkomst	16
8. En genväg till Gud? – om religiös erfarenhet och upplevelse genom rus.....	19
9. Religiös erfarenhet ur ett biologiskt perspektiv	20
9.1 Religiös erfarenhet och visioner - en sjukdom och hallucination?	21
10. Religiösa uppenbarelser i dagens Sverige	22
11. Religiösa upplevelser i naturen/Profan mystik.....	31
12. Kända religiösa visioner.....	33
13. Mystik i vår tid	37
14. Kritik mot religiös erfarenhet	39
15. Avsaknaden av religiösa upplevelser i en sekulariserad värld.....	42
16. Sammanfattning	44
17. Litteraturförteckning	45

1. Inledning

Efter att ha läst om Heliga Birgitta och om religiösa erfarenheter och visioner, i synnerhet de om Kristus lidande på korset, började jag fundera på hur en redogörelse för liknande erfarenheter skulle betraktas i dag; en tanke som bara växte sig större och större då jag senare läste Geels & Wikströms *"Den religiösa människan" – en inledning till religionspsykologin* där ett kapitel om religiös erfarenhet särskilt fångade mitt intresse. Då människan av idag (i motsvarighet till den tid då Heliga Birgitta levde och verkade) lever i ett huvudsakligen sekulariserat samhälle är förekomsten av religiös erfarenhet och upplevelser inte något som hör till det vanliga. Vi lever också i ett samhälle med ett informationsflöde utan dess like med både ljud och larm som möjligen spelar in i människans oförmåga att idag kunna höra eller se Gud och erfara gudomliga uppenbarelser.

Om religiösa erfarenheter och visioner överhuvudtaget äger rum idag, hur betraktas de i så fall? Ses de på med blida ögon och avfärdas som nonsens eller sjukdomstillstånd som måste behandlas och korrigeras på medicinsk och psykiatrisk väg? Eller är erfarenheter och upplevelser av dessa slag reserverade för människor med avsaknad av förnuft och rationellt tänkande?

Klart är i alla fall att kyrkan och religionen i mångt och mycket idag utgör en väldigt liten del hos gemene man i västvärlden av idag och att det i sin tur möjligen påverkar både uppkomsten samt betraktandet av religiös erfarenhet. Frågan är således om det idag överhuvudtaget finns någon plats för religiösa visionärer i dagens vetenskapligt baserade och rationella värld?

2. Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att genom en litteraturstudie redogöra för religiös erfarenhet och religiösa visioner ur ett både historiskt samt nutida perspektiv. Jag skall i huvudsak försöka besvara följande frågor:

- Vad är religiös erfarenhet och religiösa visioner?
- Hur uppkommer religiös erfarenhet?
- Finns det i dagens moderna samhälle överhuvudtaget någon plats för religiösa erfarenheter?

3. Material och metod

Jag har i huvudsak använt mig av böcker rörande religiös erfarenhet och/eller visioner. Fokus har till stor del kommit att handla om religionspsykologi då särskilt Antoon Geels varit representerad i fråga om mitt material och då denne i sin tur har just religionspsykologin som specialitet. Geels *Att möta Gud i kaos – Religiösa visioner i dagens Sverige* (1991) har fått stå till största grund för redogörelserna av de religiösa upplevelserna men jag har också använt mig av Gunnar Hillerdals *Så ger sig Gud till känna – Om gudserfarenheter i vår tid* (1988) som behandlar i stort sett samma sak som Geels även om innehållet i sig varken är lika utförande eller typiskt klassificerat som Geels. Vidare har jag använt mig av den samtida bekännelseboken *Drabbad av det oväntade* (2004) av ekonomijournalisten Elisabeth Sandlund som plötsligt och utan någon som helst förvarning drabbades av Gud och vad det i sin tur gjorde med hennes livsåskådning. Andra källor som använts är Peterson, Hasker, Reichenbach och Basingers *Förnuft och religiös tro – en inledning till religionsfilosofin* (1997) och Thomas Anderbergs *Guds Moral – en essä om lidandets och ondskans problem* (1997) som i huvudsak behandlar teodicéproblemet men som på grund av författarens egen uppgörelse med sin kristna tro och sina egna profana upplevelser har varit till god grund för att diskutera religiös erfarenhet utifrån ett annat (icke-religiöst) perspektiv.

Jag har således gjort en litteraturstudie där jag undersökt vad som står skrivet om religiös erfarenhet och religiösa visioner ur ett i huvudsak svenskt eller nordiskt fokus, från

medeltiden fram till idag. Perspektivet är huvudsakligen religionspsykologiskt men jag har även delvis gått in på både biologiska, kulturella och filosofiska aspekter av det hela.

4. Disposition

Denna uppsats och litteraturstudie behandlar först och främst en introduktion till ämnet för att sedan övergå till en definition av nyckelbegreppen. Jag går sedan in på redovisningen av typer av religiös erfarenhet, därefter till en definition av ämnet mystik, olika mystiska tekniker samt det vetenskapliga studiet av mystiken. Därefter redogör jag för förståelsen av mentala bilder och deras uppkomst och olika perspektiv på religiös erfarenhet. Jag belyser och redogör vidare för uppfattningen av religiös erfarenhet som en sjukdom eller hallucinationer och ger några exempel på religiös erfarenhet i Sverige och världen. Detta med fokus på och urval av de upplevelser som varit av livsavgörande karaktär samt kända i en större skala. Slutledningsvis redogör jag för religiösa erfarenheter i vår tid samt kritiken av desamma med en avslutande del om en möjlig avsaknad av desamma på grund av det sekulariserade samhället. Sist följer sedan sammanfattningen av uppsatsens och studiens innehåll även om resultatet i sig också invävt i själva texten och studien.

5. Bakgrund

Av det som står skrivet om religiös erfarenhet i Sverige är författaren och religionspsykologen Antoon Geels överrepresenterad varför uppsatsen och studien i grund och botten har en övervägande religionspsykologisk prägel. Jag har dock även tittat på ett religionsfilosofiskt perspektiv av religiös erfarenhet samt utgått ifrån den kanske mest religionskritiserande författaren i Sverige, Thomas Anderberg och dennes uppgörelse med sin kristna tro och de profana erfarenheter han själv har varit med om. Dessa erfarenheter får därmed representera ett annat, icke-religiöst perspektiv på gudomliga upplevelser.

5.1 Introduktion

I alla tider och kulturer har människor haft religiösa visioner och erfarenheter vare sig det handlat om Gud, Jesus, Muhammed, gudinnan Kali, Maria, Den heliga madonnan och så vidare. Men det kan också handla om onda makter och demoner, något som är särskilt vanligt inom exempelvis tibetanernas föreställningsvärld.

Redan i andra Moseboken beskrivs hur Gamla testamentets Gud: Abrahams, Isaks och Jakobs Gud, på olika sätt uppenbarar sig för vissa (utvalda) personer. För Mose var det exempelvis förunnat att kunna höra Guds röst: ”Jag är Herren. För Abraham, Isak och Jakob uppenbarade jag mig såsom ”Gud den Allsmäktige”, men under mitt namn ”Herren” var jag icke känd av dem”. Berömd är också berättelsen om hur Gud med orden ”Jag är den jag är” på nytt gav sig till känna för Mose i den brinnande busken. Gamla testamentet är för övrigt fyllt av hänvisningar till sådana katafatiska erfarenheter (Geels, 2000, s. 35 f).

Hoppar vi framåt i tiden till medeltiden som ofta refereras till som visionärernas århundrade finns mängder av berättelser och redogörelser för religiös erfarenhet och religiösa visioner men då bör man också ha i åtanke att det under denna tid samtidigt fanns rena handböcker för framkallandet av religiösa visioner. Vissa har menat att visionernas mångfald under denna tid hade att göra med att det var orostider men samma sak går att säga även idag även om religiösa visioner till stor del lyser med sin frånvaro i jämförelse med just medeltiden.

I fråga om religiös erfarenhet i vår tid gjordes under 1960-, 1970-, och 1980-talen en rad sociologiska studier kring just detta och då framför allt i USA, England och Finland. De engelska och amerikanska motsvarigheterna till Statistiska centralbyrån redovisade att inte mindre än 31 procent engelsmän och 35 procent amerikaner svarade positivt på frågan om

de ”någonsin känt sig vara mycket nära en mäktig andlig kraft som föreföll lyfta dig ur dig själv?” (Geels, Wikström, 2006, s. 385). I Sverige finns ingen uppgift på dylika siffror även om religiös erfarenhet ägt och *äger* rum även här, om än inte i samma utsträckning. Vad det i sin tur beror på och/eller har att göra med skall jag försöka komma in på senare, men det har delvis att göra med sekulariseringen i samhället. Samhällets institutioner har allt mer dragit sig undan religionens inflytande och religionens roll i samhället har blivit allt mer begränsad. Svenska kyrkor gapar allt som oftast tomma med undantag för de tillfällen då stora katastrofer (som exempelvis tsunamin i Thailand) äger rum och då många svenskar drabbas direkt på ett eller annat sätt. Kanske har moderniteten och dess vetenskapliga, rationella tänkande till stor del lett till att religionen och med den det ”vetenskapligt oförklarbara” har blivit mer eller mindre överflödigt. Om det i sin tur har något att göra med avsaknaden av religiösa visioner och erfarenheter, eller acceptansen av desamma är diskuterbart, men möjligen finns det en koppling till det som den världsberömde sociologen Max Weber talade om när han syftade på de magiska och bortommänskliga förklaringsmodellerna som var på väg att försvinna i och med ”världens uppvaknande ur en förtrollning” (Geels, Wikström, 2006, s. 385).

5.2 Vad är en religiös upplevelse/religiös erfarenhet?

Inledningsvis kan det vara värt att försöka definiera vad en religiös upplevelse är och hur den kommer till uttryck. Det finns ett flertal försök till definitioner av detta men något förenklat kan man säga att en religiös upplevelse skiljer sig från vanliga upplevelser på det vis att personen uppfattar det upplevda som manifestation av någon slags övernaturlig varelse eller närvaro (Gud, antingen i sig själv eller manifesterad i en handling), ett väsen med anknytning till Gud (en manifestering av Gud eller personlighet som exempelvis jungfru Maria) eller någon obeskrivbar *Yttersta Verklighet* (som det odelade Absoluta (Brahman) eller Nirvana) (Petersen, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 27). Vidare menas med en intensiv upplevelse att den på ett eller annat sätt spelar en central roll i individens liv. Av forskare brukar dessa grupperas i olika typer där man skiljer mellan bl. a. omvändelseupplevelser, droginducerade upplevelser och olika typer av mystik erfarenhet.

En särskild typ av intensiv religiös upplevelse är tungotalet eller glossolali. I Norden har detta fenomen studerats främst av Nils G Holm (1976) som av honom definieras som ”ett visst språkligt fenomen, ett verbalt beteende, som vanligen förekommer i samband med andakts- eller gudstjänstliv och som består av ljudkombinationer, vilka av de troende själva

uppfattas vara ett för dem okänt språk” (Geels, Wikström, 2006, s. 102). Då denna uppsats inte kommer att behandla just glossolalin kommer jag inte att gå in särskilt djupt på det även om termen likväl känns befogad att nämna. Glossolalin förknippas vidare främst med pingströrelsen där religiösa erfarenheter är mycket vanligt förekommande. Ur en religionspsykologisk aspekt kan de religiösa erfarenheterna förstås med hjälp av Hjalmar Sundéns rollteori. Denna teori bygger i sin tur på rön ur varseblivningspsykologin som hävdar att varseblivningen alltid medför en tolkning utifrån tidigare livsutveckling och aktuell situation. På så vis är den religiösa erfarenheten och upplevelsen som ofta äger rum inom pingströrelsen mer skapad och odlad än rent spontan och ”sprungen från intet” (Geels, Wikström, 2006, s. 103 f). Med det sagt så har människans förväntningar stor betydelse för hur vi tolkar och uppfattar våra intryck (och möjliga religiösa erfarenheter) men mer om det senare.

Religiös erfarenhet nämns vidare ofta tillsammans med *mystik* vilket är något jag kommer att återkomma till under en senare rubrik då just *mystik* erfarenhet inte nödvändigtvis har att göra med religiös kontext utan också kan ha med det profana att göra.

Vidare kan man konstatera att en religiös upplevelse alltså är en upplevelse som den upplevande personen *tar* för religiös, något som innebär att den upplevande tror att en naturlig förklaring av upplevelsen är otillräcklig och endast kan förklaras med åberopandet av religiösa doktriner. Personer som säger sig ha upplevt Gud förkastar i sin tur varje försök att lokalisera orsaken till upplevelsen i deras matsmältning, känslor, önsketänkande eller undermedvetna. För dem kan den endast uppfattas och förstås som att Gud talar till eller möter dem. Enligt en sådan uppfattning är det då viktigt att kunna skilja på *beskrivningen* av upplevelsen från *förklaringen* av den. Vid beskrivningen av upplevelsen dominerar subjektets perspektiv och religiösa upplevelser kan inte beskrivas skilda från det trossystem som de upplevande har, inklusive tron att det upplevda objektet faktiskt existerar. Detta betyder i sin tur att en beskrivning av en religiös upplevelse måste innehålla en orsaksförklaring till händelsen som också inbegriper det övernaturligas existens. I denna mening kan inte den religiösa upplevelsen reduceras till någon annan slags upplevelse. Medan vetenskapen försöker förklara upplevelsen med hänvisning till naturliga, förklarliga orsaker kräver i sin tur den religiösa upplevelsen att en övernaturlig förklaring ingår som del av beskrivningen (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 35).

5.3 Olika typer av religiös erfarenhet

Som redan nämnts finns flertalet olika typer av religiös erfarenhet vilka kan vara värda, om än svåra, att åtskilja. Den brittiske religionsfilosofen Richard Swinburne (1979) har gjort en distinktion där han skiljer mellan fem olika typer av religiösa upplevelser:

1. *Upplevelse av Gud eller Yttersta Verklighet förmedlad genom ett vanligt, öppet tillgängligt sinnesobjekt.* (Man kan t ex se Gud i en ikon, solnedgång eller ocean. Vare sig ikoner eller solnedgångar är dock Gud, utan det som man möter Gud eller det övernaturliga i och genom.)

2. *Upplevelse av Gud eller Yttersta Verklighet förmedlad genom ett ovanligt, öppet tillgängligt sinnesobjekt.* (Man kan t ex uppleva det övernaturliga genom ett framträdande av en jungfru såsom jungfrun i Lourdes eller i en buske som brinner men inte förtärs.)

3. *Upplevelse av Gud eller Yttersta Verklighet förmedlad genom ett privat objekt som kan beskrivas på ett normalt, sinnligt språk.* (En person kan t ex uppleva Gud i en dröm eller en syn. Syner, drömmar, röster och liknande kan visserligen beskrivas på sinnligt språk men är likväl bara tillgängliga för en person.)

4. *Upplevelse av Gud eller Yttersta Verklighet förmedlad genom ett privat objekt som inte kan beskrivas på normalt, sinnligt språk.* (Här upplever eller känner man något som upplevs som utsägligt)

5. *Upplevelse av Gud eller Yttersta Verklighet som inte förmedlas av något sinnesobjekt.* (Här är personen som upplever eller erfar intuitivt och omedelbart medveten om Gud eller den Ena)

(Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 27 f).

I fråga om religiös upplevelse som en känsla skrev på 1800-talet Friedrich Schleiermacher (1768-1834) i sina inflytelserika skrifter hur den religiösa upplevelsen inte är en intellektuell eller kognitiv upplevelse utan ”en känsla av absolut eller totalt beroende av en källa eller makt som är skild från världen” (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 29). Då den i sin tur är självbestyrkande, intuitiv och oförmedlad av tankar, begrepp, trosföreställningar eller invanda bruk och istället är en känsla utan begreppsliga distinktioner, kan man heller inte

beskriva den. Den är en *affektiv* snarare än en *kognitiv* upplevelse (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 29).

Utifrån ett kulturellt perspektiv uppkommer en religiös vision inte ur ett vakuum utan har som regel en bakgrund i den lokala traditionen. När den sedan förs vidare på muntlig väg och blir till en legend utgör berättelsen en del av den tradition som påverkar nya visioner (Geels, 1990, s. 13). Detta kan i sin tur förklara den vanliga förekomsten av uppenbarelser och visioner av exempelvis Maria som är betydligt vanligare i katolska områden än den av Jesus som i sin tur är betydligt vanligare i Sverige och andra protestantiska områden.

Även om religiösa upplevelser betingas av speciella kulturella och religiösa perspektiv är det svårt att avgöra vilken upplevelse som är korrekt oberoende av de speciella religiösa systemen. Den Yttersta Verkligheten såsom en hindu upplever den kan vara mycket olik den Gud som exempelvis en kristen upplever (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 33). Med det sagt finns alltså inte *en* religiös upplevelse, utan en mångfald olika upplevelser som har att göra med att personer inom olika religiösa traditioner faktiskt upplever på olika sätt. Det finns heller inte någon upplevelse som inte förmedlas av begrepp och trosföreställningar. Alla upplevelser bearbetas av den upplevandes trosföreställningar, inlärdas kategorier och begreppsliga system. Till och med självmedvetandet – typfallet av en intuitiv upplevelse, är en härledd produkt (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 37).

6. Mystik

Begreppet mystik, ur grekiskans *mystikos* ("som hör till mysterierna", "hemlighetsfull") kan uppfattas som en term för en personlig, andlig relation till det gudomliga men liksom med religiös erfarenhet finns också här en mängd olika definitioner som är mer eller mindre klara och tydliga. Tor Andrae (1927) kom tidigt med en definition som benämnde mystiken som "fromheten i den mån huvudvikten lägges vid den inre upplevelsen, vid religionen som själens erfarenhet. Mystik är obetingad religiös introversion" (Geels, Wikström, 2006, s. 250). En något oklar definition även om man förstår att det handlar om någonting *inom* människan. Vad som åsyftas med "själens erfarenhet" är dock desto oklarare. Precis som med religiös erfarenhet kan det här vara värt att göra en distinktion av begreppet. En av de äldsta mystikdistinktionerna presenterades av ärkebiskopen och religionsprofessorn Nathan

Söderblom, samtida med William James, en av religionspsykologins pionjärer. För både Söderblom och James var mötet med det gudomliga inget mindre än ”religionens rot och medelpunkt” med James egna ord. Där upphör dock i stort sett likheterna de båda sinsemellan. Söderblom hade sin utgångspunkt från mer abstrakta och personliga gudsbilder och skapade sin egen typologi där han först presenterar en *oändlighetsmystiker* vars väg består av en *via negotiationis*, att ”bit för bit lämna det kreaturlika och avkläda sig alla bestämningar, och ge sig sakta bortom tillvaro och icke-tillvaro” (Geels, 2000, s. 14). Söderblom presenterar vidare *personlighetsmystikern* och dennes väg, en *via positionis*, där det personliga livet av nåd ”omskapas och renas”, och man ”skälver därunder”. I denna definition av personlighetsmystiker är människan en *homo peccator*, helt oförmögen att själv etablera ett direkt förhållande till Gud till skillnad från oändlighetsmystikern som enligt Söderblom saknar samvetsångest och av egen kraft (och med hjälp av bestämda övningar) kan sträva efter en förening med Gud. Söderbloms distinktion kommer således inte bara till uttryck i skilda gudsbilder och syner på människan, utan också i hans teologi där han skiljer mellan naturreligion och uppenbarelsereligion (Geels, 2000, s. 14).

Inte heller denna definition eller distinktion är särskilt klar eller enkel att utläsa varför en tydligare sådan står att finna hos Robert S Ellwood Jr (1980). Denna har dock senare kompletterats av Geels och Wikström (de kursiva delarna) och lyder:

1. Mystik erfarenhet är erfarenhet i en religiös *eller en profan* kontext,
2. som omedelbart eller vid ett senare tillfälle av den upplevande tolkas som ett möte med en *högre eller en yttersta* verklighet.
3. Detta sker på omedelbar, *enligt subjektet* icke rationell väg
4. och medför en djup känsla av enhet och ett intryck av att denna erfarenhet ligger på ett annat plan än det vanliga, alldagliga.
5. *Denna erfarenhet medför vittgående konsekvenser i individens liv.*” (Geels, Wikström, 2006, s. 251).

Även om de flesta mystiska erfarenheterna sker inom ramen för en bestämd religiös tradition menar Geels och Wikström (2006) att det också finns otaliga exempel på profan mystik i betydelsen att upplevelserna eller erfarenheterna sker i en profan kontext. Detta kan exempelvis äga rum i naturen, i ett fängelse, under en vandring och så vidare även om det också kan vara en fråga om betraktelse och syn på världen och omgivningen; inte minst med tanke på de som anser sig finna Gud överallt och ser honom i ”hela skapelsen” som i

Swinburnes (1979) första punkt i dennes definition och distinktion av religiös erfarenhet där man ”upplever Gud eller en Yttersta Verklighet förmedlad genom ett vanligt, öppet tillgängligt sinnesobjekt” (Geels, Wikström, 2006, s. 255 f).

Vidare skiljer man inom mystiken ofta mellan två typer av mystik erfarenhet; den *apofatiska* (förnekande) och den *katafatiska* (bejakande) erfarenheten. I fråga om detta och distinktionen därtill är det enligt Geels och Wikström (2006) viktigt att påminna om att det faktiskt är *texter* som studeras, texter författade av historiska gestalter. I fråga om sanningsanspråk på religiösa eller mystiska erfarenheter kan man därför inte med säkerhet påstå att textförfattarna själva upplevt vad de skriver, inte minst med tanke på hur vanlig visionslitteratur var under kristen medeltid även om de också menar att det emellertid är rimligt att anta att flertalet författare utgår från egen, omvälvande erfarenhet (Geels, Wikström, 2006, s. 255 f).

6.1 Mystiska tekniker

Inom mystiken och för uppkomsten av mystik erfarenhet finns till skillnad från den spontana, oväntade erfarenheten olika tekniker för att uppnå denna erfarenhet. Företrädare för olika mystiska traditioner betraktar som regel askesen eller späkningen som ett förberedande, renande stadium till denna erfarenhet. De allra vanligaste asketiska övningarna omfattar dock fasta, vaka, isolering och sexuell avhållsamhet (Geels, Wikström, 2006, s. 259). Som inledningsvis nämnt med tibetanerna och deras föreställningsvärld finns där bestämda tekniker för framkallandet av visioner, tekniker som i sin tur legitimeras av bestämda föreställningar om olika typer av visioner och hur de inverkar på människan, särskilt i samband med döendet. Ett annat exempel är shoshonindianerna i Klippiga bergen som också förbereder sig genom fasta och askes och söker sig till enskilda platser i ödemarken för att framkalla visioner. Dessa övningar leder ofta till utmattning och dvalliknande tillstånd varvid den ”store Anden” ibland uppenbarar sig (Geels, Wikström, 2006, s. 224 f).

Det är alltså här tal om en medveten förberedelse, något som brukar benämnas som *odlad* mystik. I fråga om mer profana upplevelser brukar man benämna dessa som *spontan* eller *sporadisk* mystik, där det alltså inte föreligger någon medveten förberedelse eller träning bakom (Geels, Wikström, 2006, s. 254).

Meditation är också en mystik teknik som används för att utforska sitt inre, nå en väg till fullkomning och uppleva en enhet med en gudomlig kraft eller makt. Själva begreppet *meditation* härstammar från det latinska ordet ”meditari” som har två betydelser: att fundera eller reflektera över någonting och att förbereda sig för eller öva sig i någonting. Ordet i sig har alltså en praktisk konnotation då det är någonting som man gör och upprepar. Inom olika mystiska traditioner har meditation använts på en mängd olika sätt för att nå den mystiska erfarenheten. Jesuiterna var exempelvis specialister på att meditativt föreställa sig saker där det kunde röra sig om scener ur Jesu liv men också betydligt mer makabra scenarier som människornas skrik i ett brinnande helvete och doften av bränt hår. Denna typ av meditationsteknik, som omskriver en typ av visualisering kallas för *ignatiansk* meditationsteknik efter Ignatius av Loyola (1491-1556), jesuiternas grundare, och handlar ofta om den visuella föreställningen av religiösa temata men är dock självfallet inte begränsad till enbart den kristna traditionen (Geels, Wikström, 2006, s. 268 f).

En annan mystik teknik värd att nämna är *mystik gråt* där målet med det mystiska gråtandet, som huvudsakligen användes av en judisk mystik elit, var att få upplevelser, oftast av visuell art och/eller att kunna uppnå hemlig kunskap. Denna teknik är dock inte isolerad i sig själv utan kombineras ofta med diverse asketiska övningar såsom fasta och självförorsakat lidande, övningar som leder till tillstånd av utmattnings. Det är dock inte bara inom judendomen som denna teknik har använts. Denna teknik är också omnämnd i både kristna och muslimska sammanhang (Geels, Wikström, 2006, s. 289 f).

6.2 Vetenskaplig studie av mystiken

Begreppet *mystik*, med dess rent semantiska betydelse, är ett ämne som för många betraktats med stor skepsis. Många teologer såg själva i början av 1970-talet mystik erfarenhet som ett uttryck för ”överspänd religiositet” och många av de som påstod sig ha haft religiösa eller mystiska upplevelser och erfarenheter hänvisades till psykologer och psykiatriker där erfarenheter som de upplevande ansett sig ha och som kanske uppfattats som de viktigaste upplevelser de någonsin ha haft, reducerades till hjärnspöken som skulle regleras och botas med hjälp av medicin och terapi.

Om man betraktar mystik erfarenhet ur ett psykoanalytiskt perspektiv hör den i sin tur samman med Freud som beskrev mystikernas enhetsupplevelse som en *regression* till den

narcissistiska föreningen mellan modern och spädbarnet (Geels, 2000, s. 19 f). Idag ges andra tolkningar, men fortfarande finns många som reducerar intensiv religiös erfarenhet till enbart psykologiska och biologiska fenomen även om teologerna själva som regel inte längre hör dit (Geels, 2000, s. 9).

Själva studiet av mystik eller intensiv religiös erfarenhet har varit ett centralt tema under hela utvecklingen av religionspsykologin. Utifrån omvälvande omvändelser, starka ljus-, syn- och hörselintryck, ofta i kombination, har forskare sedan från olika utgångspunkter försökt att utesluta dem från eller integrera dem med den egna religiösa traditionen. Medan vissa forskare har försökt att typologisera de intensiva religiösa upplevelserna (möjligen för att försvara den egna traditionen) har andra velat reducera dem till just biologiska eller psykologiska fenomen. Som redan nämnt ansåg djuppsykologiska forskare och tänkare som Freud att den mystiska erfarenheten var en tillbakagång till den symbiotiska föreningen mellan mor och spädbarn medan andra har ägnat sig åt mer experimentella studier och funderat på om de inte låg någon sanningshalt i lord Byrons påstående om att ”ruset är livets höjdpunkt” och huruvida droginducerade upplevelser gett upphov till religiös och/eller mystik erfarenhet. Fyra tydliga inriktningar i forskningen går här att urskilja: de *experimentella* studierna, de *biologiska* synpunkterna på mystik erfarenhet, försök till *kategoriseringen* av olika typer av dessa erfarenheter samt de *djuppsykologiska* aspekterna (Geels, 2000, s. 13 f).

Utifrån presentationen av några linjer i forskningsdebatten går att utläsa hur psykologerna visar en rad olika hållningar gällande mystik erfarenhet. Vissa av forskarna har valt en förklaringsmodell som är uttömmande och där ingenting finns därutöver, ett förhållningssätt som också många biologer har. Följden av det omfattar tron på att allt bara finns i hjärnan och intensiv religiös erfarenhet avfärdas till patologin, en reduktionistisk tolkning som Geels (2000) menar är totalt oacceptabel då forskarna inte bara utgår ifrån ett ställningstagande om den absoluta verkligheten men heller inte gör rättvisa för själva objektet för deras studier – mystikerna själva. Vidare menar Geels att även om den ontologiska reduktionismen avvisas så hör det samtidigt till forskarens villkor att man måste reducera till ett bestämt perspektiv, en tolkningsmodell som tills vidare måste bedömas som rimlig, ett uttryck som kallas för metodisk reduktionism. Geels benämner detta sätt att förstå mystiska erfarenheter för *perspektivism* och menar att man helt enkelt väljer ”ett sätt att se” utan att för den skull hävda att det är den enda och endast klagörande perspektivet. Slutledningsvis menar han också att mystiken i sig är ett alldeles för sammansatt fenomen för att kunna fångas av ett eller flera

perspektiv då mystikerna själva kämpar både *med* och *mot* språket, något som han också menar kan sägas om forskarna själva som både kämpar *med* sina modeller samtidigt som de är förvissade om att mystiken i sig *undflyr* alla bestämmningar (Geels, 2000, s. 30 f).

7. Mentala bilder och deras uppkomst

Som tidigare redogjorts för i fråga om religiös och/eller mystik erfarenhet samt odlandet av detsamma finns en mängd situationer som kan befrämja uppkomsten av mentala bilder, det vill säga de bilder och/eller bildliga upplevelser som en människa kan se i sitt inre. Utifrån ett psykologiskt perspektiv finns en allmän synpunkt att uppkomsten (eller frånvaron) av mentala bilder relateras till vilken grad vi är omgivningsinriktade, det vill säga i vilken utsträckning vi utforskar, bearbetar och reagerar på yttre stimuli. Både ett minskat liksom ett ökat stimuliflöde kan leda till uppkomsten av mentala bilder även om just det ökade stimuliflödet är specifikt och rör sig om en ständig upprepning av ett ord och då ofta med religiös innebörd. Utifrån detta dras slutsatsen att både sensorisk under- och överstimulering ligger väldigt nära varandra. En överstimulering av exempelvis hörselsinnet sker ju på bekostnad av stimulering av de övriga sinnen. I fråga om understimulering finns det många studier som visar att mentala bilder, ända upp till hallucinations klarhet, produceras i experimentella situationer. Sådana experiment gjordes bland annat i början av 1950-talet vid McGill-universitetet i Montreal, Kanada där försökspersoner placerades i ljud- och ljusisolerade utrymmen, så kallade "isolation tanks", där de utsattes för ett monotont stimulus av den typ som exempelvis en köksfläkt producerar. Bildaktiveringen för försökspersonerna ökade markant och flera kände sig tvungna att avbryta experimentet på grund av störande hallucinationer (Geels, Wikström, 2006, s. 201 f).

Religiösa visioner brukar ofta uppkomma under tillstånd av emotionell stress (mer om det senare) och på samma sätt är det med symboliska representationer eller imaginära bilder. Samtidigt som de uppkommer under sådana omständigheter leder dock bildaktiveringen till en lindring av stressen. Ett exempel på det är ett avsnitt ur Goethes självbiografiska arbete där han beskriver en vision i samband med ett förhållandes uppbrott. När Goethe åker bort från orten Sesehem "ser" han sig själv komma från motsatt håll och klädd i kläder han aldrig bar. När han lyckas "skaka av sig" synen försvinner figuren men synen ger honom emellertid en

viss tröst i avskedets ögonblick, något som kan illustrera Goethes blandade känslor inför uppbrottet. I fantasin kunde Goethe ge utlopp för en emotionell önskan av motsatt karaktär vilket gav honom en känsla av ro. Slutsatsen av detta och många andra liknande fall, t ex gällande människor i livshotande situationer är den att ”människor under extrem emotionell stress kan erhålla mycket klara och väldigt noggranna upplevelser i fantasin” (Geels, Wikström, 2006, s. 205). Dessa upplevelser kallas i sin tur för *autosymboliska representationer* av inre konflikter och kännetecknas av ett fritt flöde av associativa tankar. Denna dynamik motsvaras vidare allmänt av psykoanalysens primärprocess, det vill säga det för- och omedvetnas ”språk” (Geels, Wikström, 2006, s. 205). Denna primärprocess och dess aktivitet är något som Silvano Arieti, en känd amerikansk psykiater, studerat mycket noggrant. Arieti har skrivit mycket uppmärksammade arbeten om såväl schizofreni som kreativitet och har som intresse att finna gemensamma nämnare för den schizofrena patientens kognition och den skapande människan. Utan att gå in allt för djupt på detta skiljer Arieti mellan tre olika kognitiva processer: primärprocessen, sekundärprocessen samt *tertiärprocessen*, en term som han föreslår skall täcka den ”magiska syntesen” av primär- och sekundärprocessen och bli till en språngbräda för kreativiteten. I denna ”magiska” syntes skall således det nya och oväntade, det önskade framträda. I fråga om schizofreni och den kreativa människan menar han att skillnaden mellan de båda är att den förstnämnda använder konkret representation som ett psykologiskt försvar medan den senare använder den för estetiska eller vetenskapliga ändamål utan att för den skull förlora kontakten med det abstrakta planet. Arieti behandlar även icke-schizofrena hallucinationer, som de förekommer i tillstånd av panik och vid organiska rubbningar i det centrala nervsystemet, till exempel delirium tremens. Till detta räknar Arieti även de religiösa ”hallucinationerna” eller visionerna. Är då de människor som i helgonbiografer, religiösa skrifter och rapporter om gudomlig erfarenhet schizofrena frågar Arieti men ger ett bestämt nej till svar. Men hur kan man då skilja mystikerns hallucinationer från dem som förekommer hos schizofrena patienter? Arietis svar på detta sammanfattas i fyra punkter: För det första är religiösa ”hallucinationer” övervägande visuella där de auditiva inslagen spelar en underordnad roll. För det andra involverar de till sitt innehåll ofta gamla människor vilka han ser som substitut för föräldrar, föräldrar som vägleder personen som de i sin tur visar sig för. För det tredje är innehållet i dessa visioner på ett uppenbart sätt till glädje för individen som erfar dem och som till slut leder till en markerad höjning av individens självuppskattning och därmed en känsla av att vara betydelsefull, en utvald, som i sin tur fått speciella insikter och en viktig mission att fylla. Men, frågar sig Arieti samtidigt, om människor med mystiska erfarenheter inte är psykotiska, vad kan man då säga om dem? Han

förkastar Freuds syn på religion men tar däremot inte avstånd ifrån den senare delen av psykoanalysen och då särskilt studiet av människans skapande förmåga. Arieti ser likartade psykologiska processer bakom konstnärligt skapande och religiösa upplevelser där den gemensamma nämnaren återigen är primärprocessen. Det som tillkommer för mystikern är dock den dimension som han kallar för "ett tillstånd av övertro", det vill säga en referensram som individen håller för sann. Utifrån denna tro på Gud kan mystikern sedan konkretisera behovet av att utträta en mission i Guds tjänst och upplever på så vis att Gud vänder sig till honom eller henne i en vision eller audition (Geels, Wikström, 2006 f). Ett intressant exempel på en religiös upplevelse som illustrerar Arietis syn på de religiösa "hallucinationernas" psykologiska struktur står att finna hos den romerska kejsaren Konstantin, den historiskt sett förste kejsaren att omvändas till kristendomen. Då Konstantin, enligt historikern Eusebis, förberedde en kamp mot rivalen Maxentius fick han dagen före striden (år 312) en vision av ett flammande kors samtidigt som han "hörde" dessa ord: "I detta tecken skall du segra", något som han tolkade som en gudomlig uppmaning om att bli kristen. Ur en psykologisk analys av detta historiska exempel kan dock nämnas att Konstantins mor var kristen och att Konstantin själv vidare var medveten om att det i motståndaren Maxentius armé fanns många kristna. Att själv konvertera till kristendomen skulle således vara en taktisk fördel eftersom motståndarna möjligen skulle vara mindre benägna att slåss mot en (liksom dem) kristen motståndare; några predisponerande faktorer på sekundärprocessnivå. Till detta kommer dock Konstantins möjliga oförmåga att inte riktigt våga bli kristen i en hednisk omgivning vilket i sin tur leder till en bortträngning av beslutet; något som det brinnande korset, symbolen för omvändelsen till kristendomen, tillsammans med det auditiva budskapet enligt Arieti är en perceptualisering av detta bortträngda behov. Liksom Gamla Testamentets profeter tolkade dock Konstantin upplevelsen som ett budskap från Gud vilket betyder att sekundärprocessen är i harmoni med primärprocessen. Den religiösa "hallucinationen" innebär lösningen på den konfliktfyllda situationen och är, till skillnad från schizofrena hallucinationer, i likhet med världens stora myter och drömmar, något som medför en djup insikt men som också har ett stort praktiskt värde (Geels, Wikström, 2006, s. 209).

8. En genväg till Gud? – om religiös erfarenhet och upplevelse genom rus

Precis som med odlad mystik och uppkomsten av förväntade visioner finns det de som menar att rus kan vara en genväg till Gud och gudomliga upplevelser och visioner. Själva utgångspunkten för denna inriktning är William James som i sina *The Varieties Of Religious Experience* (1902) redovisade sina slutsatser kring ett studium som han sysselsatt sig med i decennier. Det rör sig således om sambandet mellan religiös erfarenhet och den tidens mest vanliga och omtalade droger: lustgas, eter, kloroform och meskalin. James testade själv flertalet av dessa droger och de samlade intrycken och erfarenheterna ledde för honom till en slutsats att den droginducerade religiösa erfarenheten hör samman med en insikt som tillskrivs en ”översinnlig betydelse”. Även om James var en pionjär för denna inriktning var det dock bara en försmak om vad som komma skulle. På 1950-talet startade en seriös drogforskning på nytt i en omfattning som de flesta tidigare bara kunnat drömma om och den främsta anledningen till detta förnyade intresse var upptäckten av den syntetiskt framställda drogen LSD, en drog som i stor skala omfattades av vetenskaplig diskussion. Samtidigt publicerade författaren Aldous Huxley, kanske mest känd för sin banbrytande bok *Du sköna nya värld* (1932), en provocerande bok som heter *The Doors of Perception* och som handlar om dennes egna experiment med meskalin. Under denna påverkan tittade Huxley på en blomstervas och tyckte sig se ”vad Adam hade sett den morgon han skapades – ögonblick efter ögonblick den nakna existensens mirakel” (Geels, 2000, s. 21). Huxley menade att det rörde sig om ”kontemplationens höjdpunkt” och nyttjar det av Baudelaire myntade uttrycket ”det konstgjorda paradiset” som en lämplig beteckning för det. Vidare menade Huxley att alla människor med hjälp av meskalinet, religionens kemiska surrogat, kunde förverkliga den urgamla drömmen om självtranscendens istället för att ägna sig åt arbetsam och långvarig askes. För den moderna, upplysta människan fanns nu således en möjlighet att svälja ett piller och därmed nå en genväg till Gud. Huxleys budskap väckte dock våldsamma reaktioner där man menade att meskalinruset inte hade någonting att göra med gudsskådandet. Förutom det teologiska problemet skapade även meskalinet ett socialt problem vars slutsats gick hand i hand med den av Baudelaire sen långt tidigare fastslagna slutsatsen: hur i hela världen skall man sköta ett samhälle som består av extatiker? (Geels, 2000, s. 21 f).

Att naturfolk och vissa moderna förgreningar av new age-influerade religiösa rörelser använt och använder psykedeliska droger i religiösa ceremonier är dock ingen hemlighet men det har aldrig blivit något större genomslag av varken James eller sedermera Huxleys visioner och tankar om en kemisk genväg till Gud.

9. Religiös erfarenhet ur ett biologiskt perspektiv

Decennier före tidigare nämnda Nathan Söderbloms typologiseringsförsök pågick en forskning som sökte biologiska rötter till den intensiva religiösa erfarenheten. Redan 1882 såg Stanley Hall ett samband mellan omvändelseupplevelser och fysiologiska förändringar under puberteten, en biologisk reduktionism som tjugotalet år senare kritiseras av William James, som i sin berömda *The Varieties of Religious Experience* (1902) betraktar den som ett uttryck för enfaldigt tänkande. Paulus avfärdas med diagnosen av att vara epileptiker, Franciscus av Assisi led av ärftlig degeneration, Teresa av Avila var hysteriker och så vidare. Geels (2000) frågar sig om man verkligen skall avfärda de stora helgonen på grundval av sådana möjliga sjukdomstillstånd och menar att även om religionens virtuoser led av vissa störningar så kan man inte dra slutsatsen att deras verk för den skull saknar värde! Man säger ju exempelvis inte att konstverk av konstnärer som Carl Fredrik Hall eller Ernest Josefssons inte har något värde även om de under perioder led av psykisk sjukdom. Likväl tycks många ha en sådan syn på förklaringsmodellen av religiös erfarenhet.

En av representanterna för det biologiska perspektivet representerades av George Coe som i ett arbete från 1916 ägnar såg åt just den mystiska erfarenheten i skilda tider och kulturer och dennes slutsats är att det tycks finnas ett tydligt samband mellan just dessa erfarenheter och hysteri, epilepsi och "bedräglig galenskap". Den som dock kanske främst förknippas med detta biologiska synsätt är James Leuba, en av Stanley Halls mest berömda lärjungar. I hans *The Psychology of Religious Mysticism* (1925), ett arbete om den religiösa mystikens psykologi, diskuterar han droginducerade upplevelser, yogasystem och kristna mystikers erfarenheter. Till sina förklaringsmodeller använder han sig av samtidens då vanligaste psykiatriska etiketter: hysteri, epilepsi och neurasteni. För Leuba var det vidare uppenbart att det fanns ett klart samband mellan exempelvis mystik och erotik.

Detta biologiska perspektiv är emellertid levande och frodandes än idag och det finns en rad studier som pekar på sambandet mellan religiös erfarenhet och temporallobsepilepsi, en del av hjärnan som också intresserade den kanadensiske forskaren Michael Persinger som menade att tillfällig elektrisk stimulering av temporalloberna ger upphov till religiös och mystik i erfarenhet. Ur denna slutsats lyder således: Gud finns – i temporalloberna. Persinger har i sin tur också sina språkrör i Sverige där den svenske molekylärbiologen Dan Larhammar kanske är den mest ivriga. Som ordförande i föreningen "Vetenskap och folkbildning" tycks han ha sett det som sin uppgift att angripa allt sådant som avviker från stabil vetenskaplig kunskap

och menar att religiösa uppenbarelser av exempelvis visionär typ numera relativt enkelt kan medicineras bort; en tanke och slutsats som Geels (2000) frågar sig drivkraften bakom, att ”konstruera och krampaktigt hålla fast vid ett fullständigt begripligt universum, där kvarvarande gåtor successivt avslöjas av naturvetenskapens tjänare” och vidare menar att ”om det överhuvudtaget finns något mysterium i deras värld väntar det bara på att avslöjas” (Geels, 2000, s. 17 f).

9.1 Religiös erfarenhet och visioner - en sjukdom och hallucination?

Som tidigare nämnt präglades (och präglas) mångas hållning till mystiken av skepsis, inte minst teologerna själva under 1970-talet som också sällade sig i skaran av uppfattningen om mystik erfarenhet som ett uttryck för överspänd religiositet. Av de som påstått sig se eller höra Gud eller Jesus eller andra gudomliga gestalter var svaret på deras påstådda upplevelser hjärnspöken som i sin tur skulle förklaras och behandlas på psykologiskt eller psykiatrisk väg. Även om detta förändrats en aning sedan dess finns det fortfarande personer som håller fast vid denna uppfattning även om det likväl finns studier som visar att stora grupper, ända upp till trettiofem procent av en population, någon gång har haft en avgörande religiös upplevelse och hur denna upplevelse varit välgörande för dem. Ur detta kan man således utläsa hur mystik erfarenhet inte längre är begränsad till religionens virtuoser utan faktiskt rapporteras av gemene man precis som det faktum att kreativitet inte enbart är förbehållet en Newton, Einstein eller Poincaré (Geels, 2000, s. 9 f). Två forskare som ägnat sig åt studier av religiös erfarenhet och som båda kommit till slutsatsen att upplevelser av denna typ inte är förbehållet särskilda ”utvalda” utan kan drabba vem som helst är redan nämnde Anton Geels men också teologidocenten Gunnar Hillerdal som båda två har gjort stora studier där de låtit människor med religiös erfarenhet komma till tals. I fråga om religiös erfarenhet som en hallucination fastslår Hillerdal (1988) omgående hur ”En vision [...] t ex av Kristus eller en ängel – är något helt annat än en hallucination. Hallucinerar gör den som är allvarligt sjuk eller tillfälligt förgiftad t ex av alkohol. Visioner har emellertid friska människor, låt vara kanske att de är pressade av yttre omständigheter och visar sig vara i personlig kris” (Hillerdal, 1988, s. 181 f). Hillerdal fortsätter sedan med att konstatera hur den som förtär för mycket alkohol kan se och höra de underligaste saker och om någon blir förgiftad på motsvarande sätt kan uppleva de märkligaste ting men konstaterar likväl hur man ”för sådana ”överslag” där storhjärnan

projicerar företeelser utanför oss använder vi begreppet hallucination. Visioner och auditioner är av annat slag” (Hillerdal, 1988, s. 166 f).

En pionjär i Sverige inom religionspsykologisk forskning, Hjalmar Sundén, skriver i sin bok *Människan och religionen* (1970) hur ”visioner får man inte av hysteri utan genom intensiv övning av andaktens liv. Så förhåller det sig även med auditionerna, som stundom antar karaktären av klar och distinkt befallning” (Hillerdal, 1988, s. 166 f). Även om Sundéns resonemang kanske inte täcker hela verkligheten är i alla fall värdet av resonemanget uppenbart liksom poängen och slutsatsen tydlig: det är inte sjuka människor som på grund av en storhjärna i olag så att säga producerar syner och hör röster (Hillerdal, 1988).

10. Religiösa uppenbarelser i dagens Sverige

Som tidigare nämnt har både Antoon Geels och Gunnar Hillerdal gjort undersökningar och samlat dokument om människor i dagens Sverige som på ett eller annat sätt haft intensiva religiösa upplevelser och på så vis låtit dessa människor komma till tals. Tillvägagångssättet för de båda var av snarlik karaktär då de båda annonserat i media efter människor som haft gudomliga upplevelser och erfarenheter. I fråga om religiös erfarenhet och upplevelser som ett möjligt sjukdomstillstånd eller reducerat till som enbart ”hallucinationer” slår Geels i sina redogörelser inledningsvis fast hur detta enligt hans mening är totalt fel. Samtidigt förstår han och erkänner det faktum att det för de flesta västerlänningar existerar ett oerhört gap mellan den religiösa och den profana världen och hur det därför kan komma sig att upplevelser av denna karaktär ofta tenderar att uppfattas som just ”överspänd religiositet” eller någon typ av sjukdom som kräver behandling. Rörande uppfattningen att dessa religiösa uppenbarelser är något förbehållet en ”utvald” skara få människor är också något som Geels slår fast att så inte är fallet. De människor som i hans undersökningar kommer till tals är helt vanliga människor med arbeten och familj, ur alla samhällskikt och med vanliga, välanpassade liv. Däremot, och till följd av sina visionära erfarenheter av en gudomlig dimension i tillvaron, ”tangerar de många gånger gränserna för vår definition av verkligheten” (Geels, 1990, s. 9).

Samtidigt är Geels medveten om detta och konstaterar nyktert hur verkligheten förvisso är relativ och bunden till både den tid och den kultur som man lever i. Politiska uppfattningar, religioner, vetenskapliga modeller är alla faktorer som påverkar verklighetsuppfattningen och

när någon konfronteras med en annan verklighet talar man om en kulturkrock eller rent av chock. Sådana krockar eller chocker kan i sin tur dämpas på olika sätt beroende på vad de handlar om men Geels frågar sig likväl varför det är så viktigt. Ett svar är att verklighetsuppfattningen skall hjälpa oss människor att skapa ”ordning” i tillvaron. Till detta kan nämnas det som brukar uppfattas som en s.k. ”nomisk” funktion där *nomos* betyder ”lag” och i detta fall kan ses som ordning i motsats till kaos. Sett till den funktionen är en begriplig värld en värld som går att kontrollera och som därför (i bästa fall) kan upplevas som meningsfull och där människor har sin givna plats. Samtidigt, menar Geels, kan det som betraktas som ”ordning” i ett samhälle vara ”kaos” i ett annat. Det som i ett givet sammanhang eller land skulle accepteras och betraktas som normalt kan likaväl i ett annat uppfattas som rena galenskapen. Ett bra exempel är just religiös erfarenhet eller visioner av gudomliga uppenbarelser som i de flesta fall uppfattas som onormalt av svenska folket kan anses vara fullt normalt hos exempelvis Nordamerikas indianer. Att *inte* har visioner av andemakterna är exempelvis ett onormalt tillstånd för (tidigare nämnda) shoshonindianerna i Klippiga bergen och där det finns en rad övningar och tillvägagångssätt för att just underlätta uppkomsten av dessa visioner och för att eliminera möjligheten för dessa individer att inte vara just ”onormala”.

Själva avsikten med Geels studier och arbete är för honom att rikta uppmärksamheten på det (ofta förbisedda) faktum att tolkningen av verkligheten är just relativ och beroende av samtida sociokulturella förhållanden och därav också är så bräcklig. Om människan således utifrån sitt behov av mening tenderar att betrakta sin beskrivning av verkligheten och tillvaron som den enda korrekta bilden sker det i sin tur på bekostnad av öppenheten, nyfikenheten och toleransen mot det som strider mot en redan fastställd ordning. I fråga om visionernas värld tillhör den förvisso kanske inte gemene man men är å andra sidan ur visionärernas synvinkel *verkligare* än den vardagsfär de delar med oss andra eftersom den i sin tur handlar om erfarenheter som på ett sätt förändrat deras liv (Geels, 1991, s. 9 f). Hillerdal är i sin tur inne på samma linje där han inledningsvis fastslår hur ”det finns rader av dokument som bestyrker att människor upplevt att gränserna för vanlig erfarenhet överskridits” (Hillerdal, 1988, s. 158 f). Tar man enligt honom inte dessa dokument på allvar använder man rena skamgreppet då det vore övermaga att döma ut alla sagesmännens vittnesbörd som en serie av hallucinationer eller liknande. Enligt Hillerdal är erfarenheterna som berättas tillräckligt många och så klart och redligt återgivna att vi *måste* ta dem på allvar. Gör man således så kan vår frågvishet visa sig fruktbar och vi människor kan fundera över vad som faktiskt sker och vilka förutsättningar vi har här på jorden för att kunna ta emot meddelanden eller uppenbarelser från vad vi

uppfattar som en högre värld. Och liksom Geels slår han fast hur det faktiskt ”finns människor, uppenbarligen kloka och sansade, som själv med häpnad och tacksamhet funnit att de varit med om upplevelser som går utöver vardagens möjliga erfarenheter” (Hillerdal, 1988, s. 158).

För att börja med Hillerdal har han utifrån sitt material och sina undersökningar mött mängder av berättelser från människor som inte haft ett andaktsliv av regelbunden art och i vissa fall ingen alls. Av påfallande många skildringar rörande visioner framgår dock att uppgiftslämnarna många gånger genomgått en personlig kris av något slag och upplever visionen eller rösten som de hör som ett gudomligt ingripande i en svår situation (Hillerdal, 1988, s. 166 f). Detta är också ett faktum som Geels uppmärksammar, att det finns en gemensam nämnare för de flesta av visionärerna och att denna gemensamma nämnare är ett liv i obalans eller ett liv i svår kris, också ett faktum som tydligt träder fram i det första brev som Hillerdal får efter att ha annonserat om människor som upplevt religiösa erfarenheter och visioner:

Att få se Jesus. En härlig upplevelse. Men man måste kanske ner för att få se honom. I tomheten vid min mors död tyckte jag mig inte kunna leva. Bön, intensiv bön, öppnar portar. En klar röst sade: ”Var vid gott mod, min dotter, dina synder förlåtas dig.” Ett ljus drog mina ögon mot trädgården. Där stod Jesus i vit klädnad. En slinga av skyar rörde sig över hans huvud och fortsatte sakta under den fotsida klädnaden. Den bildade liksom en port. Det var mycket vackert (Hillerdal, 1988, s. 11)

Geels menar att krisen kan betraktas som den motivationella utgångspunkten i den process som utmynnar i en religiös vision och hur de mest frekventa motiven i berättelserna är behov av kärlek, ofta en kompensation för en saknad moders- eller faderskärlek, behov av mening, bekräftelse eller tröst i en svår livssituation. På detta vis skapar visionen i sin tur ordning i ett psykologiskt system i kaos vilket enligt honom kan röra sig om en psykologisk motsvarighet till de fysiologiska processerna i kroppen av den typ att kroppstemperaturen exempelvis regleras genom svettning när kroppen är för varm eller frosskakningar när den är för kall. I Geels betraktelse försöker således det psykologiska systemet på liknande sätt att uppnå jämvikt eller homeostas och där de religiösa gestalter som uppenbarar sig är en symbolisk representation för ordning (Geels, Wikström, 2006, s. 223).

Att en sådan psykologisk tolkning av en religiös upplevelse kan ses som en ”bortförklaring” och således är reduktionistisk är också något som Geels medger men poängterar samtidigt att det handlar om att analysera religiös erfarenhet utifrån ”ett sätt att se” utan att det för den

skulle innebära att religiös erfarenhet inte är någonting annat än enbart en psykologisk process. Det innebär istället att religiös erfarenhet tolkas i ljuset av *ett* tänkbart perspektiv bland otaliga andra. I fråga om sanningsanspråk på Gud eller de religiösa visioner som behandlas och huruvida dessa är verkliga kan enligt Geels endast besvaras utifrån materialet: de är verkliga i den meningen att informanterna själva uppfattar de som verkliga (Geels, 1991, s. 18f).

Det kanske färgstarkaste och tydligaste exemplet ur Geels undersökning om religiösa visioner i dagens Sverige handlar om en människa vars liv förändras radikalt efter en intensiv religiös upplevelse. Uppgiftslämnaren nämns vid namn och har utöver redogörelsen i Geels undersökning själv skrivit en bok om upplevelsen som heter *Oslo-tigern*. Denna redogörelse skiljer sig från många av de andra i Geels undersökning varför den också får relativt stor plats och i det närmaste redogörs för i sin helhet. Mannen i fråga heter Reidar Amundsen och var en notorisk fängelsekund och missbrukare som kom från en familj med likgiltig syn på kristendomen. Reidar var ett ensamt barn som tidigt i livet (endast 14 år gammal) dömdes till döden efter att han och några andra ungdomar tänt eld på ett stycke hö som nazisterna i samband med tyskarnas ockupation av Norge hade beslagtagit av illojala bönder som inte anammade tyskarnas budskap. Efter fem månader i väntan på att bli avrättad benådades han och blev satt i straffarbete under 5 år. När befrielsen tillslut trädde rum befann han sig dock 160 km hemifrån och stal därför en cykel för att cykla hemåt. Han togs av polisen ytterligare en gång och fick utöver ett års fängelse även tio års förlust av de medborgerliga rättigheterna. I fängelset träffade Reidar i sin tur en kassaskåpsprängare som introducerade Reidar i ”yrket” och i och med det blev han också missbrukare av narkotika. Under lång tid åkte han in och ut ur fängelser och kände hur ”Hatet och hämndbegäret brände i mig som eld. Vad jag ville se, det var blod. Men innerst inne längtade jag efter frid. Många gånger tänkte jag på att det måste finnas ett bättre liv att leva” (Geels, 1991, s. 33 f). När han satt i fängelse i Göteborg besöktes anstalten julafton 1965 av en kristen ungdomsgrupp som sjöng och spelade för fångarna och Reidar bad att få tala med en av ungdomarna som läste i bibeln om syndaren som fick en chans att börja om på nytt. Även om just det inte ledde till hans kristnande satte det i alla fall ett frö i honom. Dock fortsatte eländet och Reidar började sedermera injicera narkotika och sjönk längre och längre ner i träsket även om han självklart önskade att lägga av med sitt gamla liv. Efter att ha besökt en läkare specialiserad på narkotikamissbruk fick han emellertid veta att han hade högst en månad kvar att leva varpå han bestämde sig för att göra slut på livet i och med en överdos. När han injicerat det han tänkt vara nådastöten svartnade

det för ögonen och han har inget minne av vad som hände sedan men när han väl vaknade till medvetande stod han på en bärvajer på Älvsborgsbron, ca 50 meter ovanför vattenytan. Nedanför stod poliser och hundratals människor som spärrat av området och stod och tittade på honom och samtidigt försökte tala honom till sans. Det var i denna desperata situation som Reidar fick sin religiösa vision:

Jag lyfte min fot ut över tomheten. Men då var det plötsligt som om någonting hade hållit mig tillbaka, och jag lyckades aldrig ta steget fullt ut. [...] Framför mig bildades konturerna av ett ansikte. Var det hallucinationerna igen? Men bilden tecknade sig klarare. Jag såg inga ansiktsdrag, men jag såg att huvudet bar en krona av törne och att håret var lockigt och guldkimrande. Det liksom strålade ljus från det, och jag såg hur två händer med sår i handflatorna sträcktes mot mig. Och jag hörde en röst, så mjuk och faderligt kärleksfull, att jag aldrig hade hört någonting liknande förut.

”Reidar, Reidar, fick jag höra. Nu har du försökt allt här i livet. Du har förlorat allt. Ingenting mer finns kvar. Det enda du ser fram emot är att ta ditt liv. Om du gör det, går du evigt förlorad och det kommer inte finnas något minne kvar av dig. Men du har glömt att räkna med mig. Lägg resterna av ditt liv i mina händer, så skall jag hela och frälsa dig. Jag dog för dig. Din synd är sonad. Frukta inte utan gå till Gilead. Där sk du finna en man med namnet Torsten. Han skall vara beviset för att jag har tagit hand om ditt liv. Frukta inte, du är i mina händer. Jag skall sända människor i din väg, som ska vara dig till stöd, för jag vill göra dig till ett redskap för mig (Geels, 1991, s. 35 f).

Slutligen kan sägas att Reidar hittade till den, av Jesus, angivna Gileadförsamlingen och ordnade sedermera upp sitt liv, gifte sig, fick två barn och återvände återigen till fängelserna, men inte längre som fånge utan som fängelsemissionär.

Ett annat exempel på en oväntad vision är den från den tidigare ekonomijournalisten Elisabeth Sandlund som från att ha förefallit sig vara fullständigt ointresserad av livsåskådningsfrågor i allmänhet och kristen tro i synnerhet en dag – på sin dotters konfirmation, plötsligt drabbas av Gud. Hennes historia är dock inte med i vare sig Geels eller Hillerdals undersökning utan har istället redogjorts för i hennes egen bok *Drabbad av det oväntade* från 2004. Som tidigare nämnda typ av religiös erfarenhet utifrån Swinburnes olika distinktioner av religiös erfarenhet handlar där här inte om en tydlig vision utan istället religiös erfarenhet som en känsla eller förnimmelse. Denna händelse äger som nämnt rum när hennes yngsta dotter konfirmeras och tar nattvarden innan de anhöriga till konfirmanderna äger rum och redogörs för på följande vis:

Det var en maning som hörsammades av många, ja för mig framstod det som att nästan alla utom någon i vår familj reste sig. Jag insåg hur ledsn min dotter skulle bli. Tanken att Ulrika skulle behöva bli

besviken på sin stora dag var outhärdlig för mig. Föga anade jag vilken överraskning Gud hade i beredskap för mig, med vilken total precision han skulle slå till, vid det enda tillfälle i mitt vuxna liv när mitt hjärta var tillräckligt uppmjukat för att jag skulle kunna ta till mig det han hade att säga (Sandlund, 2005, s. 37).

Det är bara litet bröd och litet vin. Och ”jag gör det för Ulrikas skull”. Gång på gång upprepade jag dessa fraser för mig själv, den där julisöndagen 1999 när jag till min egen stora förvåning fann mig själv i kön av nattvardsgäster vid min yngsta dotters konfirmation i det lilla träkapellet i Stockholms södra skärgård. Konstigt och fel kändes det, nästan på dagen 32 år efter min egen konfirmation och min första och dittills enda kommunion. Ett helt vuxenliv hade därefter förflutit utan att jag någonsin hade tänkt tanken att jag en gång till i livet skulle gå fram i en kyrka och ta emot nattvarden. Den 16-åring som den gången var jag trodde inte på Gud och såg nattvarden som ett meningslöst hokusfokus, en främmande rit som jag genomförde under protest för att konventionen skulle ha sin gång. Den 48-åring som jag förvandlats till hade i princip samma inställning även om drivkraften denna gång var en annan, att inte göra min utvecklingsstörda dotter besviken och ledsen. Hade jag vetat att mitt liv inom några minuter stod i begrepp att förvandlas, oåterkalleligt och i grunden, skulle jag ha lagt benen på ryggen och försvunnit ut i sommargrönskan eller, åtminstone, lugnt och stilla vänt om och satt mig i bänken igen. Men om detta anade jag intet. [...] Ulrika och hennes kamrater – tolv utvecklingsstörda och lika många normalstörda, dvs helt vanliga, tonåringar – vred sig som korkskruvar för att kolla in sina anhöriga. Hur malplacerad jag än kände mig fick jag en omedelbar belöning i hennes glada viftningar när hon fick syn på mig. I ryggen kände jag min mans och min äldsta dotters kritiska blickar. ”Aldrig i livet” hade hennes raka besked varit när jag med en diskret armbåga i vecka livet försökt få henne, som själv konfirmerats bara några år tidigare, att offra sig för att göra lillasyster glad när nu så många, ja, som det tycktes mig, i stort sett alla, av de andra konfirmandernas anhöriga var på väg framåt i kapellet. ”Vad tar du dig till?” hade min man väst när jag reste mig och på min förklaring, att det var för Ulrikas skull, bestämt sagt ifrån att ”det finns gränser”. Äntligen blev det min tur. Och då tog det brutna brödet slut. Prästen var tvungen att gå till altaret och fylla på från förrådet av osyrade brödkakor som konfirmanderna själva bakat. Det blev en paus på kanske 15-20 sekunder. Det var tillräckligt, alldeles tillräckligt för den tajningens oöverträffade mästare som Gud är. Jag hörde ingen röst, såg ingen eldskrift på kapellets träväggar, vilket onekligen hade varit intressant. Men jag fylldes av en total visshet bortom alla gränser, en visshet med glasklar innebörd, omöjlig att misstolka: ”Detta är inte för Ulrikas skull, det här är för din skull”. Vettskrämd och förvirrad tog jag emot brödet, ”för dig utgivet”, och vinet, ”för dig utgjutet”, och gick och satte mig igen. ”Det där var väl onödigt”, tyckte min man. ”Kanske det. Men nu är det gjort och du såg väl hur glad Ulrika blev”, minns jag att jag svarade. Händelserna denna söndagsförmiddag i det lilla kapellet var preludiet till mitt nya liv. Bekännande kristen blev jag inte där och då – det skulle komma att dröja ytterligare några veckor, de utan motstycke svartaste och jobbigaste i mitt liv (Sandlund, 2005, s. 25 f).

När jag återkom efter att ha tagit emot brödet och vinet var jag omskakad och rädd. Min första och enda tanke var att slå bort det som inträffat, att inte reflektera mer på saken, trots att den visshet jag erfarit var långt starkare än den intensivaste känsla – brödet och vinet var inte bara bröd och vin. Det var Kristi

kropp och blod utgjutet för min skull. Att avvisa det jag varit med om gick rätt hyfsat några timmar. [...] Det blev värre när natten kom. [...] Och scenen från kapellet spelades upp för min inre syn gång på gång. Min första försvarslinje var att förneka att något särskilt hade inträffat. Gud existerade inte, alltså kunde han inte ha talat till mig. Min upplevelse måste bottna i ett anfall av plötslig sentimentalitet, kanske var det en något för tidig femtioårskris, möjligheten rent av starten på klimakteriet. [...] Det attityden gick inte att upprätthålla särskilt länge. Min andra försvarslinje trädde i funktion när jag funderat på vad det skulle innebära om det faktiskt skett något där i kapellet, om det faktiskt var Gud som jag hade mött. Hur skulle jag, med min hektiska tillvaro, ha tid att ta fasta på detta, börja gå i kyrkan, läsa Bibeln, ändra mitt liv? Vad skulle min familj säga, mina släktingar, mina vänner, mina arbetskamrater, mina läsare? Kanske kunde jag bära med mig episoden från kapellet i mitt minne till dess en lägligare tidpunkt infann sig, efter pensioneringen eller så? Nu fanns i varje fall varken tid eller möjligheter att ta fasta på den. Inte heller denna försvarslinje höll stånd. Det blev en första sömnlös natt som följdes av ett antal (Sandlund, 2005, s. 38 f).

Sandlund berättar sedan hur hon letar fram sin konfirmationsbibel, läser slumpvist och utan att ta till sig särskilt mycket. Sedan ber hon innan hon veckor senare, i hemlighet börjar besöka kyrkor runt om i Stockholm:

Under några veckor jagade jag runt i Stockholms kyrkor på den ena vardagsgudstjänsten efter den andra så fort jag kunde smita från jobbet. Jag var mycket mån om att inte gå för över ofta i samma kyrka eftersom jag var rädd för att någon skulle känna igen mig och ta kontakt med mig. Och jag höll mig strikt till Svenska kyrkans helgedomar eftersom jag trodde mig veta att risken att bli uppmärksammas var mindre där än hos andra samfund. Samtidigt längtade jag intensivt efter att komma vidare i mitt sökande, att få hjälp med min ångest, att få svar på mina frågor (Sandlund, 2005, s. 41).

När hon börjat avverka alla kyrkor i Stockholm hittar hon tillslut S:ta Clara mitt i staden dit hon beger sig och blir tillslut träffar en diakonissa som hjälper henne att komma över sin skuld och uppfattning om att behöva Guds förlåtelse för den tid hon inte bekänt honom som sin herre och frälsare. Ångesten rinner av henne som vatten på en gås och hon får befrielse, känner sig lättad, förlöst och utesägligt lycklig.

En liknande upplevelse i fråga om gudomlig erfarenhet som en känsla kommer från Hillerdals undersökning där en läkare svarar på dennes annons om människor med gudomliga erfarenheter. Till redogörelsen i fråga menar uppgiftslämnaren hur han skickar ”en redogörelse för en andlig upplevelse som är av en dimension som egentligen inte är beskrivbar” och innan han går vidare gör en rad påpekande i syfte att undvika missförstånd eller bortförklaringar. Detta är hans egna ord:

Jag vill påpeka att upplevelser som telepati, ut-ur-kroppen-upplevelser, medial överföring m m kan vara naturliga företeelser. På grundval av min tjugoåriga erfarenhet som psykoterapeut vill jag hävda att sådant kan finnas hos minst en fjärdedel av patienterna fastän det förträngdes. Min åsikt är också att uppenbarelser och visioner av sådan art att syn, hörsel etc är engagerade kan hänföras till en särskild grupp. De är så vitt jag förstår lättare att komma åt för religionspsykologen. Den upplevelse jag haft är inte kopplad till sinnena. Det berör själva varat (Hillerdal, 1988, s. 48 f).

Vidare berättar läkaren hur han 1978 var sysselsatt med eget författarskap och befann sig, med egna ord i "ett hyperkänsligt tillstånd". Enligt hans egen uppfattning var han under denna tid fullständigt skyddslös och ett banalt yttrande av hustrun kom att drabba honom hårt, gick rakt in i det omedvetna och nära förintade honom även om det som hustrun sade och vad saken gällde är något som han sedermera glömt. Det viktiga var enligt honom emellertid upplevelsen av att helt sakna skydd och nära förintas. Till detta kan nämnas att referatet av läkarens känslighet har gjorts så utförligt därför att sagesmannen i sin tur finner den egna sinnesstämningen vara bakgrund till hela den, för honom, positiva händelsen:

Jag gick och lade mig. Då kom "kraften" till mig. Oändligt mild. Oändligt stark. Det var en självklar upplevelse. Fullständigt utan liknelse med något annat upplevt. Omöjligt att beskriva i världsliga termer. Det var en kraft av en annan dimension. Det måste vara vad som beskrivs vara Gud. Lugn, vila, ro, styrka oändligt överlägset och alltomfattande men ändå oändligt nära mig. Ett kort oerhört ögonblick (Hillerdal, 1988, s. 48 f).

Till detta gör läkaren i sin redogörelse ännu en kommentar där han påpekar hur han varit i sensibla tillstånd flera gånger och "upplevt gränsöverskridanden i olika former" men hur alla jämförelser med denna haltar. "Aldrig något liknande detta. Sedan dess är jag förändrad i mitt sinne". Så slutar brevet (Hillerdal, 1988, s. 48 f).

I fråga om odlad vision kontra oönskad och spontan vision finns i Geels bok om religiösa visioner i dagens Sverige ett exempel som förvisso inte är del av dennes undersökning då den äger rum både långt före undersökningens tidpunkt och dessutom i en helt annan del av världen, men den är likväl intressant att inkludera då den så tydligt belyser uppkomsten av en vision av både oönskad och spontan karaktär. Denna visionär heter Sandar Singh och var en indisk helig man, en *sadhu*, föd av välbärgade föräldrar i norra Indien. Precis som med exemplet om Reidar fordrar denna redogörelse en viss bakgrundshistoria. Föräldrarna till

Sandar Singh var säker men modern förmedlade i sin tur även ett flertal hinduiska skrifter till sin andligt intresserade son vars ideal att själv bli en *sadhu* var något som förespeglades av modern. Modern i sin tur lär ha haft stor betydelse för den unge Sundars uppväxt och religionsundervisning och när denne gick bort när han endast var fjorton år gammal var det ett stort slag för honom. Vid denna tidpunkt hade dock det andliga sökandet redan påbörjats men som identifierades och eskalerades efter moderns bortgång. Fadern bekymrades dock över sonens fanatiska engagemang som via en protestantisk missionsskola även ledde till ett möte med Bibelns skrifter, ett möte som dock präglades av allt annat än positiva känslor. Sundar Singh uttryckte mer än en gång sitt hat inför både Gamla och Nya Testamentet som han vidare rev sönder eller brände vid upprepande tillfällen. Samtidigt lockades han också av Jesu ord: ”Kom till mig, alla ni som är tyngda av bördor, jag skall skänka er vila.” (Matt 11:28). Detta löfte påminde självfallet om moderns ständiga tal om att söka frid men Singh ansåg dock att Bibeln kom med falska löften och i ett häftigt vredesutbrott brände han skriften ytterligare en gång. Omedelbart därefter upplevde han en djup ånger över ”detta attentat mot Bibeln”. Den 16 december 1904, när Singh var femton år gammal kände han sig förtvivlad över att ännu inte ha uppnått sinnesfrid trots alla ansträngningar och försök att följa den egna religionens alla ceremonier och riter. Han hade sådan stark ångest att han tre dagar efter att ha bränt Bibeln vaknade upp och tänkte begå självmord. I en sista förtvivlad bönestund bad han: ”O Gud, om det finns en Gud, visa mig den rätta vägen. Annars dör jag för egen hand” (Geels, Wikström, 2006, s. 229 f). Fick han inte svar på sina böner tänkte han lägga huvudet över järnvägsspåret när det tidiga morgontåget passerade vid femtiden. En halv timme dessförinnan hände följande:

Klockan halv fem fick jag se något, som jag inte på förhand kunnat drömma mig. I det rum där jag gjorde min bön, såg jag ett stort ljud. Jag trodde huset stod i lågor. Jag såg mig omkring men kunde inte finna något misstänkt. Då kom en tanke över mig, att detta kunde vara det svar som Gud sänt mig. Då såg jag, medan jag bad och blickade in i ljuset, Herrens Jesu Kristi gestalt. Den framträdde med en sådan prägel av höghet och kärlek. Om det var en hinduisk inkarnation, skulle jag kastat mig ned i stoftet inför den. Men nu var det Herren Jesus Kristus, som jag skymfat och smädat bara några dagar fört. Jag kände, att sen syn som denna inte kunnat springa fram ur min egen inbillning. Jag hörde en röst på hindi: ”Hur länge skall du förfölja mig? Jag har kommit för att frälsa dig, du bad att få känna den rätta vägen. Varför går du den icke?” Då kom den tankar för mig: ”Jesus Kristus är inte död. Han lever, och detta är förvisso Han själv.” Jag reste mig upp, synen var försvunnen. Men fastän synen försvann, har glädjen och friden följt mig alltsedan. /---/

Ja, nu har jag funnit, att Jesus Kristus lever, och jag har beslutat att bli hans efterföljare (Geels, Wikström, 2006, s. 229 f)

11. Religiösa upplevelser i naturen/Profan mystik

Som redogjort för tidigare i fråga om mystik erfarenhet finns den inte bara i en utpräglat religiös kontext utan kan även förekomma i form av profan mystik i den meningen att upplevelserna hör hemma i en profan kontext, exempelvis ute i naturen. Ett exempel här kommer från ett citat av den svenske författaren Thomas Anderberg, som i Hedeniusisk anda kanske mer än någon annan författare i vår tid ägnat sig åt kritik av den kristna religionen men som trots det ändå inte tycks kunna låta bli att skriva om den. I ICA-Kuriren nr 32 från 1981 skriver han på följande sätt om en typ av upplevelser som han tydligen ofta har:

Jag ligger inte åt det religiösa hållet, men jag känner ofta en mystisk gemenskap med naturen, något i stil med mystikernas *all-känsla* förmodar jag. Nästan oberoende av årstid och yttre omständigheter kan det komma över en en förnimmelse av att allting stämmer, att allt rör vid allt, att allt är släkt eller rättare sagt att allt är ett (Geels, Wikström, 2006, s. 253).

Detta citat, som är intressant av en mängd olika anledningar, är också relevant att ställa mot det av Lewi Pethrus, Pingstväckelsens mångåriga ledare, och som behandlar i stort sett samma upplevelse men från ett helt annat perspektiv. I dennes fall upplevs erfarenheten och naturupplevelsen som något med andlig karaktär och mottas som ett slags gudsuppenbarelse även om händelsen i sig vare sig är odlad eller förväntad:

Jag hade kastat min blick in i skogen. Det var glest med träd. Men där mina blickar föll, såg jag en syn av allra underbaraste slag. Det var blåsipporna som slagit ut. Hela marken var täckt av dessa vårblommor. [...] Jag stod som förtrollad en lång stund. Sedan satte jag ifrån mig min väska, som jag hade i handen, och gick in i skogen och böjde knä mitt ibland alla blåsipporna. Det var som om Gud såg på mig genom dem och som om jag såg Gud in i ögonen och upplevde, hur god och kärleksfull Han är. Jag minns hur djupt tagen jag var av denna syn. Det dröjde länge innan denna mäktiga stämning lämnade mig. Mitt inre var öppet, och jag såg Gud överallt. Jag kommer ihåg, hur dåraktigt Jobs ord tycktes mig, när han frågade: Var skall jag finna Honom?" Jag kunde svara: jag finner honom överallt (Geels, 1991, s. 143).

Om detta, att kunna få gudsupplevelser via naturscener, är ett förekommande som var av mer återkommande karaktär förr i tiden är diskuterbart men ändå värt att belysa, inte minst i fråga om det samhälle som vi människor idag lever i ständigt gör oss mer distanserade från naturen och det lugn och den frihet som den kan påstås bidra med och som därför möjligen kan göra oss lättmottagligare för att kunna "höra Guds röst" eller se "Gud" som en av Swinburnes (1979) möjliga distinktioner: som en *upplevelse förmedlad genom ett vanligt, öppet tillgängligt sinnesobjekt*. Huruvida det "kaos" och det "larm" som städerna som en motpol

med dess ständiga uppkoppling och kommers sätter skyggglappar och öronproppar för det vi skulle kunna se och höra är förvisso oklart men holländska religionspsykologer har mer än en gång ställt sig frågan vad som har hänt med människans förmåga och möjligheter att få gudsupplevelser via naturscener då naturen ”ju trots allt är Guds skapelse” (Geels, 1991, s. 143). Enligt dessa forskare har jämförande kulturstudier visat att sådana upplevelser var långt vanligare i äldre kulturen även om dessa studier dock gjordes före de stora religionssociologiska undersökningarna om religiös erfarenhet i vår tid. Klart är i alla fall det faktum att uppgående i naturen lär vara en av tre vanligt förekommande situationer i vilka människor får intensiva religiösa upplevelser tillsammans med situationer av nöd eller stress och ensamhet (Geels, 1991, s. 143).

För att återgå till Anderberg och dennes profana upplevelser är det i mitt tycke intressant att se hur han i likhet med Pethrus likväl upplever i stort sett samma känsla av all- eller samhörighet med *allt* men ändå väljer att ta avstånd från det hela som en upplevelse eller känsla av Gud. I dennes *Guds Moral* (1997) som i huvudsak behandlar teodicéproblemet i essä-artad form finns dock några rader som jag anser relevanta i fråga om gudomliga upplevelser i en profan miljö, i detta fall naturen:

Länge var jag troende. När jag hamnade i överläge på skolgården och drömde till en gång extra mot den jag redan besegrat bad jag i hemlighet Gud om förlåtelse. Hamnade jag i underläge vände jag mig till honom för att söka tröst, eller för att be honom hämnas på den som gett mig en smäll för mycket. I konfirmationspresent fick jag en bibel och började läsa, ett kapitel varje kväll. Läsningen skrämde mig. Inte visste jag att Gud var sådan, en som småsint hämnades på dem som förolämpat hans profeter. [...] Långsamt sökte jag mig bort från tron. [...] Men osäkerheten fanns där [...] Jag prövade att säga det jag tänkte och förklarade mig vara en tvivlare. [...] När jag övermodigt sagt något blasfemiskt straffade jag mig själv för försyndelsen, mest för att föregripa Guds bestraffning. Och ute i naturen, som jag sökte mig till inte bara för att komma bort från knuffandet och skrikandet utan också för fridens och skönhetens skull, fanns Gud bakom varje stam. Den nästan extatiska samklangen i skogen i havets närhet höll mig länge kvar i ett slags halvtro. När också den höll på att vittra fick jag i sjuttonårsåldern en mystisk upplevelse som drev mig tillbaka till den halvkonfessionella tron. Men sakta, sakta bleknade Gud bort ur mitt liv (Anderberg, 1997, s. 7 f).

Å ena sidan erkänner Anderberg Gud, och ”ser honom bakom varje stam” för att samtidigt bestämma sig för att låta ”honom” blekna bort till förmån för en mer förklarlig och vetenskapsbaserad sanning, inte minst heller i just teodicéproblematiken där han gång efter

annan frågar sig hur man kan tro på en Gud som ”tillåter så mycket ondska här i världen”. Trots det, och den sakta bleknande bilden av Gud så återkommer denne en sista gång:

Gud fanns där men hans röst var låg; den hördes bara där andras inte hördes, i skogen, i marskmarken. [...] En skugga av Gud dröjde sig kvar, särskilt när en förnekelse formats av mina läppar – då bad jag Gud om förlåtelse. Men en dag återvände han. Jag var sjutton och hade tagit mig till en gräsbeklädd klippudde. [...] Det var inte riskfritt att ta sig dit och inte ofarligt att ligga där. Glömde jag mig och rullade en meter åt endera sidan skulle jag störta femtio meter och krossas mot klapperstenarna där nere. Jag låg med utsträckta armar och lät molnskuggorna glida över min mage och de bara benen. Havet forsade fram i ett ständigt crescendo – diminuendo, en vågrörelse som ekade i huvudet, harmoniserad och instrumenterad för stora styrkor. Ovanför svävade en långspunnen melodi, skuren av måsskrin och ifylld av stråkar. Som om melodin fått grepp om mig lyfte jag plötsligt, ut ur kroppen. Som ett avlagt plagg låg kroppen kvar där nere. Där jag hamnat – någonstans mellan molnen och marken – såg jag mig ligga, omgiven av gräs och berg och hav, med utsträckta armar, som om kroppen naglats fast på jorden. Hur länge jag hängde där minns jag inte, men jag kan fortfarande minnas anblicken och känslan: att där inte fanns ett uns av rädsla, knappt ens förvåning, men en lättnad som gränsade till lycka. Kanske var det för att där plötsligt fanns en övertygelse om att det var nära till Gud. Närmare än så kom jag aldrig (Anderberg, 1997, s. 52).

12. Kända religiösa visioner

Föga förvånande är kända religiösa visioner av idag inte lika vanliga som de i forna tider vilket kan ha med en mängd olika anledningar att göra, inte minst det faktum att vi idag lever i ett mer sekulariserat samhälle än tidigare och därför inte uppfattar eller accepterar de möjliga påståenden om religiös erfarenhet på samma sätt som kanske var fallet tidigare. En väldigt känd och ur svenskt perspektiv intressant person att nämna under denna rubrik är Heliga Birgitta som med sin så kallade kallelsevision berättar om när Kristus valde henne till sin brud och sitt språkrör. Även i detta exempel anser jag det befogat med viss bakgrundshistorik före själva upplevelsen. Birgitta Birgersdotter, som sedermera kom att bli den Heliga Birgitta, var en minst sagt mångsidig kvinna. Hon var mor till åtta barn, lagmanshustru, husmor och husfru på en stor gård samt grundare av en ny klosterorden och blev slutligen helgon. Den historiska bilden av henne tycks ha skiftat en del, kanske beroende på hennes mångfacetterade sidor och roller och hon har beskrivits som allt ifrån en from och ödmjuk kristen till en omedgörlig politiker. Under hela hennes liv tycks det just ha funnits ett faktum som påpekar dessa skiftande sidor av hennes brokiga karaktär och som tyder på

spänningsförhållandet mellan det andliga och det heliga, dragningen mellan både ett fromt klosterliv och ett aktivt engagemang i världen. Birgitta Birgersdotter föddes och växte upp på Finsta gård, sydost om Uppsala. Hennes släkt var av hög börd och därtill också både inflytelserik, förmögen och from. Redan som barn var Birgitta med om en del märkliga upplevelser. När hon var sju år gammal och låg vaken i sin säng såg hon ett altare och en fru i skinande vita kläder ovanför altaret. Denna fru talade till Birgitta och frågade om hon ville ha en krona varpå Birgitta svarade ja och fick kronan satt på sitt huvud. En annan viktig händelse ägde rum cirka tre år senare då Birgitta var i tioårsåldern och hade tagit starka intryck av en predikan om Jesu lidande. I en dröm samma natt hade hon sedan en dialog med den korsfäste Jesus. ”Det är på detta sätt jag har pinats” sade Jesus. I sömnen svarade Birgitta: ”Vem har gjort dig detta?” Jesus svarade: ”De som föraktar mig och inte bryr sig om min kärlek” (Geels, 2003, s. 16 f.). Denna händelse var av sådan vikt för Birgitta att hon senare återberättade den för sin biktader, magister Mathias. Ungefär ett år senare dog Birgittas mor som hon emellertid hade en ganska dålig relation till och när modern så dog kom Kristus att inta hennes plats. En kväll fann mostern Katarina att Birgitta låg på knä bredvid sin säng. Hon frågade varför. ”Jag steg upp för att prisas honom som alltid brukar hjälpa mig”, svarade Birgitta. När mostern sedan frågade vem, svarade Birgitta: ”Den korsfäste, som jag har sett” (Geels, 2003, s. 16 f.).

Birgitta gifte sig sedermera med en lagman vid namn Ulf Gudmarson med vilken hon föder åtta barn även om hon också längtar efter ett andligt, kontemplativt liv. Hon förlorar emellertid några av barnen under tid vilket har setts som de kris- och stressituationer som psykologiskt sett förberett hennes kallelsevision. Under en pilgrimsfärd till Santiago de Compostela får det andliga livet större utrymme än tidigare men på tillbakavägen insjuknar hennes man Ulf för att sedan dö, vilket framkallar ytterligare ett möte med Kristus. Här nedtecknat av hennes biktader och i översättning av Stehen Borgehammar:

Efter några dagar, när Kristi brud var oroad över sin [genom makens död] förändrade ställning och vad det kunde betyda för hennes tjänande av Gud och när hon befann sig i bön i denna sak i sitt [hus]kapell, då blev hon hänryckt i anden och medan hon var i extas såg hon en ljus sky och ur skyn hörde hon en röst som sade till henne: ”Kvinna, lyssna på mig!” Hon greps av fruktan att det var fråga om en bedräglig villa och hon flydde därför till sin kammare. Hon biktade sig genast och mottog Kristi kropp. När hon några dagar därefter befann sig i bön i samma kapell visade sig återigen den ljusa skyn för henne och ur skyn hörde hon återigen rösten som uttalade samma ord som tidigare: ”Kvinna, lyssna på mig!” Och då den förskräckta kvinnan återigen flydde till sin kammare, biktade och mottog hon kommunionen som tidigare, av fruktan för att rösten var en villa. Efter några dagar då hon återigen bad på samma ställe blev hon

hänryckt i anden och såg återigen den ljusa skyn och i den en som liknade en människa och som sade så: ”Kvinna, lyssna på mig, ty jag som vill tala till dig är din Gud.” Då hon ändå blev förskräckt och menade att det var fråga om en villa, hörde hon återigen: ”Frukta inte, ty jag är alltings Skapare och ingen bedragare. Jag talar inte till dig bara för din egen skull utan för att andra skall frälsas [genom dig]. Lyssna till vad jag säger och gå till Magister Mathias, din biktfader, som har förmågan att skilja mellan de två slagen av andar. Hälsa honom från mig att jag säger dig att du skall vara min brud och min kanal (*sponsa mea et canale meum*) och att du skall höra och se andliga ting och att min ande skall förbli hos dig ända intill döden (Geels, 2003, s. 18 f).

Birgittas senare visioner utgår i mångt och mycket från vad som kan refereras till som den nya mystiken och som i sin tur kännetecknas av ett aktivt andligt liv mitt i världen, av botgörelse, fattigdom och förkunnelse, av helgonberättelser och visionslitteratur. Representanterna av denna nya mystik bestod i stor utsträckning av kvinnor som levde i en visuell värld bestående av starka bilder, ofta med sitt upphov i intensiva meditationer över Kristi liv och då särskilt passionsdramat. Birgitta skulle dock fortsatt ha intensiva visioner under resten av sitt liv innan hon dog i sjukdom 1373. Fem dagar före sin död mottog hon ytterligare en vision av Jesus Kristus som bland annat sade: ”Och du skall inte blott räknas som min brud utan även som nunna och moder i Vadstena”. Arton år senare helgonförklarades Birgitta i Rom, vilket bekräftades i Konstanz 1415 (Geels, 2003, s. 21 f).

Det fokus på just Kristi passionshistoria som Heliga Birgitta erfor var en vanligt förekommande andlig övning för visionsframkallande på denna tid där syftet var att med hjälp av texter och bilder av den Korsfäste försöka få meditatören att bli ögonvittne till och begrunda Kristi liv även om det ytterst handlade om att identifiera sig med Kristus och dennes lidande. I fråga om engelsk mystik kan nämnas Julian av Norwich om vilken man vet föga rörande samhällsklass, civilstånd, om hon var av adlig börd eller inte och så vidare. Vad man däremot vet är att hon var en i högsta grad begåvad och beläst kvinna, väl insatt i exempelvis paulinsk teologi och skolastiskt tänkande. Hon var också den första engelska kvinnan som skrev ett litterärt verk på engelska och därtill ett mycket betydelsefullt sådant. Som barn vände sig Julian till Gud med tre önskningar – att få dela Kristi lidande, att bli allvarligt sjuk och att få tre ”sår”: botfärdighet, medlidande och längtan efter Gud. När hon var trettio år gammal uppfylldes hennes andra önskan då hon insjuknade med stora smärtor och blev förklarad från midjan och neråt. I relation till detta mottog hon sedan en serie om sexton visioner där hon genom att bli vittne till Kristi korsfästelse också uppfyllde sin första önskan:

Helt plötsligt såg jag det röda blodet droppa ned från törnekransen, varmt, friskt och rikligt, alldeles som det gjorde i hans lidandes timma, trycktes på den välsignade Gudsmänniskans huvud, han som led för mig.

Och jag hade en djup övertygelse att det var han själv och ingen annan som visade mig denna vision (Geels, 2003, s. 55 f).

I samtida handböcker för visionernas uppfyllelse uppmanas läsaren att ständigt försöka föreställa sig scenen, att som vittne, medaktör identifiera sig med och se den lidande Kristus. Liksom många andra i den senmedeltida världen ägnade sig troligtvis också Julian till vad som kan refereras till som visualiseringar av kristendomens mest centrala scenario – lidandet vid Golgata (Geels, 2003, s. 55 f).

13. Mystik i vår tid

Det kan verka som att kristen mystik till stor del enbart är ett historiskt fenomen men så är inte fallet. Det finns många mystiker även i vår tid och har alltid funnits människor som känt sig dragna till en erfarenhet av den verklighet som man uppfattar som gudomlig. Självfallet har det också funnits tider då mystiken blomstrat i mer eller mindre grad som under tidigare nämnda medeltiden då visionslitteraturen var ytterst levande. Men hur är det då i vår tid? Ställt mot medeltiden då livet på många sätt var hårt och svårt kan det sägas finnas ett påstående om sambandet mellan mystik och misär men även detta påstående haltar då det samma går att säga om vår moderna tid som präglas och präglats av diverse krig, naturkatastrofer och ekonomiska problem världen över.

Tittar man på kristen mystik i historiens backspegel är det lätt att se att mystik under vissa perioder misstänkliggjordes eller rent av motarbetades inte minst under det upplysta förnuftets fana som angrep all slags mystik och övertro. Om man däremot tittar på det senaste kvartsseket i västvärlden tycks det dock som om intresset för mystik och spiritualitet emellertid har ökat. Det ges ut många böcker i ämnet, massmedia ägnar det förhållandevis stor uppmärksamhet och det erbjuds kurser, både inom och utanför våra etablerade högskolor och universitet. Sett ur ett globalt perspektiv kan detta möjliga ökade intresse för mystik uppfattas som en reaktion inte bara mot våldet i världen utan också mot människans övertro på materialistiska förklaringsmodeller. Ett av de senaste uttrycken är försöken att bortförklara religiös erfarenhet som ingenting annat än en biprodukt av hjärnaktivitet (Geels, 2003, s. 203 f). Går vi tillbaka ca 200 år i tiden och tittar på motarbetandet av mystik så var den katolska mystiken hårt ansatt under 1800-talet första hälft, åtminstone i Frankrike och Spanien. Under den andra hälften av seklet levde och verkade dock några av seklets stora mystiker. En av de är Teresa av Jesusbarnet (1873-1897), en fransk karmelitnunna som ibland refereras till som "lilla Teresa" för att skilja henne från tidigare nämnda Teresa av Avila. Teresa av Jesusbarnet hade i sin tur visioner av både madonnan och Jesus och önskade själv få vara Jesus brud, beredd "att få dö martyrdöden" för honom. I likhet med många andra mystiker med fokus på just offret och Jesus lidande frambar också Teresa sig själv som offer till Guds barmhärtiga kärlek, något hon uttryckte med följande ord: "O Jesus, låt *mig* bli detta lyckliga offer, och låt offret förtäras av din gudomliga kärleks eld!" (Geels, 2003, s. 204 f.). Efter tio år i kloster dör hon emellertid i turberkulos för att tjugoåtta år senare helgonförklaras av påven Pius XI (Geels, 2003).

Ytterligare en kvinnlig mystiker värd att nämna är filosofen, karmelitnunnan och sedermera helgonet Edith Stein som efter en lång ateistisk period som varade i åtta år tillslut mottog Kristus som sin frälsare. Som dotter till judiska föräldrar och verkandes i en period där antisemitismen bredde ut sig allt mer känner hon alltmer hur ”Herren har tagit emot mitt liv för alla” och kommenterar kristallnatten med orden ”Det är korsets skugga som faller över mitt folk” (Geels, 2003, s. 209 f.). Liksom många andra av judisk härkomst flyr hon Polen och flyttar till Nederländerna där hon under sitt första år inser sin kallelse att bli offergåva åt Gud för världens liv, något hon kommenterar med orden:

Redan nu tar jag emot den död, som Gud uttänkt åt mig, i fullkomlig underkastelse under hans allraheligaste vilja, och det med glädje. Jag ber Herren att han måtte ta emot mitt liv och min död till sin ära och till sitt förhärligande /-/. Vidare frambär jag mig som ett försoningsoffer för det judiska folkets otro och på det att Herren måste bli mottagen av de sina och hans rike komma i härlighet, för Tysklands räddning och för världens fred, till sin för mina anhöriga, levande och döda, och alla, som Gud har givit mig: för att ingen av dem skall gå förlorad (Geels, 2003, s. 209 f).

Ediths försök att under nazismen komma till något kloster utomlands misslyckas och i januari 1942 måste hon tillsammans med sin syster infinna sig hos Gestapo för att sedermera deporteras till Auschwitz där hon den 9 augusti tillsammans med sin syster tvingas in i gaskammaren och får lida martyrdöden. I fråga om gudomliga erfarenheter och upplevelser är Edith Stein till stor del skiljande från många nämnda exempel i denna text, inte minst på grund av det faktum att hon var ytterst förtegen om sina egna andliga erfarenheter. För Edith var inre visshet om gudsnärvaro det västenliga och hon ställde sig betydligt mer skeptisk till just syn- och hörselupplevelser. På en fråga som hon själv ställer sig; nämligen vad det är som ger profeten visshet om att han står inför Gud svarar hon att det inte nödvändigtvis är profetens skådande det handlar om:

Allt detta kan falla bort och den inre vissheten om att det är Gud, som talar, kan ändå bestå. Denna visshet kan vila på ”känslan” av att Gud är närvarande – man känner sig berörd i sitt innersta av honom, som är den Närvarande. Det är detta, som vi kallar *gudserfarenhet* i ordets mest egentliga mening. Det är det som är kärnan i all mystisk upplevelse, mötet med Gud, person mot person (Geels, 2003, s. 209 f)

14. Kritik mot religiös erfarenhet

Som jag redan tidigare nämnt kan denna kritik inkluderas i en mängd olika förhållningssätt till mystiken och/eller den religiösa erfarenheten, inte minst i fråga om de psykologiska eller biologiska förhållningssätten som jag ovan redogjort för, men en som är värd att nämna i detta sammanhang är återigen Anderberg som trots sin Hedeniusiska anda gör allt för att ständigt gå mot angrepp mot kanske särskilt kristendomen och dess yttringar i form av visioner, gudomliga erfarenheter och så vidare ändå har några väl valda poänger. I sin *Guds Moral* som jag nämnt tidigare och som i essä-artad form främst gör upp med teodicéproblematiken gör han också upp med sin egen tro kontra ateismen och/eller humanismen och har trots sin egen erfarenhet av, åtminstone profana mystika upplevelser, inga problem med att hålla en distanserad och kan uppfattas som dryg inställning mot de som faktiskt (också) menar sig ha haft mystika upplevelser:

Med tiden kom Gud att visa sig alltmer sällan. Det är möjligen ett felaktigt intryck, men det tycks som om rapporterna om personliga kontakter med gudarna successivt har avtagit, trots att den ökade mängden trosbekännare borde innebära ett mångdubbelt antal budskap (om man nu gör antagandet att gudarna inte blir mer förtegnade med åren) [...] Fast kanske är det i stället trosbekännarna som i allt högre utsträckning håller tand för tunga. Möten med de högre makterna ger inte längre den aktning som förr kunde bli följden. När det blir bekant att någon mött Gud är det inte längre bara stämmor och koncilier som står för kontrollen; också journalister och psykiatrer bidrar till granskningen, och de har avancerade mätinstrument till sitt förfogande: värmekameror och lögndetektorer. Det som återstår efter alla dessa undersökningar är skäligen magert. Om Gud säger vittnesmålen mycket lite (Anderberg, 1997, s. 53).

Vad Anderberg här efterlyser är således ett rent vetenskapligt bevis på Guds existens, eller åtminstone sanningshalten hos det av de ”vittnandes” historier vilket inte är det enklaste att åstadkomma, särskilt inte om man som både Hillerdal och Geels i någon mån utgår ifrån det faktum att frågan huruvida de religiösa visionerna eller erfarenheterna är verkliga endast kan besvaras utifrån materialet: att de är verkliga i den mening att informanterna själva *uppfattar* de som verkliga. Ett annat svar på denna fråga (eller bevis på ett sanningsanspråk) är den som bottnar i det att en religiös upplevelse formas av varje persons begrepp och trosföreställningar och att vi därför enbart kan bedöma sanningsenligheten hos religiösa påståenden endast inom specifika trossystem, dvs. förklaringen av upplevelsen måste visa en inre överensstämmelse med den uppsättning trosföreställningar och begrepp som den upplevande använder sig av. Å andra sidan blir det då omöjligt för personer med ett trossystem som skiljer sig från den

religiöst upplevandes att bedöma påståendet, för utan just de trosföreställningar och begrepp som de upplevande använder har de inga förutsättningar att ta ställning till den förklaring som den upplevande ger (Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, 1997, s. 35 f).

Vidare, och i relation till studium och forskning om ämnet i allmänhet och då religionspsykologer i synnerhet, finns både kritik mot och besvär över de egna forskningsresultaten och presentationen av desamma. Forskningsobjektet i sig är både omfattande och nog så subtilt och därtill också en hel del fördomar hos läsarna. Eftersom vi lever i en materialistisk värld ingår i den inte bara utan vidare respekt och förståelse för religiösa upplevelser och då kanske allra minst mystikens (Hillerdal, 1988, s. 165).

Det är dock inte bara de vetenskapligt orienterade som ställer sig skeptiska och tveksamma till de gudomliga erfarenheterna och visionerna därtill, även folk från de "egna leden" kan sälla sig till skaran av kritiker och belackare, något som blev tydligt i och med Hillerdals undersökning där han skriver hur flera av brevskrivarna hävdar att de avvisats eller känt sig bortstötta av både präster och predikanter som de i sin tur sökt kontakt med för att bearbeta sina upplevelser. Konsekvenserna blir således något kuriösa. Kyrkan vill tala med människor om Gud men somliga, som är övertygade om att de har egna gudsupplevelser, känner sig inte välkomna i kyrkan! (Hillerdal, 1988, s. 14). Detta dock kanske ett faktum som kan relateras till det om kunskapen och erfarenheterna om Gud och de gudomliga erfarenheterna som förebehållet inte gemene man, utan kanske de av yrket högre rang (exempelvis präster).

Även om man lätt kan dra slutsatsen att religiösa visioner var vanligare och mer accepterade förr i tiden är det inte riktigt hela sanningen. I Spanien och under Inkquisitionens tid sågs det inte heller alltid blint på de människor som gjort anspråk på gudomliga erfarenheter. Inkquisitionen hade anklagat och dömt många kvinnor som gjort anspråk på sådana erfarenheter där en del blivit kastade i fängelse, torterats och bränts på bål. Ett exempel på en kvinna som verkade under denna tid och som själv råkat i klammeri med den heliga domstolen är Teresa av Avila som upplevde både syner och röster av Gud. Inkvisitorn var dock ständigt på jakt efter människor som just gjorde anspråk på en direkt förbindelse med Gud utan förmedling av kyrkans heliga hierarki varför Teresa själv var försiktig och dessutom rådde andra kvinnor att behålla sådana erfarenheter för sig själva. Om man däremot kände behov av att söka sig till en biktfader så skulle man försöka hitta någon som hade förståelse för extraordinära upplevelser, något hon talade om av egen erfarenhet. När hon sökte sig till jesuiten Baltasar Alvarez föreslog han att hennes upplevelser skulle prövas av inte mindre än tio män, fem äldre teologer, fyra präster och en lekman vars slutsats löd att de "andliga

nådegåvorna” som Teresa refererade sina upplevelser som enbart var ett resultat av djävulens bländverk, ett påstående som jag finner intressant särskilt i jämförelse med Anderberg (1997) som själv, mer eller mindre efterlyst i stort sett samma utförliga bevisgranskning för fastställandet om huruvida det handlar om just ”andegåva” eller ett av djävulen förrättat ”bländverk”. Teresa avbildas vidare ofta i extas, tillsammans med en ängel som siktar på hennes hjärta med en pil, något som har att göra med en av hennes kändaste visioner som i sin tur har att göra med gudomlig smärta eller ett kärlekens sår. Roten till denna smärta är inte bara känslan av Guds frånvaro utan också medvetenheten om de egna synderna och bristerna, något som i sin tur ger upphov till en ännu större längtan efter Gud. Denna, den omätliga kärlekens smärta påminner om vad Johannes av Korset kallar själens mörka natt och handlar om inre rening genom lidande, en väg från jagets förintelse till gudomlig pånyttfödelse i ett andligt äktenskap. När Teresa skriver om detta använder hon sig av termer av en inre brännande eld som förädlar själen liksom guld i en smältdegel men också om hur hjärtat i sin tur genomborras av en pil eller ett spjut:

Det behagade Herren att några gånger skänka mig denna vision: jag såg en ängel stå vid min vänstra sida, i kroppslig form, viken inte brukade hända mig annat än ytterst sällan. /-/ Jag såg i hans hand ett långt spjut av guld, med en spets av järn som tycktes mig vara glödande eld. Jag kände det som om det flera gånger genomborrade mitt hjärta och trängde in i mina inälvor. När det drogs ut igen tyckte jag att de följde med och lämnade mig kvar helt förbränd av kärlek till Gud (Geels, 2003, s. 91 f).

Teresa av Avila skrev vidare oerhört mycket och har i hennes *Den inre borgen* (1577), som betraktas som hennes mästerverk – också ett litterärt verk som av många betraktas som ett av mystikens främsta verk genom tiderna. Hon dog 1582, 67 år gammal. Fyrtio år senare kanoniserades hon och blev den Heliga Teresa (Geels, 2003).

15. Avsaknaden av religiösa upplevelser i en sekulariserad värld

Att människor än idag påstår sig ha religiösa upplevelser trots en värld som i mångt och mycket och i stora delar bara blir mer och mer sekulariserad råder det ingen tvekan om men frågan är hur gemene man mottar det av visionärernas påstådda betraktelser. Utan att chansa alltför vilt misstänker jag att en stor del av människorna idag, så vana vid att kunna få det mesta förklarad på vetenskaplig basis när som helst på dygnet i fråga om vår ständiga tillgång till information från mer eller mindre pålitliga kanaler, kan betrakta det som inte kan "bevisas" som sant med skepsis och/eller en förklaring i antingen biologisk eller psykologisk botten. Hur en religiös upplevelse i likhet med de som Heliga Birgitta hade på sin tid idag skulle uppfattas är kanske oklart men med tanke på hur exempelvis motsvarigheten i "Kristi Brud" så som hon tedde sig i det kända Knutby-fallet ställer sig till Heliga Birgitta och dennes roll som densamme så tvekar jag inte att påstå att bedömningen av de båda är ganska radikalt skiljande. Givetvis på grund av tid, plats och involvering och utveckling av de samma rollerna. I fråga om det förr var vanligare eller rent av lättare att kunna se och höra Gud konstaterar Anderberg hur "det tycks som om krympningen av de horisontella avstånden ökar proportionellt med vidgningen av de vertikala" och hur människorna befann sig närmare varandra vid den tid de stora religionerna tog form. Han fortsätter:

När Jesus föddes vistades bara fem, kanske åtta miljoner människor på Tellus. Avstånden till gudarna förefaller däremot ha varit avsevärt kortare. Grekerna umgicks på näst intill jämbördig fot med sina gudar, Abraham bjöd Gud på middag och Jakob brottades vid ett tillfälle med Vår Herre. Kanske var det mänskliga larmet så mycket mindre vid den tiden att man lättare hörde Guds röst (Anderberg, 1997, s. 52 f).

Trots en medveten försiktigt humoristisk och aningen löjeväckande beskrivning av det hela har han ändå en viss poäng, särskilt i det faktum att vi kanske fyller vår tid med så mycket larm att vi inte "hör" eller "ser" Gud för allt det oväsen vi fyller världen med, eller mättar våra ögon mätta till bristningsgräns i form av teve, datorer och smartphones med ständigt blippande skärmar framför våra ansikten. Vidare menar Anderberg hur Gud tycks, sett till traditionen, behöva vissa omgivningar för att komma till sin rätt och hur en rapport om Hans närvaro blir lättast accepterad om den kommer från en miljö än en annan och hur "man lättast känner igen Gud där prakten är som ståtligast (i katedralen och i sublima naturområden: berg och djupa skogar, där avstånden mellan människor är som störst) – eller, tvärtom, där lidandet är som mest påtagligt (i slum och öknar). I ett vanligt, tämligen välmående förortsområde,

framstår han enligt Anderberg, som tämligen malplacerad, åtminstone utifrån de föreställningar som finns att hämta i religiösa urkunder” (Anderberg, 1997, s. 54).

Dock missar Anderberg här, om man tittar på både Hillerdal och Geels exempel Guds uppenbara uppenbarelser för människor även i de mest vardagliga förhållanden. Anderberg fortsätter fundera och redogör vidare för hur:

Omständigheternas betydelse för mottagandet av gudomliga budskap blev en gång synnerligen påtaglig för mig. Som vikarierande nattskötare på Sankt Lars mentalsjukhus hann jag under loppet av några år träffa flera som sade sig ha ”sett Gud”. Vid ett tillfälle fanns på samma avdelning två personer som hade nattliga kontakter med Jesus (Oturligt nog var budskapen inte riktigt samstämmiga, vilket ledde till osämja och sedermera till förflyttning av den ena patienten.) Den ena anförtrodde mig viskande vad hon varit med om, med många skrämde blickar mot dörren. Den andre var tvärtom bullrande och intog gärna profetiska poser. Möjligen naggades hans trovärdighet en smula i kanten av att de budskap han mottog i så hög grad handlade om brister i mentalvården. [...] Vi lever i en värld som införlivat en rad tekniska innovationer som en gång framstod som obegripliga men som i dag uppfattas som självklarheter: telefonen, radion, teven, datorn, lasern. Det vill mycket till för att trycka in ett under i denna sällsamma värld. Profeterna på Sankt Lars hade kanske helt enkelt oturen att vara ute i fel tid. Jag såg dem som offer för en banalitet; de var för bleka för att dra till sig beundrare av egen kraft och för oförargliga för att suga till sig de sökare som finner budskapets äkthet bekräftad i förföljelse. Deras upplevelser blev inte ens föremål för en seriös prövning. Dessa inspärrade vittnen saknade helt enkelt den *auktoritet*, den karisma, som gör att vi tilltror vissa människor större kapacitet än andra och som gör oss benägna att utse somliga till ledare och sanningsvittningen (medan andra får hålla till god med rollen av underhuggare och pratkvarnar)

(Anderberg, 1997, s. 54 f).

Trots en något förklenande beskrivning av exemplet ovan är det i min mening ett intressant och tänkvtärt konstaterande som Anderberg tar upp. Visserligen är de två personer som omnämns båda under mental vård och kan därför möjligen inte kan kategoriseras under ”människor som erfar Gud eller det gudomliga utan att vara psykiskt sjuka” men poängen är likväl den att en del av nutidens visisonärer faktiskt *kan* leva och verka i ”fel” tid där det de påstår sig uppleva och erfara helt enkelt inte överensstämmer med det som gemene man och den vetenskapligt baserade samtiden erkänner som verkligt och förklarbart. Å andra sidan är en vision eller uppenbarelse knappast mätbar eftersom det i det stora hela är en mer eller mindre introvert företeelse. Det handlar således till stor del om vilket perspektiv man väljer att förhålla sig till i frågan om religiös erfarenhet och religiösa visioner, samt betraktandet av desamma. Det finns inte bara *en* väg att gå, *en* linje att följa och heller inga

klara, raka svar. Allt baseras, som så ofta – på betraktaren och dennes perspektiv och vilken blick och förhållningssätt hen i sin tur väljer att ha.

16. Sammanfattning

Människor har i alla tider och kulturer haft religiösa visioner och känslan av en gudomlig erfarenhet. Detta har givetvis skiftat beroende av just tradition, tid och inte minst plats. Det finns många definitioner av religiös erfarenhet men något förenklat handlar det om människor som på ett eller annat sätt upplever sig erfara Gud, antingen i form av sig själv eller manifesterad i en handling.

Religiös erfarenhet och religiösa visioner kan uppstå på spontan, oförberedd väg men kan även ”odlas” i form av asketiska övningar och dylikt för att på såg vis underlätta det gudomliga mottagandet. Religiös erfarenhet är vidare inte förbehållet särskilda ”utvalda” religiösa virtuoser, utan kan drabba alla och en var och ur vilken samhällsklass som helst.

Religiös erfarenhet och mystik har studerats vetenskapligt från en mängd vanliga perspektiv som alla är olika och utgår ifrån olika bakgrund men där de viktigaste är: psykoanalytiskt, biologiskt och kulturellt. Dessa perspektiv är också de som till stor del ligger till grund för den kritik som människor med religiös erfarenhet ofta får, och det relaterat till de olika disciplinerna och deras ”bortförklaringsmodeller”.

Det kan verka som om religiös erfarenhet idag inte alls är lika vanligt förekommande som förr i tiden men människor fortsätter likväl att ha gudomliga upplevelser och erfarenheter även om den allmänna uppfattningen inte är lika accepterande och förstående som den en gång i tiden var, exempelvis på den tid då vetenskapens kraft inte var lika allmänt utbredd och känd.

17. Litteraturförteckning

Anderberg, Thomas (1997). *Guds moral – en essä om lidandets och onskans problem*. Nora: Nya Doxa.

Geels, Antoon & Wikström, Ove (2006). *Den religiösa människan – En introduktion till religionspsykologin*. Stockholm: Bokförlaget Natur & Kultur.

Geels, Antoon (1991). *Att möta Gud i kaos – Religiösa visioner i dagens Sverige*. Stockholm: Norstedts Förlag AB.

Geels, Antoon (2000). *Kristen mystik – Ur psykologisk synvinkel. Del I*. Skellefteå: Norma bokförlag.

Geels, Antoon (2003). *Kristen mystik – Ur psykologisk synvinkel. Del II*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

Hillerdal, Gunnar (1988). *Så ger sig Gud till känna – Om gudserfarenheter i vår tid*. Stockholm: Proprius förlag.

Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger (1997). *Förnuft och religiös tro – En inledning till religionsfilosofin*. Nora: Nya Doxa.

Sandlund, Elisabeth (2004). *Drabbad av det oväntade*. Örebro: Bokförlaget Cordia AB.