

# **SPIRITUALITET og SELV-IDENTITET:**

## *Tro og helbred i forandring*

### **1. Indledning**

I december 1999 var jeg repræsentant for INFONOR, en dansk organisation, der arbejder for *oprindelige folks*<sup>1</sup> anliggender i Rusland. Organisationen var blevet inviteret til en samekonference i Lovozero på Kola-halvøen.

Samerne har som oprindelige folk andre steder i verden, ikke mindst i Rusland, været udsat for ekstrem undertrykkelse. Deres traditionelle levevis blev, i løbet af koloniseringen, forbudt. Samerne blev forment adgang til at dyrke deres tro allerede i det 17. århundrede. Senere blev det ulovligt at tale deres sprog og bo hvor de hidtil havde boet. Dette betyder, at det meste af, hvad vi ved om samernes historie i Rusland i dag, er blevet videregivet i det skjulte eller nedskrevet af missionærer.<sup>2</sup> Der har hersket en udbredt mindreværdsfølelse, der som oftest har givet sig udslag i en nærmest total negligering af kulturelle værdier, en identitetsfortrængning som har afstedkommet dyb rodløshed. Ikke desto mindre udvikler der sig i øjeblikket, en ny ”traditionel” kultur med værdier hentet i det overleverede materiale. Netop i denne sammenhæng drejer det sig i høj grad om det religiøse materiale, der via syntesen med den kulturelle globale udvikling bliver til en ny religiøsitet med ”traditionelle” rødder.

*Shamanisme* er en væsentlig del af samernes traditionelle religiøse verdensbillede. Den samiske shaman har meget til fælles med blandt andre den sibiriske og den grønlandske shaman. Shamanerne forsøger at løse problemer i samfundet, blandt andet ved rejser til åndernes verden, ofte med assistance af hjælpeånder.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Begreber, der som her står i kursiv, vil blive belyst efterfølgende.

<sup>2</sup> Se fx Pentikäinen (1997) s. 18-20.

<sup>3</sup> Se fx Gilberg (1984) s. 22.



Forside billedet af Narby og Huxleys bog viser et karakteristisk billede af "the wild man". Her shamaner fra bl.a. Canadas vestkyst og Grønland. Shamanerne er ofte blevet beskrevet som både skizofrene, epileptikere, psykotiske eller lidende af fx "arktisk hysteri", jf. fx Siikala (1978) s.27. Samtidig kan netop dette træk være med til at formidle det kaotiske i shamanernes mediering mellem det sygelige, ekstatiske, åndeverdenen og samfundet. Narby og Huxley (ed.) (2001)

Termen "shamanisme" anvendes både om et træk i "traditionel, oprindelig, primitiv" religion og sygdomsbehandling og om træk i moderne spiritualitet, New Age og alternativ behandling. Det betyder, at shamanisme indgår både som eksempel på den traditionelle religion i udvikling og i beskrivelsen af moderne spiritualitet. På den måde er sammenhængen mellem tro og helbred i forandring eksemplificeret via shamanisme.

En af de største udfordringer i den historisk-fænomenologiske udforskning af shamanisme komplekset har været at inddele det i dets forskellige komponenter og således søge at definere en idealtipe. Dette er dog aldrig helt lykkedes, idet begrebets geografiske, kulturelle og religiøse implikationer hele tiden sprængte de idealtypiske rammer. Til at begynde med, i det 17. århundrede, blev termen brugt om sibiriske åndemanere. Europæiske rejsende i Rusland havde overværet shaman seancer og fundet tilsvarende hos tungusisk talende folk (øst sibirisk sprog) hvorfra ordet "shaman" givetvis stammer.<sup>4</sup> De beskrev, hvordan disse shamaner spillede tromme, sang og optrådte idet de imiterede dyre lyde og foregav at være besatte. Og videre, hvordan de hævdede at kunne helbrede eller skade folk, at have indflydelse på vildt og vejr og at

<sup>4</sup> Hutton (2001) s. vii ; Saladin d'Anglure (2004) s. 505; Siikala (1978) s. 14.

kunne forudse fremtiden.<sup>5</sup> Således talte man gerne om ”traditionel” shamanisme, som hidrørende fra Sibirien.<sup>6</sup> Allerede i det 16. århundrede, blandt andet i Haiti og Brasilien, var man stødt på det, man senere kom til at behandle under shamanisme fænomenet. Det blev beskrevet ud fra et kristent synspunkt og shamanerne kaldt for ”ministers of the devil”, fordi de hævdede at kunne kommunikere med ånder.<sup>7</sup> Shamanen var både i ledtog med djævelen og et yndet billede på ”the wild man” i negativ forstand. Senere fremstod en mere romantiseret positiv men stadig en smule nedladende antropologisk stilisering af ”de ægte vilde”. Og efterhånden som shamanismeforskningen udviklede sig, begyndte man at tale om shamanisme som universelt begreb om end med forskellige kulturelle eller lokale benævnelser.<sup>8</sup> En af de definitioner antropologen Anna-Lena Siikala bruger er Ursula Knoll-Greilings social-psykologiske definition. De fleste af de træk, der sædvanligvis har været forbundet med shamanismebegrebet er med i denne definition:

The shaman is a person who, thanks to a specific predisposition, is capable of creating an exceptional situation (ecstasy, i.e. an altered state of consciousness), of making predictions on clan affairs (illness, hunting, war, etc.) in collaboration with the transcendental powers (‘spirits’), and exerting a religious-therapeutic influence on the community, this influence being bound by cultural framework of the clan and fulfilling a necessary social-psychological function within it.<sup>9</sup>

I dag taler man i antropologien som regel om shamanisme i forhold til konteksten, idet forskellene globalt er store. Kun få af alle de komponenter, der indgår i de forskellige shamandefinitioner, går igen. Termen kan derfor således være svær at forsvare som universel. Man kan til og med diskutere om de elementer af tro og praksis, der omgiver shamanen overhovedet bør kaldes en ”isme”. Alligevel ser det ud til, at begrebet er kommet for at blive, netop på grund af den voksende interesse og ”genopdagelse” af traditionel ”oprindelig” religiøsitet i lokalsamfund verden over. Shamanisme, som koncept, har samtidigt fået en væsentlig plads i den moderne nyreligiøsitet, *New Age*. Det er ikke længere muligt at lave en vandtæt adskillelse mellem ”traditionelle” shamanistiske samfund og den nye bølge af neo-shamanistiske bevægelser. Det kan ikke lade sig gøre fordi den shamanistiske ”revival” også findes

---

<sup>5</sup> Narby og Huxley (2001) s. 1-2; 58-63; V. I. Jochelson.

<sup>6</sup> ”Sibiriens primitive religion” Siikala (1978) s.11.

<sup>7</sup> Narby og Huxley (2001) s. 1; 11; 13.

<sup>8</sup> Eliade (2005); Siikala (1978) s. 21; Narby og Huxley (2001) s. 3-4.

<sup>9</sup> Siikala (1978) s.18.

blandt de såkaldt ”traditionelle”, oprindelige befolkningsgrupper, en ”revival” af ”indigenous knowledge”.<sup>10</sup>

Tidligere var shamangeringen ofte knyttet til bestemte familier, hvor den gik i arv. Men den kan også komme til en ny person bl.a. gennem den såkaldte shamansyge, hvor en sygelig tilstand, der indbefatter en række somatiske lidelser, pludselig kan styre en persons liv. Men personen bliver efterhånden i stand til at styre og vende lidelsen til en styrke, der gør ham eller hende i stand til at helbrede, behandle eller rådføre andre.<sup>11</sup>

I moderne samiske samfund vil oplevelser af overnaturlig karakter, blandt fx rensdyrhyrder, ofte blive opfattet som en overlevering af shamanistiske elementer. En hyrde kommer let i en ”ændret” sindstilstand, når han er alene på tundraen eller i taigaen og måske ikke spiser og sover ordentligt i dagevis. På min rejse i Rusland, i Lovozero, ca. 200 km. øst for Murmansk, mødte jeg særligt én hyrde. Evgueni, min samiske ven og tolk, viste mig denne hyrdes hus dekoreret med store gevire, der blandt samerne i sig selv er udtryk for stor kraft. Han ”kunne noget” forlød det. Vi skulle besøge ham, så snart konferencen var overstået.

Et af formålene med min rejse var at forsøge at komme i kontakt med folk, som man lokalt siger kan kommunikere med det overnaturlige, gerne shamaner. At jeg skulle stifte bekendtskab med oplevelsen af en ”shamanistisk sindstilstand”, var som sådan ikke med i mine overvejelser. Dette er naturligvis også en slags ”efterrationalisering” eller fortolkning af hændelserne. Men overvejelserne af en sådan tolkning er afsat for nogle af specialets metodologiske og teoretiske spørgsmål. Oplevelsen af transformation gennem en somatisk lidelse er for mange shamaner en forudsætning for deres virksomhed. Oplevede jeg det samme og fik jeg dermed en mulighed for at forstå og bearbejde disse shaman-beretninger på et andet grundlag?

Konferencen ”Sami language 2000”, som jeg var inviteret til, omhandlede de levende og uddøende, især russiske, samiske sprog og dialekter: Hvorfor er de vigtige at kende og hvad betyder de for samisk kultur og lokal kultur? Spørgsmålene er centrale for problemstillingerne angående oprindelige folk i øvrigt og beskriver mange af de konflikter og problemstillinger, som er

---

<sup>10</sup> Vitebsky (1995) s. 292.

<sup>11</sup> Narby og Huxley (2001) s. 72-73; Czaplicka, Bogoraz, Jochelson; Taussig (1987) s. 447; Jacobsen (2001)

årsag til og grundlag for kulturelle problemstillinger og identitetsforståelse i almindelighed.<sup>12</sup>

Samerådets formand Lars-Anders Baer overrækker den samiske ærespris til rendrift samer Mikkel Isak Mathisen Oskal. Prisen gives for overbringelse af viden om traditionel samisk levevis, myter og sagn. Dette anses for at være af stor værdi for bevaring af samisk sprog og kultur. 17. samekonference 28.-30. september 2000, Kiruna, Sverige. Foto: forfatter



Termen *oprindelige folk* anvendes som teknisk term i henhold til *'bekendtgørelse af ILO-konventionen (International Labour Organisation) nr. 169 af 28. juni 1989 vedrørende oprindelige folk og stammefolk i selvstændige stater'*. I henhold til ILO-konventionens artikel 1.

Betragtes et folk blandt andet som et *oprindeligt folk* på grund af deres nedstamning fra folk, som beboede den geografiske region på tidspunktet for erobring eller kolonisering eller oprettelsen af de nuværende statsgrænser. Konventionen anerkender disse folks ønske om at udøve kontrol over egne institutioner, livsform og økonomisk udvikling og om at fastholde og udvikle deres egen identitet, sprog og religion inden for rammerne af de stater, i hvilke de bor.<sup>13</sup>

Der er i løbet af de senere år etableret et "Permanent Forum for oprindelige folk" i FN.

<sup>12</sup> Se fx Zeichner og Oreskov (2001): "Samerne på vej mod selvstyre" i Tidsskriftet Grønland nr. 2. – marts 2001. ; Information d. 18/11 2005; Billeskov Jansens (2005) film "Verdens sprog" sendt i DR 2 mandag d. 21/11 2005 kl. 23

<sup>13</sup> 'Bekendtgørelse af ILO-konventionen nr. 169 af 28. juni 1989' artikel 1..

Der var besøg fra hele regionen og fra Norge og Sverige, og mange frugtbare debatter og netværk udviklede sig.

Dagene gik med indsamling af materiale. Jeg filmede store dele af konferencen. Lovozero er ikke er nogen stor by, og det blev det kendt at jeg boede på hotellet. Det meste af tiden var jeg den eneste, der boede der. Langt de fleste deltagere på konferencen var lokale, og de deltagere, der boede længere væk som Norge og Sverige, tog næsten alle hjem i løbet af de tre dage konferencen varede, eller boede hos venner og slægtninge. Jeg blev adskillige gange opsøgt af folk, der ville sælge især kunsthåndværk. Det er almindeligt, at befolkningen i Lovozero ofte ikke får udbetalt deres løn i måneder, og at mange drikker den smule de har, op.<sup>14</sup> I Rusland drikker man vodka, særligt når man er mand. Jeg blev ofte inviteret til at drikke. En aften var der to gutter, der blev ved med at banke på min dør. Jeg følte mig truet og besluttede mig således til, efter gentagne gange at have afvist dem, at gå ud og drikke et par glas med dem. De var glade og skulle rigtigt vise deres mandighed i kraft af spiritussen. Klokken blev mange, og vi fik tømt et par flasker, før de gik i gulvet, som man siger. Næste dag skulle jeg til Murmansk sammen med Evgueni. Jeg havde det fint i betragtning af nattens udskejelser, og vi nåede til Murmansk i løbet af de få timers skumring årstidens lys frembyder.

I Murmansk fandt vi et godt hotel og spiste en stor frokost. Umiddelbart i forbindelse med frokosten havde jeg fornemmelsen af ikke at kunne synke maden ordentligt. Efterhånden føltes det, som om jeg ikke kunne trække vejret. Det blev værre og værre. Jeg følte, hvordan "livet" forlod først benene, så armene. Jeg faldt om. Jeg troede, at nu var min sidste time kommet. Jeg var skrækslagen og bad til Gud - selvom jeg ikke er kristen andet end af kultur, og heller ikke er tilknyttet nogen anden bestemt trosretning - om, at det ikke ville være tilfældet. Jeg har en søn, der har brug for sin far. Men mit ildebefindende føltes værre. En halv time efter vi havde spist frokost, blev jeg i en presenning båret ud i en skramlende ambulance og kørt til hospitalet. Hele natten tilbragte jeg på intensiv afdeling og hørte kun bippene fra min puls og respiratorens pusten. Det var et mareridt. Men jeg vågnede ikke. De følgende dage blev jeg grundigt undersøgt. Lægerne mente, at jeg havde fået bugspytkirtelbetændelse. Folk i den egn dør af den ofte meget dårlige, men billige vodka, der bliver smuglet. Diagnosen var ikke grebet ud af den blå luft. Jeg lå med drop og fik

---

<sup>14</sup> Se i øvrigt Rasmussens artikel om "Russiske urfolk: Samernes nye vej ud af elendigheden" i Jyllands-Posten, International, 4/10 2005.

sprøjter tre gange om dagen, som en del af den behandling, der skulle få mig på benene igen. De sanitære forhold var ikke de bedste. Udenfor buldrede det evindelige arktiske mørke. Og i mit indre føltes alt, som var det ved at gå i opløsning. Angsten og desperationen fyldte alt. Det føltes, som jeg intet kunne stille op. Det eneste holdepunkt til den virkelighed jeg hidtil havde kendt, var Evgueni, der besøgte mig en gang om dagen. Han prøvede at oversætte, hvad lægerne havde at sige.

Efter 10 dages indlæggelse kunne jeg komme på en flyver hjem. Lægerne ville ikke slippe mig. Men Evgueni hjalp mig med at undslippe en tidlig morgen.

I København kørte jeg direkte på Rigshospitalet. Efter en kort undersøgelse blev jeg ”udskrevet” med udtalelsen `stress´.

På dette grundlag begyndte jeg at interessere mig for forskellige måder at forholde sig til sygdom og helbred på ud fra den antagelse, at mennesker anskuer helbred, sygdom og diagnose ud fra deres kulturelle og sociale kontekst. *Selv-identiteten* i denne sammenhæng er baseret på en bestemt opfattelse af sammenspillet mellem *krop, sind og ånd*.

I den konventionelle medicin diagnosticerer man ofte en sygdom rent fysiologisk, som en sag for sig, nærmest som om sygdommen har et selvstændigt liv. Den konventionelle medicin præges i høj grad stadig af den cartesianske spaltning<sup>15</sup> mellem ånd og materie. De psykologiske konsekvenser af det, man i medicinsk forstand kalder kroppen, bliver ofte negligeret. Og de kropslige virkninger af psykologiske konflikter er i endnu højere grad overset. Men også i lægevidenskaben er der dog en vis forståelse for at psykologiske forstyrrelser kan forårsage sygdom i kroppen. Sindet er, så at sige, indlejret i kroppen.

Det var klart for mig, at jeg i første omgang havde tolket mit ildebefindende som en kropslig dysfunktion afledt af en forgiftning. Men i princippet kunne det lige så godt være en sind-”sygdom”, som det var for Rigshospitalets læger med deres stress-diagnose. Hvor er forskellen mellem disse diagnoser og oprindelige folks shamanistiske diagnose? Eller alternative New Age tolkninger på tilsvarende tilstande, som er udtryk for en anden måde at opfatte ”virkeligheden” eller sammenhængen på? Hvordan forstås disse elementer hver for sig og alligevel som noget sammenhængende? Og hvorfor opfatter jeg dét, som jeg gør? Min oplevelse må tydeligvis have at gøre med den måde, jeg opfatter mig selv på og således danner mig et billede af virkeligheden. Man kan sige, at det er min beretnings baggrund, og man kan kalde det et bemærkelsesværdigt

---

<sup>15</sup> Se: Spaltningen mellem ånd og materie - i Descartes' *Discours de la méthode* (1637).

sammenfald at ”oplevelsen af spiritus” – som både betyder alkohol og ånd - binder indtagelsen af russisk vodka og en spirituel oplevelse sammen. *Det centrale er dog, at oplevelsen af denne form for sygdom har at gøre med en tolkning af det oplevede: Selvet og virkeligheden i en social kontekst.*

Men hvordan kan et sådant forløb anskues sociologisk? I realiteten ligger mine personlige overvejelser inden for den karakteristik sociologen Anthony Giddens har givet af sen-modernitetens typiske projekt ”selvets refleksive projekt”.<sup>16</sup> Selvet er ikke et passivt væsen determineret af påvirkninger udefra.

”På baggrund af nye former for formidlet erfaring bliver selvidentiteten en reflektivt organiseret stræben.”<sup>17</sup> Denne stræben består i at opretholde sammenhængende, men konstant reviderede biografiske fortællinger, der finder sted i en kontekst af mangfoldige valgmuligheder. Sociologi og samfundsvidenskab er på den måde i bred forstand iboende dele af modernitetens institutionelle refleksivitet. Et fænomen der er meget centralt for den videre diskussion. Det vil vise sig, at ”ikke blot akademiske studier, men alle mulige former for håndbøger, guider, terapeutiske udgivelser og opslagsværker til personlig brug bidrager til modernitetens refleksivitet.”<sup>18</sup> Dette bevirker, at alternativ behandling og New Age forestillinger presser på grænserne for den institutionaliserede lægevidenskabs fortolkninger. Disse omstændigheder skaber en paradoksals gråzone, og det er denne gråzone, jeg særligt vil forholde mig til.

Præmisserne for forståelsen af sammenhængen mellem spiritualitet, selvidentitet, tro og helbred i forandring præsenteres ved en refleksiv kvalitativ metode. Således kan man overveje i hvor høj grad de tolkninger jeg kommer, med er betinget af mere eller mindre implicite New Age forudsætninger hos mine informanter og mig selv. Tidligere lagde man den alternative tænkemåde ud i ”de primitive”. Nu tager antropologen eller religionssociologen sig selv med som en form for primitivisme - og rationalitetskritik. Men skønt det udpræget er selvet, der behandles i denne fremstilling, er den ikke primært psykologisk. Der fokuseres i høj grad på det sociologiske i fremvæksten af selv-identitetsmekanismer, som er formet af og former moderne institutioner.

---

<sup>16</sup> Giddens (2003) s. 14.

<sup>17</sup> Giddens (2003) s. 14.

<sup>18</sup> Giddens (2003) s. 10.

## - *Opbygning og afgrænsning*

For at kunne finde rundt i teksten via indholdsfortegnelsen har jeg inddelt fremstillingen i seks dele angivet med numrene 1-6. Delene er efterfølgende delt op i kapitler angivet med bogstaver, fx 3A., 3B. osv. Endvidere er hvert kapitel inddelt i afsnit med en overskrift i kursiv jf. ovenfor. Således vil jeg fremover i teksten kunne henvise til det enkelte afsnit via disse betegnelser.

I følgende del 2 vil jeg forklare brugen af de i denne afhandling vigtigste *New Age* begreber og samtidig fremlægge nogle centrale problemstillinger angående begreber som sygdom og helbred. I forlængelse heraf følger ”problemformuleringen”.

I 3A. forklares forskningsmetodens refleksivitet. Refleksivitet er på den ene side i dag accepteret som et uundværligt moment i enhver undersøgelse. Men på den anden side er det i hovedsagen uacceptabelt, hvis sådanne refleksioner indgår som argument i fremstillingen. Ikke desto mindre har jeg bestemt mig for at gøre forsøget. Som aktiv *feltarbejder* og *deltagerobservatør* og udøver af *refleksive* og *kvalitative* forskningsmetoder bruger jeg mig selv som forskningsredskab. Det indebærer en implicit kropslig og emotionel erkendelsesform, som næsten altid udelukkes eller undertrykkes i forskningssammenhæng, men som altid er en del af forskningsprocessen og måske muliggør en privilegeret adgang til personers (og teksters) ”livsverden”<sup>19</sup>. Med til denne form for undersøgelse hører endvidere, som noget helt uomgængeligt, at jeg prøver at objektivere en for mig indforstået observation og gøre den forståelig for læseren, der ikke har eller kan acceptere mine kulturelle eller spirituelle erfaringer.

I kapitel 3B. fremlægger jeg nogle teorier af blandt andre sociologen Anthony Giddens og religionssociologen Nancy Ammerman om selv- og religiøs identitet og selv-fortællelse til brug for analysen af det indsamlede materiale i del 4 ”Det spirituelle felt og helbredelse – research og indsamling af data”.

I kapitel 4A. præsenterer jeg tre undersøgelser indenfor feltet ’tro og helbred’. Denne forskning er en slags ”state of the art”: et indblik i nogle af de seneste undersøgelser, der er foretaget både i Danmark og internationalt, hvor spiritualitet og samspillet mellem tro og helbred undersøges sociologisk:

Først rapporten *Religiøs mangfoldighed – En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus*, Fibiger (red.), fra Århus Universitet. Den viser religiøse grupperinger i det

---

<sup>19</sup> Se afsnittet om kvalitative interview.

danske samfund. Spiritualitet anvendes her som fællesnævner for en række religiøse bevægelser.

Dernæst *Kan tro flytte bjerge? Om religion og helbred*. Den er et resultat af et samarbejde mellem teologen Niels Christian Hvidt og lægen Christoffer Johansen. Her er spørgsmålet: Hvordan og hvor entydig sammenhængen er mellem menneskers tro og helbred? Man kan anskue fremstillingen, som kilde til en kristen og lægevidenskabelig baseret forståelse af forholdet mellem tro og helbred. Men den har dog også, blandt andet med professor i psykologi Peter Elsass' indlæg, andre anskuelser med i billedet.

Det sidste eksempel i 4A., *Handbook of Religion and Health*, bygger på mere end 1600 forskningsrapporter globalt. Sammenhængen mellem tro og helbred implicerer, ifølge HRH, en lang række konditioner for menneskelivet i det hele taget og har således stor gensidig betydning.

I 4B. følger en refleksiv fortolkning af det, jeg kalder "globalt feltarbejde". Overvejelser over nogle sociologiske sammenhænge der har betydning for det indsamlede materiale. Forskellige tolkninger af shamanisme-komplekset indgår her som illustration på samspillet mellem tradition og forandring. For eksempel indgår shamanisme i en beskrivelse af spirituelle *coping* mekanismer; individuel mental håndtering af en krise. Via dette feltarbejdet når jeg frem til udvælgelsen af *Borgens Bogklub*. bogklubben er et konkret eksempel på en moderne New Age spirituel virksomhed.

Borgens Bogklub var en af de første bogklubber på det danske marked jeg stiftede bekendtskab med. Den forhandler udelukkende det, man kan kalde New Age spirituel litteratur. Jeg blev i februar 2002 medlem af bogklubben og erhvervede mig de følgende år et repræsentativt uddrag af bogklubbens tilbud, som præsenteres i et klubblad seks gange årligt. Anvisningerne i de praktisk orienterede håndbøger i "livsførelse" blev af og til fulgt op af kurser med rabat til bogklubbens medlemmer.

På baggrund af viden indsamlet via mit medlemskab af bogklubben, opfatter jeg bogklubbens håndbøger, ikke blot som udgivelser, der drejer sig "om" individuelle og sociale processer, men også som materiale, der konstituerer dem. Jeg bringer nogle eksempler på Borgens Bogklubs litteratur om spiritualitet og alternativ behandling. Endvidere interviewede jeg i september 2004 bogklubbens redaktør Elsebeth Gynther for at få hendes syn på forholdet mellem spiritualitet og helbred.

Specialet er ikke møntet på at lave en udredning af de mange forskellige former for spiritualitet. Det begrænser sig til det jeg kalder New Age spiritualitet. Når jeg alligevel ikke udelukkende benytter mig af betegnelsen New Age, er det på grund af den mislyd begrebet "New Age" har fået i bl.a. den alternative behandling. Mange af

mine informanter betragter således ikke sig selv som New Age ”troende”. Desuden mener jeg, at de mekanismer som bliver eksemplificeret ved New Age spiritualitet, lige så vel kan anvendes indenfor andre former for definitioner af spiritualitet. Jeg behandler denne problemstilling på flere måder i løbet af fremstillingen. Blandt andet i 5. dels analyse der viser, hvordan grænserne mellem tro og helbred som individuelle og sociale processer flyder sammen med New Age relaterede selv-identitetsspørgsmål i det senmoderne.

En af konklusionerne i sjette og sidste del af specialet er, at den øgede interesse for spiritualitet ses i fremvæksten af nye selv-identitetsmekanismer, som er formet af og former moderne institutioner, fx Borgens Bogklub. Forholdet mellem tro og helbred er en vigtig brik i dette spil.

Citater, der strækker sig over tre linjer eller derover, eller som har en pointe der ønskes fremhævet, sættes med indryk i margen og enkel linjeafstand.

## **2. New Age, spiritualitet og begrebsdefinitioner**

Hvad betyder det, når vi taler om begreber som tro, krop, sind, ånd, spiritualitet og helbred i forbindelse med fx religion og New Age?

Det er vigtigt at forsøge at forklare begreberne, som de bruges i den givne sammenhæng. Dette betyder her i høj grad som psykosocial helbredsorientering i et religionssociologisk perspektiv. Jeg vil dog gøre det klart, at ”begrebsdefinitionen” ikke er en dybtgående udredning. Den er derimod en anskueliggørelse af betydninger og problemstillinger. Begrebsdefinitionen bør således opfattes som en provisorisk tilgang til den videre forståelse af temaet; spiritualitet, selv-identitet, tro og helbred. For at anskueliggøre nogle af de problemstillinger der er ved begrebsdefinitioner, tager jeg afsæt i religionsbegrebet.

Kultur og sprog er vigtige elementer i forsøget på at finde frem til de enkelte begrebers betydning. Mange af begreberne er, som begrebet ”religion”, udviklet i europæisk kultur, og henviser, som religionssociologen Ole Riis udtrykker det, til en kreds af fænomener, som danner meningsfuld sammenhæng i denne kultur.<sup>20</sup> Således er associationerne til ”religion” i den europæiske kulturkreds præget af bestemte historiske erfaringer. Disse erfaringer er hovedsageligt præget af den kristne kirkes dominans

---

<sup>20</sup> Riis (1996) s. 12.

gennem århundreder. Der har været en tilbøjelighed til at skelne mellem religion, forstået som kristendom, og overtro. Således har mange i vesten først og fremmest forstået religion gennem en troslære, der er baseret på en guddommelig instans' indvirkning på verden. Men i nogle kulturer og livsanskuelser udmønter trosaspektet sig i helt andre former, endog ved afvisning af selve muligheden for at udtrykke det store mysterium eller den guddommelige visdom i ord.<sup>21</sup> Troen kommer fx indirekte til udtryk gennem riter, kunst eller kontemplation.

Begreberne henviser altså til et væld af fænomener, der danner en meningsfuld sammenhæng inden for en kulturs erkendelses systemer. Vil man definere det enkelte begreb inden for en anden kulturel sammenhæng vil forståelsen utvivlsomt give komplikationer. Uanset hvor klare retningslinier vi kan have for at nå frem til en fornuftig indkredsning og afgrænsning af et begreb, ender vi ofte i et ufuldstændigt billede af det konkrete begrebs muligheder. Derfor er vi nødsaget til at acceptere begrebsliggørelsen i den givne sammenhæng. Begrebet religion er således, som begreberne kultur eller shamanisme, aldrig blevet afgrænset i en sådan grad, at man kan tale om religion som universel standard. Sammenhængen er kulturelt og individuelt given. Jeg vender nedenfor tilbage til forskellige opfattelser af hvad religion er i forbindelse med indkredsningen af spiritualitet. Her definerer jeg kort *religion som implicerende en trans empirisk realitet*: troen på en anden virkelighed end den umiddelbart fattelige, en "højere" mening.

Som det fremgår er definitionen meget abstrakt og dækker ikke alle aspekter af begrebet. Religion influerer også på materielle, sociale og individuelle forhold, som ikke kommer til udtryk i denne definition. Desuden kan også fx fysik og matematik betegnes som transempiriske. Således indicerer sammenhængen nogle af problemstillingerne ved begrebsdannelse og begrebsdefinition generelt

Netop i forhold til denne definition vil jeg nedenfor søge at definere New Age spiritualitet som et af de vægtigste fænomener i moderne religiøsitet. Men idet jeg anvender New Age som sociologisk størrelse, vil jeg forsøge at nærme mig begrebet idéhistorisk.

Videnskabeligt set i Europa anses vore beslutninger i høj grad for at være styret af rationelle overvejelser. Det rationelle bygger på lineære årsagssammenhænge på samme måde som historien: Årsag-virkning. Noget sker i kraft af noget andet. Kort sagt, når vi træffer et valg, overvejer vi (nøje?) fordele og ulemper ved de muligheder, vi har og vælger derpå det tilsyneladende mest fornuftige. Det har været et vigtigt aspekt ved denne rationalistiske opfattelse, at følelserne skulle holdes "udenfor" for at

---

<sup>21</sup> Riis (1996) s. 13.

opnå de bedste resultater. Subjekt erkender objekt er fx en rationel konstruktion. Men sansning er også erkendelse. Således er rationalitet, som andre begreber af omfattende kompleksitet, genstand for stadig forskning.

Tiden spiller en særlig rolle, både i forhold til måden vi definerer på, vi forholder os gennemgående til erfaring i tid, men også i forhold til New Age opfattelsen af spiritualitet. Tid er en abstrakt rationel konstruktion. Ofte inddeler vi tiden i afsnit og epoker efter en slags inddeling af ”virkeligheden”. Man kalder for fx tiden for moderne, postmoderne, sen-moderne eller New Age. Vi definerer tiden for at finde ud af, hvem vi er. Men det vi ”vælger” at definere os ved historisk, har konsekvenser for, hvordan vi oplever ”virkeligheden”. Hvordan vi forholder os til os selv og vores omgivelser, i tid og rum, er således komplekse filosofiske problemstillinger. Disse problemstillinger er væsentlige i forhold til, hvordan vi definerer begreber og fænomener.

Som Anthony Giddens udtrykker det, lurer kaos på den anden side af det, der ligner trivielle aspekter af daglige handlinger og samtaler. For at kunne leve vores liv tager vi normalt en række forhold for givet. Selvom århundreders filosofiske studier har vist, at de smuldrer, hvis de underkastes skeptisk granskning.<sup>22</sup> Sådanne forhold omfatter det, vi kalder eksistentielle spørgsmål. Hvad enten de bliver stillet på et filosofisk plan eller af individer, der gennemgår en psykisk krise.

Selv-identiteten er på mange måder afgørende for og et billede på dialektikken i tiden. Man kan anskue måden, vi forholder os til tiden på som det moderne menneskes sociale omdrejningspunkt. Denne `forholden sig´ er således vigtig i spørgsmålet om selv-identitet. Endvidere hænger individets opfattelse af selvet uløseligt sammen med den historiske, sociale og kulturelle kontekst. En stærk tendens i det postmoderne er en øget individualisering,<sup>23</sup> ikke mindst af troen.<sup>24</sup> En tro, der stykkes sammen af alle de enkelt elementer, det enkelte menneske har stiftet bekendtskab med i dets individuelle livsforløb. Dette giver mulighed for mange forskellige måder at forholde sig til religiøsitet på. Den sociale refleksivitet spiller således en afgørende rolle for individets selv-refleksivitet og omvendt. Spiritualitet og selv-identitet kan tolkes som udtryk for individets, aktørens personlige måde at forholde sig til forandring i tid og rum. Dette skaber samtidigt mening, ”kosmos i kaos” for den ”troende”. Man kan anskue New Age bevægelsen som et godt eksempel på dialektikken i nogle af disse mekanismer.

---

<sup>22</sup> Giddens (1991) s. 51.

<sup>23</sup> ”Tema lørdag om single kultur”, lørdag d. 21.01.2006. kl. 20. på DR2.

<sup>24</sup> Nygaard, *Kristeligt Dagblad* 16. januar og 26 marts 2004; og Remar, *Kristeligt Dagblad* 30. januar 2004.

- *New Age og spiritualitet*

Der er, som med religionsbegrebet, heller ingen entydighed i hvad *New Age* begrebet egentlig dækker: healing, mystik, holisme, astrologi, magi, åndelige mestre, terapi, neo-shamanisme osv. I grove træk kan man beskrive *New Age* "bevægelsen" som gennemgående rettet mod en spirituel reorientering hos mennesker, et "Human Potential". Samtidig med at visionen om "den nye tid", "Age of Light", hovedsageligt forstås som noget udefra kommende.<sup>25</sup>

*New Age* litteratur er et væsentligt kildemateriale til denne *New Age* erfaring og spiritualitet. Religionshistorikeren Wouter Hanegraaffs *New Age* definition bygger for eksempel på cirka hundrede bøger som repræsentativt dækkende, *New Age* fænomenet. Dette samlede tekst materiale har han efterfølgende delt op i fem hoved "trends": "1. Channeling, 2. Healing and growth, 3. New Age Science, 4. Neopaganism 5. New Age in a restricted and in a general sense."<sup>26</sup> Men som han også pointerer, udelukker disse inddelinger ikke hinanden. Kanalisering er fx ofte et element i healing, og *New Age*-videnskab, personlig udvikling og helbredelsesformer overlapper også hinanden. Det vigtigste for Hanegraaff er at give en bred orientering af "the five major trends discerned in New Age religion".<sup>27</sup>

Jeg vil ikke lave en gennemgang af Hanegraaffs kategoriseringer og analyser, men uddrage centrale anskuelser for nærværende tema. Således er Hanegraaffs punkt 2. "healing and growth" særlig aktuel. Det er dog ikke alle anskuelser, der hidrører fra Hanegraaff. Som det vil fremgå bygger mange af mine iagttagelserne på de seneste års feltarbejde i Danmark og udlandet. De influerer naturligvis på beskrivelsen af emnet.

Som religionsform har *New Age* i høj grad rødder i teosofiens fremkomst i slutningen af det 19. århundrede hovedsageligt med Madame Blavatsky. Teosofiens interesse for personlig transformation gør sig blandt andet gældende i forståelsen af *New Age* som en epoke, hvor menneskets egen guddommelighed vil manifestere sig i harmoni med resten af kosmos.<sup>28</sup> Den gamle tid afløses af en ny. Men bevægelsen bliver især forbundet med ungdomsoprøret i slutningen af 60'erne og 70'erne hvor den virkelig vinder frem. Selvom *New Age* altovervejende er et vestligt fænomen, har ideerne spredt sig over store dele af verden. Det kan i den sammenhæng diskuteres,

---

<sup>25</sup> Hanegraaff (1996) s. 344.

<sup>26</sup> Hanegraaff (1996) s.19-20

<sup>27</sup> Hanegraaff (1996) s.20

<sup>28</sup> Rothstein (1998), s. 390.

hvorvidt New Age kan betegnes som verdens religion.<sup>29</sup> Men til forskel fra teosofien er New Age ideologierne langt mere sanselige. Således er der fx i New Age bevægelsen opstået den store interesse for naturfolkernes ritualer og forestillinger, fx shamanisme og østens forskellige bevægelsesterapier, fx yoga, tai chi og meditation. Mange mener her at kunne hente ny næring til sit eget liv og samfund.

Centralt for New Age begrebet er at det indeholder et væld af religiøse implikationer uden nogen konkret autoritativ kilde, der fremstiller en almen New Age mytologi. Man kan måske, som religionshistorikeren Michael Rothstein til dels gør, karakterisere New Age bevægelsen som nutidens folketro, der lægger hovedvægten på det enkelte menneskes daglige gøren og laden: ”New Age-bevægelsen er, på samme måde som tidligere tiders folketro, netop ’folkets’, og er ikke styret af en religiøs elite.”<sup>30</sup>

Ikke desto mindre har al New Age, ifølge Hanegraaff, mindst to forestillinger om ”the nature of reality” til fælles, som man kan anvende som markører for New Age spiritualitet: 1. virkeligheden er *holistisk* idet alt udspringer af og er forbundet i en dybere harmoni. 2. Samtidig, og uden at modsige den holistiske rum enhed, er virkelighed en evolutionistisk tidslig proces, hvor en progressiv bevægelse mod større og større enhed eller helhed er perspektivet.<sup>31</sup> Af disse to forestillingsammenfatninger udspringer et væld af visioner og teorier: “The ”Quest for Eternity” has sometimes been highlighted as the central preoccupation underlying a wide variety of modern ”irrational” movements, from Romanticism to the New Religions.”<sup>32</sup> Ifølge Hanegraaff “the wish to transcend the space-time continuum is directly connected to the longing for a “self-sufficient Absolute”.”<sup>33</sup> Dette bygger samtidigt på forestillingen om, at tid og rum er meningsfulde illusioner, som selvet anvender i sin progressive udvidelse. Ydermere opfattes ”tid”, eller ”troen” på tid, på paradoksalt vis gennemgående som et begrænsende aspekt.<sup>34</sup>

Opdelingen af livet i fortid, nutid og fremtid er skabt af sindet og er i sidste ende en illusion. Fortid og fremtid er tankeformer, mentale abstraktioner... Under det overfladiske udseende er alle ting forbundne og er en del af en kosmisk helhed, som har frembragt den form, som dette øjeblik udgør.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> Hanegraaff (1996) s. 370.

<sup>30</sup> Rothstein (1998) s. 376.

<sup>31</sup> Hanegraaff (1996) s. 158-159.

<sup>32</sup> Hanegraaff (1996) s. 168

<sup>33</sup> Hanegraaff (1996) s. 169.

<sup>34</sup> Hanegraaff (1996) s. 168.

<sup>35</sup> Tolle (2003) s.46, 49.

Citatet er taget fra Eckhart Tolles seneste bog *Stilhedens budskab*, og det beskriver en New Age "spirituel" tids indstilling. Ifølge Svend Trier som udgiver nyhedsbrevet *Quantum Seminars* og arrangerer kurser og foredrag om spiritualitet, er Eckhart Tolle "en af vor tids mest betydningsfulde spirituelle lærere... Hans bøger har inspireret tusinder af åndeligt søgende både herhjemme og i udlandet og er bestemt til at blive klassikere indenfor den spirituelle litteratur."<sup>36</sup>

"Stilhedens budskab" (bogen) købte jeg i Borgens Bogklub. På den måde er Borgens Bogklub med til at definere New Age og spiritualitet i måden spiritualitet bliver brugt, fremstillet og solgt på. Og således er sammenhængen mellem blandt andre Eckhart Tolle, Quantum Seminars og Borgens Bogklub med til at danne et samlet billede af New Age spiritualitet.

New Age anskues af mange aktører som en "ny" måde at begribe religion, religiøsitet og videnskab på. I den sammenhæng afviser New Age cartesiansk dualisme. Den ultimative virkelighed, "ultimate reality", er hverken sind/ånd eller krop/materie, men indbefatter potentielt begge.<sup>37</sup> Sind og krop, ånd og materie er aspekter af samme overordnede virkelighed, sommetider karakteriseret som energi. Dette udmunder ofte i en argumentation for, at religion og videnskab i princippet ikke er modsætninger, "and the healing of the split between both is urgently needed."<sup>38</sup>

Indenfor New Age er begreber som "tro", "ånd" og "spiritualitet" meget brugt. De har baggrund i en kristen tradition, men farves i nutiden af det New Age prægede miljø. "Tro" betragtes af mange af mine informanter, som et af de centrale aspekter i religion og spiritualitet.<sup>39</sup> Tro har at gøre med accept af bestemte forestillinger og kun til dels bevisførelsen på disse.

Ånd bruges til at beskrive det transempiriske med.<sup>40</sup> Mine informanter beskrev ånd som noget ulegemligt, uhåndgribeligt, ofte forbundet med sjælen. Men ånd kan lige så godt være forbundet med en stemning som gør, at man handler på en bestemt måde, en gejst. Den oversanselige åndemener kommunikerer med og "rejser" i åndeverdener. Spiritualitet er åndfuldhed og er afledt af det latinske spiritus. Det spirituelle og det åndelige er i New Age meget tæt forbundet og ofte identiske.<sup>41</sup> Ligeledes forholder det sig med spiritualitet og religion, og dog har jeg ofte hørt udsagnet "jeg er spirituel men ikke religiøs". I den sammenhæng er det vigtigt at forstå det spirituelle som en *personlig*

---

<sup>36</sup> Trier (2003) s. 1.

<sup>37</sup> Hanegraaff (1996) s. 171.

<sup>38</sup> Hanegraaff (1996) s. 175.

<sup>39</sup> Se interviewet med Elsebeth Gynther i 4.C.

<sup>40</sup> Se klubbøgerne i 4C.

<sup>41</sup> 4C.

søgen efter mening i en samfundsmæssig kulturel udvikling og forandring. I særlig grad med henblik på New Age. Indenfor den alternative behandlingsverden er der således mange, der tager afstand fra begreber som religion og religiøs, mens betegnelsen ”spiritualitet” benyttes alment i betydningen ”åndelig”.<sup>42</sup> ”Christianity has a new competitor in `the spiritual marketplace`. `The times`, it seems, `they are a-changing`.”<sup>43</sup> Religion forstås af mange som en mere institutionaliseret og fast form for tro, hvor man lægger vægt på tilhørsforholdet. Spiritualitet fremstår mere som en form for åndelig selv-identitet af metafysisk søgende karakter.

Begrebsbestemmelserne på dette felt er, som vi kan se, vanskelige. Der er i nutiden en voksende tendens til at tale om religion – ikke som institutionaliseret – men i termer som ”tro”, ”ånd”, ”åndelig”, ”spirituel”, ”spiritualitet” også i krop-sind sammenhænge. *Spiritualitet forstås her som en subjektiv måde at forholde sig til troen på transempiriske realiteter og transcendens.*

#### - *Sind, krop og selv-identitet*

Når jeg spørger tilfældige danskere om deres opfattelse af krop og sind, har de gennemgående en opfattelse præget af den cartesianske adskillelse mellem krop og sind. *Sindet* indbefatter en persons måde at tænke og føle, og er således det, der opfatter og forholder sig til omverden. *Sindet* er et menneskes mentalitet og væsen.<sup>44</sup>

*Kroppen* opfattes normalt som den fysiske struktur der udgør legemet.<sup>45</sup> I forlængelse af den cartesianske rationelle tænkning spiller kroppen tilsyneladende ingen rolle for fornuftens ræsonnementer, idet bevidstheden anses for abstrakt og ikke bundet til kropslig erfaring.<sup>46</sup>

Men idet rationalitet her forstås som et kulturelrelativistisk begreb, findes der ikke nogen naturlig, entydig rationel måde at anskue det menneskelige legeme på, som ikke samtidig indebærer en kulturel dimension.

I visse former for nyere antropologisk forskning svinder adskillelsen mellem fx krop og sind, individ og samfund, biologi og kultur. Her mener man at perception er immanent bevidsthed. En givet virkelighed ”der ude”, som vi bare kan kortlægge, findes

---

<sup>42</sup> Ahlin (2004) noter s. 488.

<sup>43</sup> Heelas og Woodhead (2005) s. 1.

<sup>44</sup> Politikens Nudansk med etymologi (2000) s.1213.

<sup>45</sup> Politikens Nudansk med etymologi (2000) s.773.

<sup>46</sup> Damasio (1999) s. 260

ikke.<sup>47</sup> Således bliver mange forskere stadig mere opmærksomme på, at deres egen analyse eller forståelse, er grundet særlige vestlige opfattelser omkring fx sammenhæng mellem person, krop og sind.

Socialantropologen Christina Toren tager udgangspunkt i en socialpsykologisk position, eller som hun selv kalder det ”psykologisk antropologi”. Hun hævder at sindet er det mest fundamentale historiske fænomen, fordi hver enkelt af os med tiden, skaber sindet på ny og manifesterer det i intersubjektive relationer med andre.<sup>48</sup> Sindet er manifest i hele personen, hans eller hendes særlige historie i relation til andre, som igen på samme måde konstituerer sig selv med tiden som unikke manifestationer af sind.<sup>49</sup> På den måde konstituerer den enkelte kognitivt de sociale relationer, som individet er et transformerende produkt af.

På samme måde er der i New Age en stigende tendens til at ophæve skellet mellem kroppen og sindet. Dette er en tendens, der er meget udpræget i det materiale, jeg har samlet. Selv-identitet er menneskets måde at forholde sig til, forstå og ”skabe” sig selv, sindet og kroppen, i forhold til omverdenen: ”Selvets refleksive projekt’. Selv-identiteten og selv-refleksion er væsentlige elementer i New Age. At jeg har valgt at dele ordene op med bindestreg har dels at gøre med Giddens anvendelse af begrebet ”Self-Identity”, der er centralt placeret i analysen af de mekanismer, der er herskende i den udvikling, jeg beskriver. Desuden lægger New Age stor vægt på selvet som psykologisk, kropslig og spirituel faktor i udviklingen mod ”*Enlightenment*”<sup>50</sup>.

### - *Helbred*

I denne sammenhæng spiller *helbredet* en afgørende rolle. Helbred henviser i vores kultur hovedsageligt til en persons fysiske tilstand med hensyn til at være sund og rask, jf. den cartesianske rationalitet. Men begrebet kommer af det fællesnordiske ord ’heill’, der betyder hel, noget der ikke er delt eller itu<sup>51</sup>, og det passer godt til New Age forestillingerne. I New Age har helbredet i høj grad at gøre med, hvad man betragter som et helt menneske.

Det er naturligvis vigtigt, om vi betragter mennesket som delt i krop og sind, en traditionel rationel cartesiansk og positivistisk tolkning. Eller om menneskers krop

---

<sup>47</sup> Toren (2004) s. 461.

<sup>48</sup> Toren (2004) s. 460.

<sup>49</sup> Toren (2004) s. 460.

<sup>50</sup> Selvets oplysning hos Andrew Cohen i tidsskriftet/magasinet (WIE) ”What is Enlightenment?”.

<sup>51</sup> *Politikens nu dansk med etymologi* (2000).

og sind er uadskillelig, jf. en mere moderne humanistisk sundhedsforskning. Eller som et forenet krop, sind og ånd, en spirituel virkelighedsforståelse, jf. healing.

Vi betragter gennemgående helbredet som enten dårligt eller godt i forhold til sygdom og sundhed. Men igen, hvad er årsagen til, at vi opfatter det ene som sygt og det andet som sundt?

Ifølge professor i psykiatri og medicinsk antropologi Arthur Kleinman, i *Patients and Healers in the Context of Culture*, er der i den kliniske lægevidenskab en tendens til at undervurdere effekten af sociokulturelle faktorer. Den kliniske positivisme afviser pragmatisk forsøg på at forstå sygdom og omsorg som indlejrede i den sociale og kulturelle verden.<sup>52</sup> Sygdomsoplevelsen ses, i høj grad af Kleinman, som en konstruktion: "The construction of the illness experience". Sygdom er, som et "naturligt" fænomen, havnet i en bestemt kulturel form gennem de kategorier, der bruges til at begribe, udtrykke og vurdere symptomer. Kleinman forsøger at skelne mellem begreberne *illness* og *disease*. *Disease* refererer til en dysfunktion af biologiske og psykologiske processer, mens *illness* refererer til den psykosociale oplevelse og mening i begrebsdannelsen, en måde at forholde sig til *disease* på. *Illness* inkluderer sekundære personlige og sociale svar på primære dysfunktioner, *disease*, i individets fysiologiske og psykologiske tilstand. Sygdomsaspektet *illness* involverer således processer af opfattelse, påvirkning, erkendelse og vurdering rettet mod sygdomsaspektet *disease* og dets manifestationer. Derudover inkluderes kommunikation og mellemmenneskelig interaktion, specielt indenfor familien og det sociale netværk. *Illness* er baseret på personlige, sociale og kulturelle reaktioner på *disease*. Hermed indeholder *illness* svar på *disease*, der forsøger at bidrage med meningsfulde former og forklaringer på, så vel som kontrol med, "sygdomme".<sup>53</sup> Former og forklaringer er forskellige i forskellige kulturer. Forklaringerne er kulturrelativ og må ses i den konkrete sammenhæng. Dette er også udgangspunktet for den humanistiske sundhedsforskning. Vores erkendelse er altid formidlet af redskaber, procedurer og standarder.<sup>54</sup>

At konstruere skellet mellem *illness* og *disease* kan ses som en aktiv del af helbreds- og omsorgssystemer og er det første skridt i retning af helbredelse. Paradoksalt nok kan sygdomsforståelse således også tolkes som en del af omsorg.

*Illness* og *disease* er forklarende begreber. De er på mange måder et analytisk nyttigt begrebspar både for den syge og for forståelsen af den syges situation. Det er en

---

<sup>52</sup> Kleinman (1980) s. xii

<sup>53</sup> Kleinman (1980), s. 72.

<sup>54</sup> Elsass: [http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning\\_i\\_alternativ\\_behandling\\_en\\_introduktion/](http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning_i_alternativ_behandling_en_introduktion/) (d.24.11.2003)

forklarende model, der idealtypisk søger at forklare givne sammenhænge. Her er det interessant at bemærke, at der indenfor det danske sygdomsbegreb ikke findes muligheden for at skelne på samme måde som Kleinman gjorde. ”Sygdom” må altså forstås indenfor en defineret meningsgivende kontekst og denne konteksts sociale relationer: inden for forskellige forklaringsystemer og socialt strukturerede arrangementer indeholdende forskellige sektorer af lokale helbreds- og omsorgssystemer.<sup>55</sup>

Kleinman udfolder distinktionen *disease-illness* mere konkret. Ser man fx nærmere på symptomatologi, læren om symptomer, kan man se, hvor komplekst sygdomsbilledet er. ”Sygdommen” begynder som regel med den ”syges” oplevelse eller fokusering på manifestationerne af ”sygdom”. Personlige og familiemæssige overbevisninger og erfaringer, og kulturelle og sociale systemer påvirker i høj grad disse processer. En person kan, udelukkende på grund af personlige eller sociokulturelle årsager, vurdere symptomerne som værende naturlige, minimale eller som repræsenterende en anden slags tilstand end sygdom.<sup>56</sup> Eller personen kan blive bange og se symptomerne som en trussel eller mangel, som han øjeblikkeligt må tage sig af. Attituden kan også være forskellig alt afhængig af personens følelsesmæssige tilstand, alt efter hvordan han opfatter sin krop og ”normale” kropslige processer. Det, den enkelte forstår som subjektive følelser eller objektive tegn, vil have stor indflydelse og er altid en kulturel kategori.<sup>57</sup> Det konkrete individ og hans familie anvender, de for dem mulige forklaringsmodeller i en given kulturel, historisk og helbredsorienteret kontekst. Opfattelsen af helbredet skabes altså i dialektikken mellem individets selv-refleksion og omverden.

Begrebsindholdet, og viden i det hele taget, er reflektivt funderet i kultur og sprog. Videns former og sproglige udtryk er så at sige underlagt samme lovmæssigheder. Når vi således vil finde ud af, hvad der ligger i udtrykkene krop, sind, ånd, sygdom og helbred, må vi forsøge at finde ud af hvilke paradigmer, der spiller den største rolle i den givne konteksts virkelighedsopfattelse. Dikotomien mellem den ”forklarende” naturvidenskab og den ”forstående” humanisme er central i sundhedsforskningen, hvor den medicinske videnskab og teknologi stadig er de dominerende fag.

Men ifølge professor dr. med. Peter Elsass har der i løbet af de sidste årtier udviklet sig en mere humanistisk sundhedsforskning. Arbejds måden er en betoning af

---

<sup>55</sup> Kleinman (1980), s. 73-74.

<sup>56</sup> Kleinman (1980), s. 75-76.

<sup>57</sup> Kleinman (1980), s. 75-76.

kvalitative og fænomenologiske områder. Mennesket betragtes som et hele, som kun kan behandles i en større meningssammenhæng med hans livsverden i øvrigt.<sup>58</sup>

Professor ved Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik ved Københavns Universitet, Finn Collin redegør på Viden og Forskningscenter for Alternativ Behandlings hjemmeside, lidt i retning af Kleinman, for hvordan en sociologisk eller socialkonstruktivistisk holdning mener, at sygdomme i alt væsentligt er konstruktioner: For det første varierer det fra samfund til samfund, hvorvidt noget betragtes som en sygdom. For det andet er sygdomstilstandes definition og karakteristika fundamentalt set er et spørgsmål om, hvordan vi vælger at beskrive og kategorisere verden. ”Det socialkonstruktivistiske synspunkt har især spillet en rolle mht. spørgsmålet om, hvor vidt en given afvigelse fra det normale (= det statistisk almindelige) skal betragtes som en sygdom, dvs. noget der kræver behandling.”<sup>59</sup> Collin beskriver nogle af udgangspunkterne således:

Traditionel medicin indtager den holdning at sygdomstilstande eksisterer objektivt, de består i objektive fejlfunktioner i organer, og deres eksistens og karakter bestemmes ikke af, hvad patienten selv og det omgivende samfund mener om sagen (objektivistisk).

Spiritualisme mener, at sygdom drejer sig om særlige processer, der i en ikke nærmere angivet forstand er ikke-materielle, spirituelle eller åndelige og som ikke kan forklares ved de kendte naturlove.

Alternativ behandling har ofte stærke træk af spiritualisme, men har også overtaget aspekter af materialismen ved den måde, hvorpå de spirituelle påvirkninger tænkes, såsom i form af kræfter og energier, der muligvis kan måles ved fysisk testapparat. Vejen til helbredelse går gennem den indsigt, at krop og sjæl er aspekter af en bagvedliggende virkelighed, hvori dette skel er ophævet.

Det alternative kan her forstås som en komplementær opfattelse af mennesket, der ofte bygger på begreber som balance, energi og helhed. Symptomer kan have forskellig betydning fra det ene menneske til det andet i forhold til det enkelte menneskes livsforhold (subjektivistisk).<sup>60</sup>

Dette viser, at man fx må forstå en helbredsdiagnose i forhold til ”diagnose”, stillerens verdensanskuelse og virkelighedsopfattelse. Man kan karakterisere dialektikken mellem selv-identitet og omverden som udgangspunkt for opfattelsen af krop, sind og ånd, der igen virker tilbage på forestillingerne om helbredet. I disse

---

<sup>58</sup> Se Elsass: [http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning\\_i\\_alternativ\\_behandling\\_en\\_introduktion/](http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning_i_alternativ_behandling_en_introduktion/) (d.24.11.2003)

<sup>59</sup> Collin (2001) *Filosofien bag alternativ behandling*: [http://www.vifab.dk/artikler/alle/filosofien\\_bag\\_alternativ\\_behandling/](http://www.vifab.dk/artikler/alle/filosofien_bag_alternativ_behandling/)

<sup>60</sup> Collin (2001) *Filosofien bag alternativ behandling*: [http://www.vifab.dk/artikler/alle/filosofien\\_bag\\_alternativ\\_behandling/](http://www.vifab.dk/artikler/alle/filosofien_bag_alternativ_behandling/), (24.11.2003).

processer finder man mange forskellige forbindelser mellem individuel erfaring og abstrakte systemer. Gennem selvets refleksivitet og påvirkningen fra abstrakte systemer, influeres såvel kroppen som de psykiske processer gennemgribende. Aktøren mobiliseres, så at sige, i sig selv refleksivt.

Hermed har jeg skitseret vanskelighederne ved nogle af de centrale begreber anvendt i dette speciale. Tidligere har der været en skarp grænse mellem religion og lægevidenskab, men tendenserne viser en udvanding af disse grænser.

## **B. Problemformulering**

I globaliseringens og New Age bevægelsens kølvand er der en stærk tendens i retning af en individualisering af religion. Det bliver den enkeltes religion frem for kollektivets, der står centralt. Religion anskues som spiritualitet. Den enkelte kan bevæge sig rundt mellem religiøse institutioner i en personlig New Age "søgen", og således "frit" forholde sig til det guddommelige og åndelige. Eller rettere, dette er de typiske New Age forestillinger, der rent faktisk har et betydeligt fællespræg og deles af mange.

Helbredet har i århundreder, i kraft af spaltningen mellem ånd og materie, været et udpræget kropsligt fænomen. Men både i New Age og i dele af den moderne lægevidenskab undersøger man nu om, eller hvordan, sind og helbred påvirker hinanden som fx ved stress.

Der er på flere måder sket en syntese mellem forskellige, tidligere adskilte vidensfelter. Som "Århusundersøgelsen" beskriver det: "kombineres lægevidenskabens fokus på kroppen og dens helbredelse med det religiøse domænes fokus på sind, sjæl, psyke i et holistisk system, som kendes i de østlige religioner, men som kan ligge en vestlig dualistisk opdeling mellem sjæl og krop fjern".<sup>61</sup>

Den kulturelle kontekst i identitetsskabelsen og selv-refleksionen er afgørende for, hvad der er "muligt" for det enkelte individ. Det sen-moderne menneske får øget information om andre kulturelle og religiøse virkelighedsopfattelser og kendskab til andre måder at forstå og leve livet på. Denne ofte meget forskelligartet "inspiration" har udviklet sig til et støt voksende marked af muligheder, hvor folk "frit" kan vælge de elementer, der passer til lige netop deres personlige verdensanskuelse, selv-fortællelse

---

<sup>61</sup> Fibiger (red.) (2004) s. 12.

og selv-identitet; jf. fx Anthony Giddens karakteristik af sen-moderniteten, er dette karakteristisk for det moderne samfund.<sup>62</sup>

Disse træk er også karakteristiske for New Age. Det enkelte menneske søger, via selv-fortællelsen og selv-refleksionen, konstant at give ”mening” til et fortsat voksende ”marked” af muligheder; forsøger hele tiden at skabe ”kosmos i kaos”, helhed i en fragmenteret verden. Man kan, som adjunkt ved Institut for Folkesundhedsvidenskab Peter la Cour, tolke den spirituelle helbredelse som værende den faktor, der ”breder helheden” ud, i den moderne New Age spirituelle virkelighedsopfattelse.<sup>63</sup> Spiritualiteten kan forstås som nøgleordet i helbredelsen, da den samler de ”verdener”, ånd og materie, som ”historien” har delt. Den spirituelle litteratur behandler således på alternative komplementære måder, de følelses- og socialprocesser, mange mennesker enten ikke kan forstå eller har svært ved at acceptere som fx frygt, smerte og døden - eller kærligheden.

Specialet vil på den baggrund undersøge:

Hvordan en sen-moderne selv-identitet hænger sammen med tendensen til at anskue helbred som udtryk for individets fysiske, psykiske og især åndelige tilstand. Samtidig undersøges hvordan New Age synet på tro og helbred forholder sig til moderne læge- og religionsvidenskab.

### **3. Metodologi**

#### **A. Den kvalitative og refleksive forsknings metode**

Den kvalitative og refleksive forsknings metode bygger på fortolkningen af egne fortolkninger. Man ser på sit eget perspektiv fra forskellige vinkler og forsøger at

---

<sup>62</sup> Giddens (2003) s. 11-14.; Fibiger (red.) (2004) s. 12.

<sup>63</sup> Egne noter fra kursus afholdt af Peter la Cour, om ”tro og helbred” på Institut for Religionshistorie i forbindelse med Københavns Universitets satsningsområde ”Religion i det 21. århundrede” i foråret 2004.

forholde sig kritisk til sin egen måde at oversætte og forfatte på.<sup>64</sup> Sandsynligvis udsætter jeg mig for kritik overfor subjektivismen og selv-optagethed ved at fremhæve min egen personlige refleksivitet. Jeg mener ikke desto mindre, at netop ved at tage mig selv med fremhæver jeg nogle af problemstillingerne ved den kvalitativt videnskabelige forsknings metode. Samtidig sætter jeg teorien om ”selvets refleksive projekt” på spidsen.

På flere måder gør denne selv-refleksion sig gældende i hele mit materiale. Både Giddens og Ammermans teorier, som bliver fremhævet i næste kapitel, er udtryk for en sociologisk analyse af spørgsmålet om selv- og religiøs identitet. Ligeledes kan de undersøgelser, jeg beskriver i data-indsamlingsdelen 4A., tolkes som kilde til en forståelse af de overgange, som finder sted i samspillet mellem New Age og læge- og religionsvidenskabelige tolkninger af sammenhængen mellem tro og helbred. Disse tolkninger er fremført i lyset af den viden, man har samlet i undersøgelserne af forholdet mellem sind, krop og religion (særligt tro) og er på den måde en del af selv-identitets spørgsmålet. Den følgende beskrivelse af dataindsamlingsmetoden er et billede på denne refleksion og samtidig en beskrivelse af min dataindsamlingsmetode i øvrigt.

I indsamlingen af viden om et emne indgår i princippet alle tænkelige og utænkelige oplysninger om emnet. Men samtidig er man nødsaget til at lave en vis udvælgelse af, hvilke informationer man mener, er relevante i den givne kontekst. Der findes et hav af videnskabelige, populærvideenskabelige og lægmands undersøgelser. Det kan til tider være svært at vide, hvor de ”vigtige” oplysninger findes. Man er således nødsaget til at forsøge at skabe sig et provisorisk overblik over materialet og efterhånden udvide eller fjerne information. Ikke desto mindre er det vigtigt at komme omkring så mange forskellige områder som muligt, for at få en dybere forståelse for emnet. I struktureringen af materialet er udvælgelsen i sagens natur afgørende for repræsentationen, som i en eller anden forstand forsøger at dække emnet ”som helhed”. Således er kvantitative undersøgelser, uanset hvad man mener de fortæller eller ikke fortæller, med til at give et samlet billede, idet de fremstiller emnet og således er med til at påvirke konsensus.

Princippet for anvendelsen af andres undersøgelser er en del af den refleksive metode, et forsøg på at fastholde et levende billede i overvejelserne over den sociale ”virkelighed”. De undersøgelser jeg i 4A. har valgt at beskrive, bør således opfattes som en del af det kildemateriale, der repræsenterer sammenhængen mellem New Age’s tro og helbred.

---

<sup>64</sup> Alvesson og Sköldberg (2004) s. vii.

Et vigtigt led i den kvalitative metode er den hermeneutiske indsigt. Den bygger på forståelsen af, at meningen med delen kun kan forstås ud fra helheden. Men samtidigt at forståelsen bygger på en for-forståelse og fortolkningen på en for-fortolkning osv., jf. den hermeneutiske cirkel. Dette er, som man vil kunne fornemme, ikke helt ukompliceret og afstedkommer naturligvis også mange fortolkninger af den hermeneutiske indsigt og refleksivitet. Ikke desto mindre finder vi nogle helt centrale temaer angående, hvad der forklares, og hvad der forstås, med fokus på emner som empati, oplevelse, autenticitet, dialektik, mening og virkelighed.

Den refleksive fortolkning, som jeg benytter mig af i dette speciale, indicerer og problematiserer de flerdimensionale, interaktivt refleksive spil på tværs af forskellige fortolkningsmåder. Jeg mener, det er håndteringen, konstruktionen og den videre fortolkning af empirisk materiale på en refleksiv måde, hvor man reflekterer over forskellige spørgsmål og konsekvent tillader mangetydighed, der er samfundsvidenskabens og humanismens mærke.<sup>65</sup>

Med flere eksempler på New Age relateret virksomhed, som fremstillet i del 4 undersøger jeg, hvordan især New Age lader det enkelte menneske opbygge selvet i selv-refleksionen, dvs. i individets sammensætning af de muligheder, der findes i det til rådighed stående religiøse repertoire. Jeg har valgt ikke at afgrænse min undersøgelse til relationen mellem få variable, da årsag/virknings-relationerne er indviklede og vanskelige at forudsige. Jeg samler beskrivelser fra mange datakilder for dermed at sikre, at analysen bliver så omfattende som muligt.

#### - *Feltarbejde og deltagerobservation*

Min interesse for studiet af oprindelige folk og religion begyndte for 17 år siden på en rejse i Guatemala. Samtidig stiftede jeg bekendtskab med religionshistorikeren Vilhelm Grønbech. Centralt i Grønbechs arbejde med ”*primitiv religion*”, som han kaldte det, stod ”indlevelsen”, et empatisk engagement. Man kan kalde det en slags forløber for det ”sen-moderne refleksive projekt”. Han udtaler således i slutningen af bogen *Primitiv Religion*:

En sådan fremstilling af levende menneskesjæl vil altid bero på indlevelse i tanken som helhed; enkelte citater kan i virkeligheden kun

---

<sup>65</sup> Se endvidere Alvesson og Sköldbberg (2004), s. 248, 249, 288

tjene som spredte milepæle på den vej som forfatteren er gået under sine forsøg på at gøre sig fortrolig med den fremmede kultur.<sup>66</sup>

Grønbech mente, at man kunne leve sig ind i det studerede og gøre det til en del af sig selv. Uden at være blind for den kritik som blev anført mod Grønbech: at han var subjektiv og umuligt kunne leve sig helt ind, var det for mig at se ikke indvendinger, der umuliggjorde en anvendelse af denne metode. Således ledtes jeg til valget af den antropologiske *deltagerobservation og feltarbejdet*, som tilgange til ”indlevelsen”, at forstå oprindelige folk og andre kulturer. Og som beskrevet i indledningen har de overvejelser, jeg har haft i forbindelse med mødet med disse religionstyper, haft betydning for min tilgang til studiet af moderne spiritualitet.

Under *feltarbejdet* har jeg forsøgt at forholde mig ”åbent” til mine ”værter” religion og religiøse implikationer. Jeg har forsøgt at sætte mig i aktørernes sted og anerkende den enkelte religiøse eller kulturelle formulering. Jeg har, om muligt, været deltager og observatør på samme tid. Det er ganske klart, at hvert enkelt feltarbejde og observation har haft forskellige tolkningsmuligheder i forhold til den givne kontekst. Samtidigt har det givet erfaringsgrundlag og forståelse for forskelligheder og sammenfald i så forskellige religiøse kulturer som i Grønland, Iran, Rusland, Japan, Australien, Canada og Danmark, for at nævne nogle, med hensyn til fx spiritualitet. Ofte har jeg opfattet mig selv som både *informant* og *observatør*, og således prøver jeg at objektivere en for mig indforstået observation og gøre den forståelig for læseren, der ikke har mine erfaringer. Specialet indbefatter derfor en række konkrete eksempler hentet i mit feltarbejde. Formålet er at synliggøre, hvordan forståelselementer og virkelighedsopfattelser, som kommer til udtryk i materialet, er produkter af en sædvanligvis implicit og skjult dialog. Jeg vil komme med et eksempel.

Som beskrevet i indledningen bygger vores rationelle overvejelser logisk på princippet for årsag/virkning. Når vi træffer et valg, overvejer vi fordele og ulemper ved de muligheder vi har og vælger derpå det tilsyneladende mest fornuftige. Dette var også udgangspunktet for en oplevelse jeg havde i Indien i 1996. Jeg havde rejst rundt i store dele af Indien, mellem ashramer og helligsteder, og mente efterhånden at være blevet bekendt med indisk kultur.

---

<sup>66</sup> Grønbech i Rothstein (red.)(1996) s. 82.

‘Brahmin initiation’. Ritualiet strækker sig over flere dage og indbefatter en umådelig mængde forskrifter og tekstrecitationer. Initianden er lige blevet kronraget, som en del af overgangen til voksen brahmin. Puri, Orissa, Indien, april 1996. Foto: forfatteren.



Den følgende hændelse fandt sted på en vej et sted i Aravalli bjergene i Rajasthan.

Vi havde rejst langt den dag i den lille lejede Ford. Det var hen på eftermiddagen. Trætheden efter koncentrationen over den myldrende trafik var begyndt at melde sig. Vi sad endnu engang i en trafikprop på vej nord på. Det var varmt og vi ventede.... og ventede på at trafikken igen skulle begynde at glide. Efter at have holdt på samme sted i en halv times tid, besluttede jeg mig for at se efter, hvad grunden kunne være til, at vi holdt stille. Jeg steg ud af bilen og banede mig vej frem gennem hundreder af tålmodigt ventende indere i deres biler og nåede frem til årsagen for vores venten. To busser, der skulle passere hinanden, var stoppet midt i et sving. Det undrede mig lidt. For mig så det ud som om, de sagtens kunne passere hinanden. Buschaufførerne var steget ud af busserne og stod nu, omkranset af hundrede tilskuere, og diskuterede meget livligt. Efter at have overværet optrinnet en rum tid og undret mig over, at de ikke kunne se, at de sagtens kunne komme forbi hinanden, brød jeg ind i optrinnet. Jeg bad den ene chauffør sætte sig ind i sin bus og den anden i sin. Mængden stod måbende og overværede optrinnets nye drejning. Da chaufførerne igen sad bag deres rat, dirigerede jeg busserne forbi hinanden og trafikken begyndte igen stille at glide. Jeg gik veltilfreds tilbage til min bil, men inden jeg steg ind, faldt mit blik på tre indere der stod i vejkanten. De smilede, hvorefter den ene spurgte mig: ”Hvorfor gør du det her?”. Jeg svarede

ham det, for mig, indlysende i det jeg havde gjort: Jeg holdt her, langt tilbage i køen, og ville gerne videre. De tre indere smilede og nikkede/rystede med hovedet i cirkler, på en måde, som er meget karakteristisk i indisk konversation, hvor man aldrig rigtigt ved om tilkendegivelsen er positiv eller negativ. Som når grønlændere siger imaqqa, 'måske', eller muslimer siger inchallah, 'om Gud/Allah vil'. Jeg steg ind i min bil og tænkte for en tid ikke mere over den episode.

For mig var hændelsen udtryk for en indlysende rationel proces, der fuldt ud tilfredsstillede min logiske tanke-handling. Men hvad var det egentlig, der var sket? Jeg havde med min kulturelle vurdering afskåret eller ændret en anden "meningsgivende" proces, som bare ikke lå inden for mit eget umiddelbare univers. Jeg rejste i en anden kultur for at opleve og lære af kulturen, men havde alligevel belært den, fordi den ikke levede op til mine forestillinger om logik. Hvad var det egentlig, jeg skulle videre til? Hvad var det egentlig, chaufførerne havde diskuteret? Og hvorfor ventede hundreder af indere tålmodigt, hvorefter jeg bryder ind og ændrer på deres måde at forholde sig til omstændighederne? Disse var nogle af de spørgsmål, jeg ikke stillede mig på det givne tidspunkt, men som siden er dukket frem i erindringerne.

Feltarbejde er en særlig form for observationsmetode, hvor man i en eller anden forstand lever livet sammen med de mennesker i de samfundsforhold, man undersøger. Det er studiet af menneskers interaktion i naturlige situationer. Der er fantastisk mange forhold at tage hensyn til, så man forsøger, som regel, af rent praktiske grunde at foretage en udvælgelse. Man kan fx forsøge systematisk at dække et felt. Men man kan ikke på forhånd vide, hvor der vil udspille sig relevante begivenheder. Ofte finder man først bagefter ud af, at en begivenhed rent faktisk har været relevant. Således er det ens engagementet og interessen for et bestemt felt og for lokale begivenheder, der efterhånden fører til at indtryk samler sig til et billede. Svarene finder man ofte spredt i forskellige retninger. Den samlede betydning vil således være et konglomerat af bevidste og ubevidste indtryk. Naturligvis kan et observationsskema være et godt redskab til at systematisere iagttagelserne, men jeg mener, det samtidig uundgåeligt medfører at man lægger sin egen logik ind i systemet og dermed i svarene. Man vil altid vælge noget, fx en synsvinkel, frem for noget andet. En ren objektiv beskrivelse er således ikke mulig. Formidlinger af denne art må medtænke formidlingens, og formidlerens, "Sitz im Leben", da den er en uundgåelig del af fremstillingens vinkling. Naturligvis indbefatter hele denne problemstilling, som jeg tidligere var inde på, et

paradoks i sig selv, men paradokset er vilkåret. Man kan ikke få det hele med! Observation og fremstilling vil altid være brudstykker af helheden.

Jeg skal måske tilføje at denne form for feltarbejde adskiller sig fra et traditionelt Malinowski'sk feltarbejde ved at være sammensat af mange feltarbejder af kortere varighed i forskellige kulturer og regioner.

I en vis forstand kunne man måske tale om en slags global feltarbejde. Det giver selvsagt nogle ulemper og åbner for en kritik af ikke at være tilstrækkelig dybde gående. Ligeledes åbner det for, at når jeg har set tendenser til samme optagethed af spiritualitet i mange kulturer, skyldes det denne manglende varighed i feltarbejdet.

Som en slags forsvar vil jeg imidlertid pege på, at det uden denne form for feltarbejde ville have været umuligt at blive opmærksom på disse fællestræk. Jeg mener også, det er relevant at pege på oprindelige folks mange internationale kontakter indbyrdes og udvekslinger på både det religiøse og politiske område.

#### - *Kvalitative inter-view*

Feltarbejdet og deltagerobservationerne indbefatter *kvalitative interview* med mennesker, der i forskelligt omfang beskæftiger sig med, aktivt deltager i eller er berørt af emnet. Dette er heller ikke nogen entydig afgrænsning, men i denne form for feltarbejde opstår utallige anledninger til at udføre kvalitative interview. Det er således en oplagt og uundgåelig indfaldsvinkel til indsamling af viden.

Et interview er, som professor i pædagogisk psykologi og kvalitativ metode udvikler Steinar Kvale udtrykker det, i bogstavelig forstand et "inter view"<sup>67</sup> – en fokusering af/på synspunkter - og for det meste en udveksling af synspunkter mellem to mennesker, der samtaler om et tema af fælles interesse. Samtalen – tekstlæsning m.m. - er udgangspunkt for at få og indsamle viden. Det kvalitative forskningsinterview udformes og anvendes således i hermeneutiske fortolkninger af samtalens betydning: En dialektisk situeret menneskelig virksomhed i sociale og historiske sammenhænge. Således stilles informationerne åbenlyst i forhold til fortolkningen. Den viden, der skabes gennem interaktion mellem personer i samtalen, er af konstruktiv natur og afspejler for eksempel oplevelse, mening og livsverden. Interviewet kan naturligvis anvendes, bruges og "misbruges", og anskues på mange måder. I denne fremstilling lægges der hovedsageligt vægt på formålet: at indhente beskrivelser fra den

---

<sup>67</sup> Kvale (2000) s. 27.

interviewedes livsverden, med henblik på at fortolke betydningen af de beskrevne fænomener.<sup>68</sup>

I forlængelse af citatet af Grønbech ovenfor, og i forbindelse med feltarbejde og deltagerobservation, er det kvalitative forskningsinterview nærmest et sindbillede på de grundlæggende vilkår for metoden anvendt i nærværende materiale. Med Kvaales ord:

Intervieweren har empatisk adgang til den interviewedes verden; den interviewedes levede meninger kan være umiddelbart tilgængelige i situationen, kommunikeret ikke alene i ord, men i tonefald, udtryk og gestus i det naturlige samtaleforløb. Forskningsintervieweren bruger sig selv som forskningsredskab og benytter sig af en implicit kropslig og emotionel erkendelsesform, der muliggør en privilegeret adgang til personens (eller emnets) livsverden.<sup>69</sup>

Som med deltagerobservation er en af de centrale problemstillinger i det kvalitative forskningsinterview interviewerens paradoksale situation: at skulle forholde sig empatisk og distanceret på en gang, i forsøget på at tilegne sig erkendelse og samtidig gennemskue eller overskue den. Dette medfører en slags bevidst naivitet, hvor man udviser åbenhed over for nye og uventede fænomener i stedet for at have færdige kategorier og fortolkningskemaer. Desuden bygger inter-viewet på et fænomnologisk ideal om at lytte uden fordomme, så den interviewedes beskrivelser af dennes oplevelser kan udfolde sig uden at blive afbrudt. Samtidigt med en hermeneutisk fortolkende lytten til de mangfoldige betydningslag, der ligger i udsagnene.

Vi tager som mennesker nødvendigvis udgangspunkt i visse forudsætninger, når vi skal forstå noget, og den forståelse, vi opnår, virker tilbage på disse forudsætninger i et dialektisk forhold. Jeg kommer med et konkret eksempel på det kvalitative interview, interviewguide og analysen af dette i kapitel 4C.

Det centrale ved problemstillingerne i deltagerobservationen og det kvalitative forskningsinterview er det dobbelte aspekt: det personlige samspil og den viden det fører til. Det er et fokus på interaktionen og på den viden, der konstrueres gennem denne interaktion. Det er den samme dialektik, der går igen i forholdet mellem de individuelle og sociale identiteter, der så at sige producerer hinanden, som jeg kommer nærmere ind på i teorierne nedenfor.

## B. Teorier

---

<sup>68</sup> Se endvidere Kvale (2000) s 41.

<sup>69</sup> Kvale (2000) s. 130.

Min metode er i høj grad inspireret af antropologien, og således også teorierne, hvor studiet af religiøse symbolsystemer og deres betydning knyttes til samfundsstrukturelle og psykologiske processer. Men mere specifikt er det ene af udgangspunkterne for min teoretiske synsvinkel som allerede nævnt, Anthony Giddens' teori om, at livsstilsvalg inden for rammerne af et lokalt-globalt samspil er karakteristisk for sen-moderniteten. Han taler om en "livspolitik",<sup>70</sup> der drejer sig om menneskelig selv-realiserings på både individuelt og kollektivt niveau. Selvet skabes refleksivt ligesom den bredere institutionelle kontekst, det eksisterer i.

Det andet udgangspunkt er mere fænomenologisk antropologisk og religionssociologisk og sigter mod at forklare aktørernes opfattelse af den verden, de befinder sig inden for, fx som religiøs identitet. Man kan i den sammenhæng tale om *implicit religion*,<sup>71</sup> hvor mennesker i hverdagslivet opbygger et helligt univers, som ikke baserer sig på en bestemt kirkes lære. Religionssociologen Nancy Ammerman pointerer, at hverken "livs projektet" eller analysen kan tilsidesættes i lyset af disse komplekse omstændigheder. Vi forholder os til omverden på baggrund af det, vi tror, vi ved om den. Når man således beskriver religiøs identitet, handler det ikke om kategoriske spørgsmål, men om at analysere en dynamisk proces.<sup>72</sup>

- *Selv-refleksiviteten er fundamental for det moderne samfund*
- *Anthony Giddens*

Et af det moderne samfunds særlige træk er ifølge Anthony Giddens, den stadig stærkere forbindelse mellem globale påvirkninger og personlige dispositioner.<sup>73</sup> Ved at individerne skaber deres selv-identitet, forårsager de sociale påvirkninger, som er globale i deres konsekvenser og implikationer. I *Modernitet og selv-identitet* henviser Giddens til socialforskning og praktisk orienterede håndbøger i "livsførelse" som symptomatiske for sociale fænomener eller udviklingstræk. Disse undersøgelser og anvisninger er således ikke blot udgivelser, der drejer sig "om" sociale processer, men

---

<sup>70</sup> Giddens (2003) s. 279.

<sup>71</sup> Riis (1996) s. 137.

<sup>72</sup> Ammerman, (2003); 212.

<sup>73</sup> Giddens (2003) s. 9.

også materiale, der konstituerer dem. Dette er, som nævnt tidligere, et karakteristisk træk ved den ”spirituelle” litteratur. Blandt andre Borgens Bogklub og dens praktisk orienterede bøger til ”livsførelse” er et glimrende eksempel på udviklingen af nogle af disse mekanismer. Det handler om ”selvets refleksive projekt”, som består i opretholdelsen af sammenhængende, konstant reviderede biografiske fortællinger, der finder sted i en kontekst af mangfoldige valgmuligheder.

Når individerne kæmper med intime problemer, er de aktivt med til at rekonstruere det univers af social aktivitet, som befinder sig rundt om dem. Denne forbindelse mellem abstrakte systemer og selvet finder vi åbenlyst i fremvæksten af de mange forskellige terapiformer og rådgivning af enhver slags; fx de mange alternative behandlings terapi former. Terapi er ikke blot middel til at håndtere angst eller sygdom, men et udtryk for selvets refleksivitet – et fænomen i sig selv.<sup>74</sup>

”Livsstil”, som vælges blandt mange forskellige muligheder, får en særlig betydning i dette sociale liv. Denne ”åbenhed”, pluraliseringen af handlingskontekster og ”autoriteternes” mangfoldighed, indebærer, at livsstilsvalg bliver stadig vigtigere i konstitueringen af selv-identitet og daglig aktivitet.<sup>75</sup> Livsstil udtrykkes således ofte i individets forhold til fx ”sundhed” og helbred, alternativt eller traditionelt, religiøst og videnskabeligt. De sociale omstændigheder er ikke adskilte fra det personlige liv, og de kan heller ikke blot betragtes som et ydre miljø i forhold til det.

Et af eksemplerne Giddens bruger er terapeuten Janette Rainwaters bog *Self-Therapy*. Selvterapi er ifølge Rainwaters en selvrealiseringsproces.

Det er en oplevelse, der indebærer, at individet systematisk reflekterer over sit livs udviklingsforløb... Selvterapi forudsætter hvad Rainwaters kalder en ”dialog med tiden” – en proces, hvor man stiller spørgsmål til sig selv, om hvordan man håndterer tiden i sit livsforløb... At føre en dialog med tiden betyder at identificere belastende begivenheder (konkrete begivenheder i fortiden og hændelser, som muligvis skal håndteres i fremtiden) og komme overens med deres implikationer.<sup>76</sup>

Man konfronteres således med en mangfoldighed af åbne muligheder. En af disse muligheder er døden, der ofte forbindes med frygt og usikkerhed. Denne imaginære konfrontation med døden giver fx anledning til at stille spørgsmål som ”Hvad skal man gøre? Hvordan skal man handle? Hvem skal man være? De er, ifølge Rainwaters, centrale for alle.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Giddens (2003) s. 47.

<sup>75</sup> Giddens (2003) s. 14.

<sup>76</sup> Giddens (2003) s. 89, 91.

<sup>77</sup> Giddens (2003) s. 89, 91.

Giddens forsøger at forklare nogle af de specifikke pointer og implikationer, som er indeholdt i Rainwaters beskrivelse af, hvad terapi er, og hvad den gør. Han konstaterer, at vi ifølge Rainwaters ikke er , hvad vi er, men hvad vi gør os selv til. Selvfølgelig er underordnet det mere omfattende og grundlæggende mål at opbygge en sammenhængende og udbytterig følelse af identitet. Udenfor stående begivenheder eller institutioner trænger kun ind i den udstrækning, de udgør en støtte for selvudvikling, skaber barrierer som må overvindes, eller er kilde til en uvished, som må konfronteres. Individet bliver i mange tilfælde nødsaget til, i et vist omfang, at bryde med vante forestillinger og adfærdsmønstre. At passere en vigtig overgang i livet fx at konfrontere en sygdom, indebærer, at man løber en bevidst overvejet risiko for dermed at kunne gribe de nye muligheder, som en personlig krise åbner. Overgangene inddrages i og bliver overvundet ved hjælp af selvrealiseringens refleksivt mobiliserede bane. Selvets refleksivitet er både varig og altgennemtrængende og er i denne forstand en del af modernitetens refleksive historicitet, som er forskellig fra den mere grundlæggende refleksive handlingsregulering. Selv-identitet som sammenhængende fænomen forudsætter, at selvets fortælling gøres eksplicit. En fortolkende selvhistorie skabt af den person, det drejer sig om, uanset om den er nedfældet eller ej, i personlige tidszoner som kun er meget løst forbundet med den ydre tidsmæssige orden; den rutinerede verden af tid og rum, der dirigeres af uret og universelle standardmål. Observation af kroppens processer er fx en iboende del af den kontinuerlige refleksive opmærksomhed; fx ”hvordan trækker jeg vejret?”. Denne bevidsthed medfører opmærksomhed overfor sanseindtryk fra miljøet, de større kropsorganer og dispositioner i det hele taget; fx med hensyn til mad og motion. I den sammenhæng tilskriver Giddens Rainwaters at trække på regimer hentet særligt i østens religioner.<sup>78</sup> Men samtidig viser det at:

Gennem selvets refleksivitet og påvirkningen fra abstrakte systemer influeres således såvel kroppen som de psykiske processer gennemgribende. Kroppen er i stadig mindre udstrækning noget udefra ”givet”, der fungerer uden for modernitetens internt referentielle systemer. Den mobiliseres i sig selv refleksivt.<sup>79</sup>

Ifølge Giddens er selvet hovedsageligt kropsligt, idet de fleste mennesker er opslugt i deres krop og føler sig som et forenet krop og selv. Men Giddens kommer også ind på, at løsrivelse fra kroppen i form af spirituel ekstase er et almindeligt ideal i verdens religioner, hvor det fremstår som noget positivt. Men når denne adskillelse finder sted som et uønsket personlighedstræk, er den et udtryk for en eksistentiel angst,

---

<sup>78</sup> Giddens (2003) s. 88 – 97.

<sup>79</sup> Giddens (2003) s. 17.

der kolliderer direkte med selv-identiteten.<sup>80</sup> Denne splittelse kan have forskellige fremtrædelsesformer og er således også et karakteristisk træk ved et sammenbrud i den ”ontologiske” sikkerhed, som mange oplever i hverdagens mest stressede situationer. Jo mere reflektivt vi ”skaber os selv” som personer, desto mere træder spørgsmålet om, hvad en ”person” eller et ”menneske” egentlig er, frem.

Kroppen var engang et enkelt aspekt af naturen, som grundlæggende var styret af processer, der kun i meget ringe udstrækning kunne gøres til genstand for menneskelig intervention. Kroppen var ”givet” og udgjorde det ofte ubekvemme og upassende fundament for selvet. Alt dette er blevet ændret med abstrakte systemers invasion af kroppen. Kroppen bliver ligesom selvet et felt for interaktion, tilegnelse og gentilegnelse, der forbinder reflektivt organiserede processer med systematisk struktureret ekspertviden.<sup>81</sup>

Den moderne refleksivitet udspiller sig ikke på grundlag af større og større vished, men ifølge Giddens, i en situation bestående af metodologisk tvivl:

Selv de mest pålidelige autoriteter kan man kun have tillid til ”indtil videre”. Og de abstrakte systemer, der gennemsyrrer så store dele af hverdagslivet, tilbyder mangfoldige muligheder i stedet for fastlagte retningslinier eller opskrifter for, hvordan man skal handle. Man kan naturligvis altid henvende sig til eksperterne, men internt er eksperterne selv uenige om både teorier og praktiske diagnoser.<sup>82</sup>

En del af denne tvivl skyldes blandt andet ”erfaringsformidlingen”. Medierne, trykte eller elektroniske, spiller en afgørende rolle. De utallige, forskelligartede, fragmenterede miljøer og potentielle livsstilsmuligheder bliver i princippet synlige for alle. Formidlet erfaring påvirker både selv-identiteten og den grundlæggende organisering af sociale relationer.

Individet må integrere information fra en mangfoldighed af formidlede erfaringer med lokal handling, således at det bliver muligt at forbinde fremtidige projekter med fortidige erfaringer på en rimelig sammenhængende måde. Og dette kan kun opnås, hvis personen er i stand til at udvikle indre autenticitet – en ramme af fundamental tillid, hvorigennem det i sidste ende begrænsede livsforløb kan forstås som en enhed i relation til skiftende sociale hændelser.<sup>83</sup>

I en verden bestående af alternative livsstilsmuligheder bliver strategisk livsstilsplanlægning særlig vigtig. Livsstilsvalg og livsstilsplanlægning er ikke blot en

---

<sup>80</sup> Giddens (2003) s. 72, 75.

<sup>81</sup> Giddens (2003) s. 252.

<sup>82</sup> Giddens (2003) s. 103.

<sup>83</sup> Giddens (2003) s. 250.

del af de sociale agents hverdagsliv, men udgør også de institutionaliserede rammer, som er med til at forme deres handlinger. Dette er en af årsagerne til, at deres indflydelse er mere eller mindre universel, uanset hvor objektivt begrænsede de specifikke individers eller grupper sociale situationer end måtte være.<sup>84</sup>

For Giddens bliver hele denne problemstilling et spørgsmål om "livspolitik" ud fra en moral om "autenticitet", retten til personlighed og individualitet, hvilket igen fører tilbage til de eksistentielle dimensioner af selv-identitet.<sup>85</sup>

I gennemgangen af forskellige typer materiale i del 4 vil vi se, hvordan forklaringer på det enkelte individs fysiske, psykiske og åndelige helbredstilstand kan forstås i sammenhæng med selv-identitetens dialektiske forhold til den sociologiske og religiøse verdensanskuelse og de sociale konstruktioner.

### *- Selv-fortællelse skaber kosmos i kaos – mening i en fragmenteret verden – identitet*

Den anden synsvinkel, som anvendes i denne sammenhæng sigter mod at forklare aktørernes opfattelse af den verden, de lever i. Religiøse symbolsystemer og deres betydning knyttes til samfundsstrukturelle og psykologiske processer.

Religion betragtes, fx af antropologen Clifford Geertz, som et system af symboler, der fremkalder vedvarende følelser og motiver hos mennesker ved at udtrykke en opfattelse af tilværelsens orden.<sup>86</sup> Symbolerne transporterer mening. De symbolske strukturer har et dobbelt aspekt, idet de er modeller af, eller opskrifter på modeller for, "virkeligheden", og samtidig, idet mennesker handler ud fra dem, indvirker de på virkeligheden. Religion tilbyder, ifølge Geertz, forklaringer på uforståelige hændelser, eller lidelsesfyldte begivenheder. De indordnes i en udvidet tilværelsesorden, hvor de bliver meningsfulde.<sup>87</sup> Således kan religion i krisesituationer, hvor verdensbilledet er ved at bryde sammen, yde en troværdig forklaring, en kompensation eller en følelsesmæssig støtte. På samme måde, som med Giddens fremstilling af selv-terapi ovenfor. Terapi, religiøs eller ej, er ikke blot middel til at håndtere angst eller sygdom, men et eksempel på selvets refleksivitet.

---

<sup>84</sup> Giddens (2003) s. 104-105.

<sup>85</sup> Giddens (2003) s. 261.

<sup>86</sup> Geertz (1973) s. 90

<sup>87</sup> Geertz (1973) s. 90.; Riis (1996) s. 135.

Religionsforskerne Paul Heelas og Linda Woodhead forklarer den øgede interesse for spiritualitet, i *The Spiritual Revolution – why religion is giving way to spirituality*, som “the subjective turn”. Et kulturelt skift, væk fra livet forstået som eksterne objektive roller og pligter, mod et liv hovedsageligt forstået i forhold til den enkeltes subjektive erfaring og oplevelse; relationelt og individualistisk.<sup>88</sup> Spiritualitet er implicit religion.

”Historie” er ofte i makrosociologiske undersøgelser blevet gjort uafhængig af personer og deres handlinger. Men en forståelse for den historiske kontinuitet og forandring indbefatter en undersøgelse af, hvordan de sociale relationer med tiden bliver meningsfulde for hver enkelt af os.

I *Handbook of the Sociology of Religion* undrer religionssociologen Nancy T. Ammerman sig over, at en meget lille del af undersøgelser af religiøs identitet har beskæftiget sig med almindelige menneskers dagligdag.

We have perhaps avoided the basic questions about social life that ought to inform any attempt to understand the place of religion in it. How and why do people act as they do? What guides and constrains that action? Under what conditions do people orient themselves toward religious institutions and realities?<sup>89</sup>

Enhver situation giver i princippet andre mennesker mulighed for at spørge sig selv, om vi er dem, de troede vi var. Om vores handlinger passer til de roller, vi er givet. ”Modern society is different in the number of roles and communities available for choosing, but not different in these basic dynamics of identification and differentiation.”<sup>90</sup> Men opfattelserne og spørgsmålene angående, hvad identitet indbefatter, er alligevel mange og divergerende. ”The ”postmodern” fragmentation of everyday life has prompted many to speculate about the increasing complexity of identity construction, emphasizing the incoherence of scripts, rather than their solidity.”<sup>91</sup>

Ifølge Ammerman, forsøger teoretikeren og sociologen Michel Maffesoli<sup>92</sup> at finde orden i dette kaos. Han beskriver vores postmoderne tilværelse som en ny ”time of tribes”, en slags postmoderne ”neo-stammer”, der baserer sig på de fællesskaber, der opstår, når folk dyrker en bestemt trend, stil eller et bestemt idol:

---

<sup>88</sup> Heelas og Woodhead (2005) s. 3.

<sup>89</sup> Ammerman (2003) s. 209.

<sup>90</sup> Ammerman (2003) s. 210.

<sup>91</sup> Ammerman, (2003) s.210.

<sup>92</sup> Fx i *The Individual and Mass Society* (1996)

Leaving aside the traditional institutions that are presumed to hold society together and define its citizens, he turns his focus to the solidarity created in everyday gatherings... a "neo-tribalism characterized by fluidity, occasional gatherings and dispersal".<sup>93</sup>

Ammerman mener, at dette er et nyt forsøg på, at forstå den orden der stadig findes midt i det, der ligner kaos. Et kaos, der ser ud til at få hver enkelt af os til at opfinde et nyt selv for hver ny situation og ny gruppe, vi definerer os selv i forhold til. Spændingen mellem orden og kaos, mellem kontinuitet og forandring, reflekteres i forskellige måder at lægge vægt på og tænke på identitet. Fx fokuseres der også, blandt sociologer, på forskellige måder, hvorpå interaktion struktureres af forskellighed, hierarki og herredømme. Men for Ammerman er disse måder at se på identitet ikke fyldestgørende. Hun mener, at individer søger kongruens i deres individuelt komplekse liv. At der ikke findes socialt strukturerede kategorier, der ikke er berørt af de enkelte aktørers handlinger. På den måde kan man ikke definere identitet i enten eller terminologier.

While the realities of the late modern situation make analysis (and life itself) immensely complex, any adequate account of identity needs an account of the ongoing coherence that is constructed by human consciousness and solidarity that is created by social gatherings, however temporary.<sup>94</sup>

Således kommer også Ammerman ind på Giddens beskrivelse af "selvets reflektive projekt". Hun pointerer hermed, at hverken "livs projektet" eller analysen kan tilsidesættes i lyset af disse komplekse omstændigheder. Vi forholder os til omverden på baggrund af det, vi tror, vi ved om den.

Social action is guided by patterned regularities, social-constructed categories that organize our experience and thinking...(dvs.) There are cognitive and psychological reasons, as much as social ones, for the fundamental way in which human thinking depends on socially constructed categories.<sup>95</sup>

Sådan set identificerer vi os med mange omstændigheder på en gang. Således bør identitet forstås som værende struktureret af allerede eksisterende regler og inddelinger, sammenholdt af eksisterende fordelinger af ressourcer og magt, men tilpasset hverdagslivets bevægelse på tværs af institutionelle kontekster og symbol verdener. Et individ har som sådan aldrig en enkelt identitet, men en mangefacetteret blanding af fortid og fremtid. "Acting within and between structures, across time and

---

<sup>93</sup> Ammerman, (2003) 210-211.

<sup>94</sup> Ammerman, (2003) 211.

<sup>95</sup> Ammerman, (2003); 212.

space, we cumulative build up a persona and collectively shape the solidarities of which we are apart.”<sup>96</sup> I den sammenhæng kan man tolke identitet som en selv-fortælling omkring nogle personlige begivenheder, som ikke nødvendigvis er bevidste, idet de også kan vise sig som vaner. Men her er det vigtigt at notere sig, at individuelle fortællinger kan være i modstrid med andres personlige opfattelser: ”internal narratives may include characters and episodes that are never recognized by others as ”real”.”<sup>97</sup> Hvis vi således skal forstå religiøs identitet, må vi se på, hvordan social interaktion samordnes med religiøse fortællinger. En interaktion karakteriseres ofte som religiøs, når den direkte eller indirekte forudsætter medvirken af et transcendent eller helligt univers eller personer. Men vi kan ifølge Ammerman, hvis vi ikke med det samme skelner mellem religiøs og ikke-religiøs, blive i stand til at stille nogle vigtige spørgsmål angående, hvordan omstændighederne for identitetsskabende religiøse fortællinger bliver til.

Once having removed our conceptual blinders we can begin to ask more basic questions about the social organization of religious identities, analysing them as potentially part and parcel of the multiple narratives that shape social life.<sup>98</sup>

En given autobiografisk fortælling kan indeholde virkelighedsopfattelser, der hidrører fra adskillige religiøse organisationers kontekster, andre strukturerede traditioner og individuelle erfaringer.

So-called New Age practices make their way through a loose network of bookstores and conventions, movies and Internet sites. But New Age is only one small stream within the eclectic flow of religious products and experiences present in every corner of late modern culture.<sup>99</sup>

Interaktionen mellem individer der anerkender hinanden som medspillere eller deltagere i en social sammenhæng eller fortælling, forlænger og underbygger denne sammenhæng, om end religiøse fortællinger tit ekskluderes, idet de oftest er modstridende rationelle metafortællinger.

Attention to all the ways in which cultural elites shape the available narratives is a critical project for those who wish to understand the formation of religious identities... All narratives of identity – both individual and collective – are both constructed and constrained. We listen for the public narratives we recognize and tell the personal stories that have shaped us. And in the midst of

---

<sup>96</sup> Ammerman, (2003); 212.

<sup>97</sup> Ammerman, (2003); 214.

<sup>98</sup> Ammerman, (2003); 217.

<sup>99</sup> Ammerman, (2003); 220.

those intersecting narratives, we continually recreate an autobiography that is “coherent, but constantly revised”.<sup>100</sup>

Når man således beskriver religiøs identitet, handler det ikke for Ammerman om at gå en checkliste med kategoriske spørgsmål igennem. Det er et spørgsmål om at analysere en dynamisk proces. Fordi:

People can signal the presence of religious ideas, symbols, storylines, and sacred coparticipants within a wide range of social contexts, both to themselves and to others, invoking religious narratives of widely varying scope and robustness. Wherever those religious signals are being generated and received, new narratives are being created and old ones retold. Understanding religious identities will require that we listen for stories in all their dynamic complexity, situating them in the multiple relational and institutional contexts in which contemporary people live their lives.<sup>101</sup>

Det er overvejelser og teorier som disse, der i høj grad har haft indflydelse på min fortolkning i de følgende kapitler.

#### **4. Det spirituelle felt og helbred - research og indsamling af data**

Ingen af teorierne fremlagt i dette speciale kan siges at være uafhængige af sen-modernitetens interesse for forholdet mellem spiritualitet og selv-identitet. Således er heller ikke akademiske tekster kun repræsentationer og beskrivelser af ”andre” livsverdener. De deltager på samme måde som al anden formidling i en kulturel udvikling og refleksivitet, i en slags metafortælling. Således indgår også de mere videnskabelige undersøgelser af dette emne som kilder til ”Det spirituelle felt og helbredelse”, uanset eller på trods af forfatterens måske rent deskriptive intentioner.

Som jeg var inde på i indledningen, har jeg delt de indsamlede data op i tre overordnede grupper:

- A. Den første gruppe af tekster indeholder tre mere videnskabelige tekstsamlinger, hvoraf den første, *Religiøs mangfoldighed - En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus*, og sidste, *Handbook of Religion and Health*, hovedsageligt bygger på traditionelle kvantitative

---

<sup>100</sup> Ammerman, (2003); 222-223.

<sup>101</sup> Ammerman, (2003); 224.

undersøgelses metoder. Den midterste, *Kan tro flytte bjerge? – om religion og helbred*, er snarere er en samling tværfaglige refleksioner.

- B. Det andet kapitel, bygger på det, jeg har kaldt ”globalt feltarbejde”. Her refererer jeg til nogle af de observationer jeg har foretaget i forbindelse med den ovenfor beskrevne form for feltarbejde. Shamanisme fænomenet er blandt andet udgangspunkt for nogle andre overvejelser angående religiøs identitet og helbred.
- C. Den tredje tekstgruppe bygger på det jeg her vil kalde den konkrete New Age case. Det er således særligt denne tekstgruppe, der bliver analyseret indenfor New Age begrebet. Ikke desto mindre er alle tre ”grupper” under indflydelse af de ovenfor skitserede mekanismer og vil som sådan blive behandlet indenfor disse.

Kriterierne for analysen af materialet tager således udgangspunkt i Giddens og Ammermans fortolkninger af selv- og religiøs identitet, som centrale begreber indenfor dette særlige undersøgelsesfelt: om, eller i dette tilfælde snarere hvilken rolle New Age spiritualitet, som belyst ovenfor, spiller i forhold til den sen-moderne opfattelse af helbredet. Herunder om man i den sammenhæng kan spore relationer til oprindelige folks traditionelle eller moderne religiøsitet forstået som shamanisme. I hvert kapitel indgår eller efterfølges af en diskussion af nogle af de refleksioner, der har været taget op i kapitlet. Refleksionerne ses i lyset af de mere overordnede overvejelser, hvordan fremstillingerne hver især ser på spiritualitet som et personligt ”redskab” eller som en form for mental mekanisme, som fx placebo og suggestion, i forbindelse med fysiske eller psykiske problemstillinger.

## **A. Andre samtidige undersøgelser og refleksioner**

Udvælgelsen af de tre videnskabelige undersøgelser/tekstsamlinger om samspillet mellem religion og helbred nedenfor er sket på baggrund af følgende: 1: De skulle have et videnskabeligt sigte og omhandle sammenhængen mellem (spiritualitet) religion og helbred; 2: Det skulle være samtidige eller nyere undersøgelser; 3:

Hovedparten af undersøgelserne skulle være danske - fordi de alternative behandlingsformer jeg har undersøgt hovedsageligt har været i København - men internationale undersøgelser skulle også være repræsenteret.

Jeg har naturligvis haft andre undersøgelser end de tre nedenfor til overvejelse, men valget faldt på disse tre, dels fordi de blev udarbejdet mens jeg selv undersøgte det pågældende område, og samtidigt var de en del af den offentlige debat. I forbindelse med Københavns Universitets satsningsområde "Religion i det 21. århundrede" deltog jeg i flere seminarer, hvor religion og helbred var et af fire overordnede. Endvidere blev der i forbindelse med satsningsområdet udbudt et kursus om religion og helbred på Institut for Religionshistorie, som cand. psyk. adjunkt ved Institut for Folkesundhedsvidenskab Peter la Cour forestod. La Cour sidder desuden i styregruppen for "Religion i det 21. Århundrede", og er ansvarlig for satsningsområdets tema om 'religion og helbred'. Grundbogen på kurset var *Handbook of Religion and Health* af Koenig, McCullough og Larson (2001), og således et godt udtryk for den videnskabelige debat på området. Peter la Cour er desuden uddannet som akademikerpræst ved folkekirken - hvilket man måske til tider kunne fornemme på hans undervisning i hans vurderinger af mulighederne i troens virke – dette ser jeg i øvrigt ikke som noget problem som sådan, idet jeg mener, at videnskab er en behandling af emnet fra flere vinkler; jf. den hermeneutiske indsigt beskrevet ovenfor. Endvidere indgår Peter la Cour i materialet med et indlæg i *Kan tro flytte bjerge? – om religion og helbred*. Indlægget formidler nogle af de refleksioner, der også kom til udtryk på kurset.

Forskningsrapporten *Religiøs mangfoldighed - En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus* fra Århus Universitet, som jeg lægger ud med at beskrive, giver et billede af, hvordan et samtidigt arbejde på at skabe en oversigt over religion i Danmark (Århus) er med til at perspektivere religion i det 21. århundrede.

- "*Religiøs mangfoldighed*" – *En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus Forskningsrapport fra Århus Universitet 2004*

Denne bog er den første publikation i en række fra et større forskningsprojekt kaldet Det Danske Pluralisme Projekt. Projektet foregår på Det Teologiske Fakultet ved Århus Universitet som et samarbejde mellem Afdeling for Religionsvidenskab og Afdeling for Teologi og ønsker at dokumentere og analysere de ændringer, der finder sted i det religiøse og spirituelle landskab i Danmark her ved begyndelsen af det 21. århundrede.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Fibiger (2004) s. 6.

Projektet søger på den måde at dokumentere og analysere den mangefacetterede multireligiøse udvikling ud fra både en religionsvidenskabelig og en teologisk synsvinkel.

Undersøgelsens overordnede kriterium var, at de religiøse eller spirituelle grupper, skulle have adresse i Århus Kommune. Men selvom undersøgelsens hovedformål er at afdække de religioner, spirituelle grupper og den ikke-institutionaliserede spiritualitet, der findes i Århus og de transformationsprocesser, der har fundet sted inden for de sidste ti år, så peger den også på nogle mere generelle tendenser i det moderne danske samfund, fx i forhold til hvordan religiøsitet og spiritualitet synes at få nye udtryksformer.<sup>103</sup>

Bogen falder i syv overordnede kapitler: 1. Kristendom i Århus; 2. Islam i Århus; 3. Øvrige grupper fra det mellemøstlige område; 4. Hinduisme i Århus; 5. Buddhisme i Århus; 6. Nye spirituelle og religiøse grupper i Århus; 7. Alternativ behandling og spiritualitet i Århus. Bogen er tænkt som en slags opslags- og oplysningsbog udarbejdet på baggrund af en spørgeskema/interviewguide undersøgelse, og en stor del af de konkrete undersøgelser er gennemført af studerende ved afdelingerne for Teologi og Religionsvidenskab ved Århus Universitet. Man har i undersøgelsen lagt vægt på gruppernes selvforståelse, således at grupperne skal kunne 'genkende sig selv' i den 3-5 sider lange beskrivelse, som hver gruppe er givet.<sup>104</sup> Ud over et interview var fordringen at de studerende, som deltog i udarbejdelsen af undersøgelsen, skulle deltage i eventuelle religiøse møder eller gudstjenester for at få indblik i praksis. Det må dog understreges, at mens undersøgelsen for størstedelen af grupperne var anlagt som et religionsvidenskabeligt feltstudium, er der udsendt et specifikt udformet spørgeskema til de 385 alternative behandlere, som kunne lokaliseres via offentligt tilgængelige kilder. Et spørgeskema som de blev bedt om at besvare skriftligt. "Det vi primært ønskede at undersøge i denne gruppe, var, om religion og spiritualitet overhovedet spiller en rolle i alternativ behandling."<sup>105</sup> Man har gennemgående forsøgt at behandle og beskrive de forskellige religioner og spirituelle grupper ud fra de samme grundspørgsmål, idet man mener således at kunne "sammenligne grupperne, hvorved svarene på de fælles spørgsmål samlet kan give et billede af den bredde, men også udvikling og forandring, der finder sted inden for feltet religion og spiritualitet i Århus".<sup>106</sup> Desværre kan man på den måde ikke spørge ind til

---

<sup>103</sup> Fibiger (2004) s. 9.

<sup>104</sup> Fibiger (2004) s. 9.

<sup>105</sup> Fibiger (2004) s. 10.

<sup>106</sup> Fibiger (2004) s. 11.

den enkelte gruppe/behandlers særegne tros- og udtryksform. Men i indledningen til undersøgelsen refereres der, på samme måde som i nærværende speciale, til Giddens beskrivelse af senmodernitet - hvor den religiøse og spirituelle udvikling nærmest er et sindbillede på tendensen i tiden – ”kendetegnet ved en omfattende individuel refleksion, der adskiller sig fra tidligere tider ved ikke at tage udgangspunkt i en fælles kollektivt konstitueret og accepteret referenceramme.”<sup>107</sup>

Kapitlet om alternativ behandling og spiritualitet, som jeg her vil koncentrere mig om, er forfattet af religionssociologen Lars Ahlin. Som Ahlin pointerer, associerer offentligheden ofte New Age med fx begivenheder på Alternativmesser som Krop-Sind-Ånd. Ikke desto mindre er det ifølge Ahlin ikke alle alternativ behandlere, der har tilknytning til New Age, eller alle der har en spirituel tilgang i deres virke. Endvidere eksisterer New Age som kulturel strømning også helt andre steder i samfundet, som for eksempel i erhvervslivet i forbindelse med fx lederkurser. Imidlertid har man i undersøgelsen valgt at begrænse sig til at afdække den alternative behandlingsverden med det formål at sætte tal på, hvor mange alternative behandlere, der har en spirituel tilgang i deres arbejde som terapeut.<sup>108</sup>

Den seneste undersøgelse fra Statens Institut for Folkesundhed viser, at 21% af alle voksne danskere i 2001 opsøgte alternative behandlere, mens i alt 41% har benyttet alternativ behandling på et eller andet tidspunkt... Hvis det kan påvises, at disse alternative behandlere har en spirituel tilgang til deres praksis, må den alternative behandlingsverden anses for at være en vigtig faktor i spredningen af ikke-traditionelle trosforestillinger, eller – om man vil – new age-trosforestillinger.<sup>109</sup>

Optegnelsen over alternative behandlingsformer i Århus er således i alfabetisk rækkefølge:

Akupressur, Akupunktur, Analytisk psykologi, Astrologi, Biopati, Body Waste og massage, Clairvoyance, Drømmesamtaler/billeder/meditation, Dybdepsykologi, El-terapi, Ernæringsterapi, F.M. Alexanderteknik, Flowering tree-metoden, Gestaltterapi, Healing, Healing-Reiki, Holistisk lægepraksis, Holotropi workshops, Homoøpati, Håndlæsning, Individuel terapi, Intuitiv maling, Kinesiologi, Kranio-sakral terapi, Kropsterapi, Lydterapi for ordblinde, Massage, Massage-fysiologisk, Massage-fysiurgisk, Massage-hawaiian, Mensesndieck gym., Multi Inkarnations Sessioner, Nærhedsterapi, Pendulering, Psykodrama, Psykoterapi, Psykoterapi (bodydynamic), Psykoterapi (NLP), Regressionsterapi, Rolfing, Rosenmetoden, Samtaleterapi, Tarot, Tegneterapi, Yoga, Zoneterapi.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Fibiger (2004) s. 12.

<sup>108</sup> Ahlin (2004) s. 475.

<sup>109</sup> Ahlin (2004) s. 477.

<sup>110</sup> Ahlin (2004) s. 471.

Af de 385 spørgeskemaer som blev sendt ud, var der respons fra 170, således mener Ahlin, at det ikke med sikkerhed kan siges, at de svar, man fik, er repræsentative for hele gruppen af alternative behandlere, men at det er sandsynligt. De hyppigste behandlingsformer i besvarelsene var zoneterapi (55 stk.), healing (52 stk.), massage (30 stk.), kranio-sakral terapi (26 stk.) og akupunktur/akupressur (25 stk.) – som viste, at det mest almindelige var, at man betragter sig selv som åndeligt søgende (82%), kun 14% siger nej til at have haft en spirituel oplevelse. Tre ud af fem mener, at det spirituelle har betydning i deres praksis og foretager spirituel vejledning af klienterne i forbindelse med behandlingen. Men også i tilfælde hvor der ikke direkte foretages spirituel vejledning kan spiritualiteten have betydning i behandlingen.<sup>111</sup> I behandlingen benytter ca. halvdelen af de adspurgte kanaliseringsteknikker - kontakt med en ikke-materiel personlighed eller energi - eller visualiseringsteknikker - en bestemt måde at ordne og styre sin indre virkelighed på ud fra den overbevisning, at såvel ens ydre som indre virkelighed kan påvirkes ved denne tekniks særlige kraft. For to ud af tre er energier, som defineres på forskellig vis, således af betydning: ”de guddommelige healende rensende energier”, ”universelle energier”, ”energier i meridianbaner”, ”energier som fordeles via chakraerne”, ”gudsenergien i sine mange udtryksformer”, ”healingsenergier og clairvoyanceenergier”, ”åndelige energier fra min vejleder” m.fl.<sup>112</sup> 70% af de adspurgte mener, at viden om sammenhængen mellem fysiske og psykiske processer er forudsætninger for at være alternativ behandler, mens en ud af fem har ”en særlig åndelig eller spirituel indsigt”.<sup>113</sup> Men gennemgående er behandlingen baseret på flere typer af evner og ofte særlige evner ud over de fem sanser. Endvidere mener 85%, at holisme spiller en rolle i deres arbejde, om end begrebet opfattes noget forskelligt.<sup>113</sup>

Hvad angår trosforestillinger er det hyppigst forekommende svar, at ”gud er tilstede over alt i naturen” (42%). Derefter ”gud er noget, der snarere findes inden i end uden for mennesket” (34%); ”en upersonlig højere magt, kraft eller energi” (30%) og 22% troede på ”en gud, som man kunne have en personlig relation til” – der gøres samtidig opmærksom på, at der ikke er store forskelle i forhold til danskerne generelt, hvis man sammenligner med en undersøgelse foretaget i 1998 – som helhed hersker der en stor tolerance blandt danskere i forhold til religion, idet tre ud af fire hævder, at der findes vigtige indsigter i alle, eller mange religioner.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Ahlin (2004) s. 477-78.

<sup>112</sup> Ahlin (2004) s. 479, 488.

<sup>113</sup> Ahlin (2004) s. 480.

<sup>114</sup> Ahlin (2004) s. 483.

Med hensyn til alternative behandleres forhold til New Age-spiritualitet er det vanskeligt at se, hvor undersøgelsens adskillelse ligger mellem alternativ behandling og New Age, men i spørgsmålet på om der findes paranormale fænomener som fx tankeoverføring og clairvoyance, svarede 90% af de adspurgte helt eller delvist ja.<sup>115</sup>

Den vigtigste funktion som den alternative behandlingsverden har ifølge Ahlin, er

måske at give rum for alternative spirituelle overbevisninger og at være et sted, hvor mennesker kan få en støtte i deres private form for spiritualitet... som er at betragte som en del af en bred kulturel strømning... Denne udvikling er helt naturlig, fordi den passer godt til de behov, det senmoderne menneske har, og til den måde, dette menneske betragter sig selv på. Nemlig som et autonomt individ, der stoler på sig selv og sine evner til at skabe sin egen identitet og dermed også sin egen religiøsitet.<sup>116</sup>

Som selvstændigt kapitel om spiritualitet og alternativ behandling virker behandlingen af emnet i undersøgelsen måske en smule for begrænset. Jeg vil mene, at havde jeg ikke de erfaringer med undersøgelser inden for området, ville jeg enten læse fremstillingen som stærkt forenklet eller svær at gennemskue. Jeg vil i øvrigt mene at ”spørgeskemaet” i sin helhed burde være tilgængeligt i en appendiks, så man om ikke andet kunne forholde sig til fremstillingen af spørgsmålene. På grundlag af egne erfaringer og undersøgelser, kan jeg dog sætte mig ind i problemstillingen.

Et af problemerne med at formidle denne særligt flydende religiøsitet er, at den på en vis måde kan placeres inden for rammerne af alle de grupperinger der i forvejen er lavet i undersøgelsen. Således fortolket, at når Fibiger i indledningen af ”undersøgelsen” skriver: ”Religion og spiritualitet i Århus – en enhed trods mangfoldigheden” er, udover fordelingen af de 75 forskellige religioner og spirituelle grupper i Århus, ca. 80% af Århus befolkning stadig medlemmer af Den Danske Folkekirke.<sup>117</sup> Netop i denne kontekst kan man se et af problemerne med kvantitative undersøgelser, nemlig at disse 80% dækker over en meget heterogen gruppe. Jeg kan i den forbindelse nævne, at jeg hverken er kristen eller døbt, men stadig medlem af folkekirken. I en kvantitativ undersøgelse figurerer jeg blandt medlemmerne af folkekirken på landsplan og således ”tilhænger” af folkekirken og måske endog kristen – hvilket jeg ikke er.

Men som jeg var inde på i begyndelsen af afsnittet, er de kvantitative undersøgelser, uanset hvad man mener, de fortæller eller ikke fortæller, med til at give et samlet billede. Anvendelsen af ”Århus undersøgelsen” i denne fremstilling er på den

---

<sup>115</sup> Ahlin (2004) s. 485.

<sup>116</sup> Ahlin (2004) s. 486.

<sup>117</sup> Fibiger (2004) s. 8.

måde en del af den refleksive metode - et forsøg på at fastholde et levende billede, i overvejelserne over den sociale "virkelighed". Her ses den øgede interesse for spiritualitet i fremvæksten af nye spirituelle (selv-)identitetsmekanismer, som er formet af og former moderne institutioner – og anskuelserne af disse.

- *“Kan tro flytte bjerge? – om religion og helbred”*  
(red.) Niels Christian Hvidt og Christoffer Johansen (2004).

Bogen er et resultatet af en dialog mellem teologen Niels Christian Hvidt og lægen Christoffer Johansen. Spørgsmålet var/er: Hvordan og hvor entydig sammenhængen mellem menneskers tro og helbred er? Det har filosofen, mag.art., professor Uffe Juul Jensen; teologen dr.theol. Niels Christian Hvidt; to psykologer, cand.psyk., dr.med., professor Peter Elsass og cand.psyk., adjunkt Peter la Cour; to præster, cand.theol. Mikkel Wold og cand.theol., forfatter Johannes Møllehave og fem læger, dr.med. professor Mogens H. Claesson; cand.med., speciallæge Stig Ekkert; dr.med. professor Jan Ulrik Prause; dr.med. overlæge Per Bech og dr.med. Christoffer Johansen søgt at belyse. Man kan anskue fremstillingen, som et forsøg på at bløde forholdet mellem religion, her hovedsageligt kristendom, og lægevidenskab op:

Hvor der tidligere har været et antagonistisk forhold mellem disse forskellige paradigmer, synes der i dag at være flere indikationer på en opblødning og voksende tilnærmelse, en mere komplementær tilgang til diskussionen af, hvordan lægevidenskab og de åndelige forhold integreres.<sup>118</sup>

Forskningen og behandlingen har tidligere været fokuseret på den biomedicinske tilgang til problemerne, og derfor har den psykologiske og spirituelle tilgang til behandling været betragtet som udokumenteret i klassisk naturvidenskabelig forstand. Til de kommende generationer af læger og andre ansatte i sundhedssektoren bliver spørgsmålet derfor, hvorledes psykologi, tro og åndelighed kan kobles sammen med den sociale dimension og håndteringen af den biologiske sygdom... Disse åndelige forhold formår at skabe mening i de mest forskellige situationer, således også for den der lider af en kronisk sygdom, selv når der ikke umiddelbart er noget håb om bedring af den fysiske tilstand – netop fordi håbet retter sig mod andet og mere end sundheden.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Hvidt og Johansen (2004) s. 8.

<sup>119</sup> Hvidt og Johansen (2004) s. 10.

Men Hvidt og Johansen hæfter sig hovedsageligt ved en kristen religiøs tilgang og hævder, at den ”nye tro-helbreds-bevægelse” bunder i en narcissistisk interesse for sundhed og således mister ”noget af det mest fundamentale ved det at have en tro eller etik, nemlig, at den også får positiv betydning for andre mennesker”.<sup>120</sup> Alligevel repræsenterer de forskellige bidragydere forskellige indgangsvinkler til fænomenet tro og helbred og alle er, som sådan betydningsfulde for anskuelserne af emnet, men jeg uddrager her kun de, for denne fremstilling, centrale indlæg.

Professor i filosofi Uffe Juul Jensen fokuserer på sundhedsbegrebet, og hvordan troen spiller ind. Han søger at vise, at bredere, fx religiøse, livsanskuelsesmæssige og filosofiske, tolkninger af sygdom og sundhed i sammenhæng med menneskelige grundvilkår er et alternativ til et videnskabeligt perspektiv.

En videnskabelig og forstandsmæssig håndtering af spørgsmål om sygdom og sundhed bygger altid på isolering eller afgrænsning i forhold til en bredere menneskelig sammenhæng, og i forhold til en mere sammenhængende forståelse af menneskets placering i verden.<sup>121</sup>

Men når det er sagt, så er tro og håndtering af menneskelige grundvilkår som fødsel og død, sygdom og sundhed ifølge Juul Jensen, nogle af de situationer, hvor mennesket stilles ansigt til ansigt med dets begrænsninger, og søger således at overvinde eller at komme overens med vilkårene – for en stor del via tro og religiøsitet.

Sygdom og sundhed er (ligesom tro) forhold som formidles og håndteres kulturelt, i forskellige former for praksis... under indflydelse af kulturelle traditioner, samfundsmæssige værdier, videnskabelige og teknologiske muligheder etc.<sup>122</sup>

For at underbygge sine synspunkter fremhæver Juul Jensen blandt andre Wittgenstein, for hvem vor deltagelse i og fortrolighed med bestemte beslægtede former for sproglige og sociale praksis, gør det muligt for os at forstå og kommunikere udsagn om gud og religion, også for mennesker, som ikke bekender sig til nogen gud eller skaber.

Spørgsmål om tro og religiøsitet må diskuteres i sammenhæng med og forstås som sider ved bestemte former for menneskelig praksis. Det er en praksis som

---

<sup>120</sup> Hvidt og Johansen (2004) s. 10.

<sup>121</sup> Juul Jensen (2004) s. 16.

<sup>122</sup> Juul Jensen (2004) s. 22.

på en enkel, dagligdags måde udøves gennem en bestemt form for henvendelse til et andet menneske, en henvendelse som udtrykker ønske eller *håb* om støtte eller beskyttelse i en tilværelse, vi ikke selv er fuldstændig herre over... selv for en person, der som jeg ikke tager del i sådanne former for institutionaliseret eller ritualiseret praksis, kan jeg se meningen med dem.<sup>123</sup>

Juul Jensen behandler forskellige former for sygdomsopfattelse og signifikante personligheder som den omvandrende læge Paracelsus (1453-1541) og den (nulevende) skotske læge Archie Cochrane, men pointerer at alle fremhæver betydningen af forskellige former for fælles menneskelig praksis for menneskelig sundhed og livsudfoldelse: ”de formåede at pege på former for social praksis i deres egen tid, som kunne nære menneskelige håb, og som kunne være udgangspunkt for artikulering af religiøse, politiske eller filosofiske tilværelsesfortolkninger, som var meningsfulde for tidens mennesker.”<sup>124</sup>

I et andet kapitel fokuserer dr.med. professor Mogens H. Claesson på suggestion og sygdom, hvilke mekanismer der kan forklare, at psykologiske forhold har en betydning for sundhed. Suggestion defineres her som en påvirkning af underbevidstheden eller bevidstheden uden om forstanden. ” Suggestion er en konstant kommunikativ faktor, som skaber de rette betingelser for at trække på personlighedens funktionelle reservekapacitet hovedsageligt gennem ikke direkte bevidst mental aktivitet.”<sup>125</sup> En særlig form for suggestion opstår ved subliminal (underbevidst) påvirkning, hvor det suggererede materiale præsenteres lige under grænsen for bevidst opfattelse.

I den subliminalt suggererede persons bevidsthed opstår der herefter tanker og følelser, der opfattes som kommende fra personen selv. Det kan dreje sig om ultra kortvarige billedsekvenser eller næppe hørlige ord og sætninger, der ikke bevidstgøres, men påvirker underbevidstheden for herfra at dukke op i bevidstheden som en del af personens selvstændige tankeliv.<sup>126</sup>

Suggestion er en underliggende mekanisme i alle menneskers selv-opfattelse og kan sommetider både fremkalde akut sygdom og helbredelse. Men ”et stort problem ved vurdering af suggestionsbehandlingens effektivitet er, at sygdommenes naturlige forløb varierer så meget fra patient til patient, og at nogle patienter uden behandling kan

---

<sup>123</sup> Juul Jensen (2004) s. 20.

<sup>124</sup> Juul Jensen (2004) s. 36.

<sup>125</sup> Claesson (2004) s. 37.

<sup>126</sup> Claesson (2004) s. 38.

opleve lange perioder uden symptomer og klinisk sygdom.”<sup>127</sup> I den sammenhæng kommer Claesson ind på `spontan remission´ (sygdommens tilbagegang). Det kan være vanskeligt at tage stilling til udfaldet af en suggestiv behandling i et forløb med skiftende remissioner og tilbagefald. Dette kan i øvrigt også gøre sig gældende i ethvert sygdomsforløb, med eller uden bevidst suggestiv behandling. Men:

med antallet af positive rapporter taget i betragtning er det alligevel ikke urimeligt at antage, at den suggestive terapi, som også inkluderer hypnose, afspænding, visualisering og meditation, kan igangsætte eller fremskynde en eller anden form for selvhelbredende proces... Der er udbredt enighed om, at en lang række ikke-konventionelle behandlingsmetoder som suggestion, hypnose, meditation, placebo, gruppeterapi, visualisering, psykoterapi, psykoanalyse, adfærdsterapi, bøn og anden religiøs aktivitet, positive forventningsstrategier, personlighedsforhold, ”fighting spirit”, benægtelse, vilje til livsstilsændringer og diætforandringer, vil kunne forstærke de biologiske faktorer og derved virke fremmende på spontane remissioner.<sup>128</sup>

Et andet aspekt er forholdet mellem psykosomatisk og somatisk sygdom. Enhver sygdom rummer, som Claesson påpeger, både psykiske og fysiske aspekter. ”Det er derfor meningsløst at opretholde det psykosomatiske sygdomsbegreb. Ved alle former for sygdom blandes psykiske og fysiske komponenter i en uadskillelig og kompleks helhed, der er uløseligt knyttet til individets personlighed og livsomstændigheder.”<sup>129</sup> Claesson mener ikke, at man kan tale om ren psykisk eller ren fysisk sygdom, da sygdom er en hændelse, der finder sted i os, og dens forudsætning er en forenet psyke og soma. Claesson er professor i immunsystemets opbygning og funktion og hæfter sig især ved den nyere forskning i psykoneuroimmunologi, som beskæftiger sig med de gensidige interaktioner mellem psyken, nervesystemet, de hormondannende systemer og immunforsvaret. Han påpeger, at psykosociale omstændigheder som psykisk stress (fx i forbindelse med eksamensarbejde) kan påvirke immunsystemet negativt og dermed få indflydelse på helbredet.<sup>130</sup> Men de enkelte systemer inden for psykoneuroimmunologien virker begge veje, således kan fx hjerneaktiviteten påvirke det endokrine system (hormonproduktionen/kirtelsystemet) og immunforsvaret, og hormoner og immunforsvaret virker tilbage på hjernens funktionsniveau. ”Det er derfor ikke usandsynligt, at suggestiv behandling, inklusiv hypnose, meditation og afspændingsteknikker, vil kunne igangsætte immunologiske

---

<sup>127</sup> Claesson (2004) s. 41.

<sup>128</sup> Claesson (2004) s. 41-42.

<sup>129</sup> Claesson (2004) s. 45.

<sup>130</sup> Claesson (2004) s. 46.

eller hormonalt baserede ”spontane” remissioner.”<sup>131</sup> Men det er utroligt subtile mekanismer, der er på tale. Claesson forklarer endvidere til slut, at nyere forskning har vist, at spontane remissioner kan skyldes ”rekruttering af relevante stamceller” som kan ligge i dvale og under de rette omstændigheder dele sig og erstatte de syge celler i det organ, hvori de findes. ”Og hvem ved måske kan stamcellerne også aktiveres gennem påvirkning af bevidstheden med forestillinger eller tilskyndelser, der går uden om forstanden.”<sup>132</sup>

Cand.psyk., dr.med. professor Peter Elsass har forsket tværfagligt inden for psykologi, antropologi, filosofi og medicin og skriver i denne sammenhæng om ”Spiritualitet i psykologisk behandling – Forførelse eller frigørelse?” med specielt henblik på en diskussion af, hvorledes spiritualitet indgår i behandlingsarbejdet, fx i den shamanistiske healing.<sup>133</sup> Elsass karakteriserer religion ved institutionen og ritualet, mens spiritualitet snarere er indholdet eller målet, et fænomen, som kun kan forstås som noget, der er knyttet til en individuel oplevelse i en specifik kontekst. Men

begrebet spiritualitet er multidimensionalt og kan ikke sammenfattes i operationelle definitioner.... Groft sagt forholder religion sig til spiritualitet ligesom medicin til sundhed (American Psykologist vol. 58., 2003, s. 28).<sup>134</sup>

Ifølge Elsass har den dominerende internationale psykologi-forskning bestået af et stort antal empiriske undersøgelser af sammenhængen mellem spiritualitet, religion og sundhed:

Resultaterne viser overbevisende sammenhænge mellem mål for sundhed (fx levelængde) og psykiske symptomer (fx angst og depression) og mål for religion og spiritualitet, og konklusionen er, at sundheden forøges ved religiøs og spirituel aktivitet. Men denne evidensbaserede forskning er blevet kritiseret bl.a. for at bruge spørgeskemaer og rating scales, som giver alt for simple og grove mål for komplekse dannelser. En anden indvending er, at der bag de positive sammenhænge kan skjule sig en række såkaldte confounding variable. Fx deltager religiøse mennesker oftere i støttende sociale sammenhænge, er mindre ensomme, mere veluddannede og har mindre stresset arbejdsdag: en række faktorer som i virkeligheden er de udslagsgivende for den forøgede sundhed hos religiøse og spirituelle mennesker, sammenlignet med personer der ikke er religiøse... denne empiriske kvantitative forskning kan suppleres af den humanistiske sundhedsforskning, som i højere grad forsøger at komme

---

<sup>131</sup> Claesson (2004) s. 47.

<sup>132</sup> Claesson (2004) s. 50.

<sup>133</sup> Elsass (2004) s. 84.

<sup>134</sup> Elsass (2004) s. 85.

bag om begrebernes udformning og underkaste dem kvalitative analyser i tværfaglige fora – ligesom i denne bog.<sup>135</sup>

Et væsentligt felt indenfor den humanistiske sundhedsforskning er den kliniske psykologi, der i det sidste årti er blevet optaget af det meningsgivende. ”Eksistentiel psykoterapi og narrativ terapi er eksempler på meningsdannende behandlingsmetoder, som interesserer sig for spirituelle dimensioner”<sup>136</sup> - jf. teorierne i 2E. ovenfor – fx

har den narrative psykologi påpeget, hvorledes konstruktionen af ens livshistorie etablerer sammenhænge og integration. Gennemgående og samlende for disse psykologiske beskrivelser af spiritualiteten er formuleringer om oplevelsen af meningsgivende sammenhæng; interrelatedness... den såkaldte ”symbolske helbredelse”. Den biomedicinske behandling falder snævrere inden for rammen af kroppen, hvorimod healing forsøger at symbolisere bredere sammenhænge inden for krop, sjæl, ånd og samfund.<sup>137</sup>

For Elsass er anvendelsen af begrebet spiritualitet interessant, fordi det siger meget om tiden og sammenhængen.

Specielt spiritualitet og dens kliniske aflægger, shamanen og åndemaneren, bliver i-tale-sat på mange måder lige fra afstandtagen over forskellige former for sund skepsis til romantisk uforbeholden... (og) kan indskrives i vidt forskellige sammenhænge som fx i en charlatan-model, en patologi-model og en dekonstruktivistisk model.<sup>138</sup>

Elsass bruger nærmest shamanismefænomenet idealtypisk. Men han mener, det er vanskeligt at placere det spirituelle i psykoterapiens virkningsmekanismer, fordi det på den ene side er mere specifikt end det almenmenneskelige, og på den anden side ikke kan reduceres til en konkret teknik. Elsass mener, at shamanismen skærer igennem denne ambivalens og placerer spiritualitet på et ”højere” niveau, med behandlingen i centrum: ”Shamanen er den spirituelle psykoterapeut par excellence.”<sup>139</sup> Den shamanistiske healing består, ifølge Elsass, i yderste forstand i først at bryde vores orden og skabe kaos, for dernæst at finde en ny orden og mening.<sup>140</sup>

Shamanisme benytter sig af ændrede bevidsthedstilstande som behandlingsmetode. I vores kultur kender vi til, at bevidstheden kan ændres ved en række sygdomsprocesser i centralnervesystemet. Forgiftningstilstande,

---

<sup>135</sup> Elsass (2004) s. 87.

<sup>136</sup> Elsass (2004) s. 88.

<sup>137</sup> Elsass (2004) s. 92, 95.

<sup>138</sup> Elsass (2004) s. 86. Se endvidere Krippner, S. C. (2002): *Conflicting perspectives on shamans and shamanism. Points and counterpoints*. American Psychologist, 2002; 57: 962-927.

<sup>139</sup> Elsass (2004) s. 95.

<sup>140</sup> Elsass (2004) s. 96.

degenerative processer, kredsløbsforstyrrelser og infektioner kan give anledning til forringelse af intellektuelle funktioner som hukommelse og koncentration...

For de fleste af os er der en klar skelnen mellem de produkter, vi frembringer, og dem der eksisterer uafhængigt af os. Men også begreber som tid, rum, materie, årsager, relationer og den menneskelige natur er sociale produkter, som vi selv har skabt, og som kan betragtes som forskellige typer af redskaber. I alle kulturer præsenterer man disse kategorier, som om de er virkelige og uforanderlige, og ikke som de sociale produkter de er.<sup>141</sup>

På den måde forsøger Elsass at vise, at den ”sygelige”, kaotiske tilstand, som shamanen efterstræber for at kunne helbrede andre, spænder sig op mod det ”normale”, (måske) for at vise at det meste af det, aktøren tror eksisterer uafhængigt af ham/hende, faktisk eksisterer som former for sociale produkter, der kan opløses, med det formål at skabe en ny form eller mening. Shamanens placering i grænselandet mellem det groteske og det ordentlige gør, at han kan blive opmærksom på en række sociale kategorier, som han sammenstiller i sæere former, så det åbenbares for andre, at det sete ikke er virkeligheden, men mentale konstruktioner.<sup>142</sup> Elsass mener således at en ”ægte” shaman forstår de underliggende (sociale og psykologiske) processer. Sygdom kan/skal, så at sige takles.

Ingen kan overleve i det udifferentierede, og selv om man kan begrebsliggøre kaos, må man også have en styrke, som er styret indefra, og som er så fritbevægelig, det er rimeligt og gennemførligt. Hvis man kun har dele af den formåen, kan man fremstå som forførelsen og charlatanen... Shamanen er som en kosmisk ”trickster”, som bringer fortiden ind i nutiden, sammenblander årsag med virkning og formidler livet med døden... Han er en blanding mellem en ”trickster” og en psykoterapeut, men til forskel fra den psykoanalytiske behandling indtager shamanismen tilsyneladende det modsatte synspunkt, ved at vende de virksomme dele på hovedet, bl.a. ved at psykoanalytikerens lytter, hvorimod shamanen taler.<sup>143</sup>

Men der er mange lag i både den konkrete shamans gerninger og fortolkningen af disse. Som Elsass også kommer ind på, bliver spiritualiteten hentet hjem fra fremmede kulturer og placeres i vores alternative behandlinger, kontekstløst og uforpligtende. ”New age er et begreb for den slags forførelser, en samlebetegnelse for de mange slags nutidige spirituelle strømninger, hvis fællesnævner er bebudelsen af en ny harmoni mellem åndelighed og videnskab og af et generelt opgør med materialistisk

---

<sup>141</sup> Elsass (2004) s. 96.

<sup>142</sup> Elsass (2004) s. 98.

<sup>143</sup> Elsass (2004) s. 98. Se endvidere Levi-Strauss (1979): ”The effectiveness of symbols” i Lessa, W., Voght, E. (red.). *Reader in comparativ religion*. New York, Harper and Row, 1979.

tænkning.”<sup>144</sup> New Age tolkes snarere som forførelse end ”ægte” shamanisme hos fx indianerne, som ifølge Elsass, kan beskrives som en kraft, der kommer fra deres undertrykte situation og historie. Og i den sammenhæng bygger han bl.a. på antropologen Michael Taussigs teori fra *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*<sup>145</sup>, hvor magien bliver til en kraft, der kommer fra indianernes historie, knyttet til myterne om erobring og vildskab. Elsass hævder som Taussig, at indianernes magi i en videre forstand er et forsøg på befrielse fra den koloniale terror.

Erobringstiden og kolonisationen var en tid fuld af paradokser og modsigelser. Den nye Verden blev opbygget ved hjælp af en overdimensioneret terror og udryddelse af indiansk kultur, hvor kirken med sit eget forbrug af magi både repræsenterede civilisation og det vilde. Det var dette morads af modsætninger og paradokser, der skabte indianernes magi. Dens opgave var at modsætte sig kolonisationens orden ved at montere billeder, der skabte uorden. Den magiske kvalitet ved virkeligheden og myternes rolle i historien blev skabt ved at sammenstille billeder fra forskellige tider i ikke-synkrone modsætninger... at forme billeder i en montage af uforudsigelighed, hvor shamanen selv bliver ustyrlig og vild i sine ritualer, ikke for at eliminere vildskaben, men for at generhverve den.<sup>146</sup>

Men selvom sammenligningen mellem ”ægte” shamanisme og New Age forekommer ”romantisk”, som en slags ny-kolonial måde at råde bod på den dårlige samvittighed, en ophøjelse af det primitive på bekostning af oprindelige folks kamp for selvstændighed og rettigheder, er der dog træk, der går igen, fx i dialektikken mellem tradition og forandring, og mellem det lokale og globale – religiøse og kulturelle synteser på tværs af de skel, man skaber i forsøget på at beskrive det særlige i en kultur eller religion.

Det moderne menneske eller mennesker i andre tider adskiller sig ikke så meget fra hinanden med hensyn til påvirkninger fra suggestive ubevidste/bevidste manifestationer. Jeg mener det viser sig i dialektikken mellem spiritualitet og selv-identitet. Det interessante er netop, at mennesker i virkeligheden oplever livet som en montage, men at man fx i vestlig kultur, forsøger at gengive oplevelsen lineært. Med hensyn til alternativ behandling og moderne spiritualitet afhænger ”behandlingen” udfald i et vist omfang altid af, ”hvor villig og parat man er til at trænge ind i dødsrummet, miste sin sjæl og lade det sygdomsskabende traume og healerens manipulationer genoplive de kreative kræfter i én.”<sup>147</sup> Elsass kan have ret i, at et af problemerne ved vesterlændinges spirituelle liv kan være, at ”de er gået fra den ene

---

<sup>144</sup> Elsass (2004) s. 100.

<sup>145</sup> Taussig (1987)

<sup>146</sup> Elsass (2004) s. 100-101.

<sup>147</sup> Elsass (2004) s. 101.

kultur til den anden uden at få belæring integreret”<sup>148</sup>, så spiritualiteten i høj grad kan virke personorienteret og således i værste fald kan føre til misbrug og selvudslettelse.

Det sidste eksempel fra bogen, jeg her vil beskrive, er cand.psych., adjunkt på Afdeling for Sundhedspsykologi ved Institut for Folkesundhedsvidenskab og akademikerpræst Peter la Cours fremstilling af ”Forholdet mellem religion og helbred”. Som jeg tidligere har været inde på, har Peter la Cour på flere måder figureret i arbejdet med forholdet mellem tro og helbred. La Cour mener at helbredelse bygger på

den oprindelige opfattelse, hvor kroppen, sindet og ånden er så sammenvævede dimensioner, at det er kunstigt at skille dem ad...

De ældst kendte lægeskikkelser (som eksempelvis afbildet i de sydfranske huler for ca. 10-20.000 år siden)(Clottes 1997) sammenfatter læge, præst og psykoterapeut i en og samme person. Shamanen har i alle kendte ”primitive” kulturer samme funktion.<sup>149</sup>

Dette er ikke længere tilfældet. Og spørgsmålet er således for la Cour, om man i den videnskabelige udviklings navn er kommet til at stirre sig blind på de enkelte dele og ikke længere kan få øje på helheden. Han mener, at nogle i den videnskabelige praksis lader sig provokere af, at følelsen af mening og værdi også betyder noget for helbredet.

Spørgsmålet om livets mening har altid været en del af menneskets åndsliv; i ordets bedste betydning et religiøst anliggende. Der opstår imidlertid problemer, når den slags emner skal indfanges med de naturvidenskabelige begreber og metoder, som man i vores tidsalder har givet magt til at kunne udsige, hvad der kan kaldes virkelighed, og hvad der ikke kan kaldes virkelighed, og som i vid udstrækning også afgør, hvordan man prioriterer ressourcer i samfundet.<sup>150</sup>

Ifølge la Cour findes den helt igennem raske eller syge person kun som abstraktion. Idet det ofte er et spørgsmål om tolkning og kultur, afhængig af den valgte vinkel og delfunktion, ”tænk blot på, hvordan medicinsk diagnostik og behandling hele tiden ændres bare i vores del af verden.”<sup>151</sup> Også på dette område føres en klassisk diskussion om korrekt og ukorrekt videnskabelig metode. Ikke desto mindre er der ifølge la Cour, lavet masser af ”hård” samlende videnskabelig forskning baseret på

---

<sup>148</sup> Elsass (2004) s. 103.

<sup>149</sup> la Cour (2004) s. 120. Se endvidere Clottes, J.; Lewis-Williams, D. *Shamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit*. Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1997.

<sup>150</sup> la Cour (2004) s. 123.

<sup>151</sup> La Cour (2004) s. 123.

undersøgelser omkring religion og helbred. En af disse er *Handbook of Religion and Health* som beskrives i det efterfølgende afsnit.

Konklusionerne af de mange undersøgelser er klare og tydelige: Der findes positive sammenhænge mellem religiøst liv og helbred. Sammenhængene består imidlertid af en mængde forskelligartede dimensioner og faktorer, og det kan være meget svært at generalisere ret langt ud fra de enkelte undersøgelser. Undersøgelserne er ofte også svære at sammenligne, bl.a. fordi der måles på forskellige ting, og fordi det er svært at tage højde for mange kulturelle faktorer.<sup>152</sup>

Men der er naturligvis også aspekter ved religion, som virker negativt på helbredet. Fx kan man i nogle religiøse (fx i New Age) grupper finde personer, der har forsøgt sig med mislykket spirituel helbredelse, og som derfor kommer for sent til lægen og til en (måske) vellykket behandling.

på det psykologiske område er religiøsitet blevet teoretisk sammenknyttet med tvangsneuroser og trang til ritualer af forskellig slags, ligesom religiøsitet af nogle opfattes som et snærende bånd, der forhindrer et frit livssyn og frie udfoldelsesmuligheder..

Der er både hvide og sorte sider, men det kan være meget svært at holde dem op mod hinanden – der er jo tale om helt forskellige dimensioner, der ikke kan udligne hinanden.<sup>153</sup>

Det centrale, for la Cour er, at der er sammenhæng mellem religiøsitet og helbred. Men samtidig er det vigtigt at pointere, at der ikke blandt de gennemgåede undersøgelser nødvendigvis er noget, der peger på en overnaturlig kraft for at forklare data. Men man kan pege på tre overordnede områder, der alle er kendt for deres helbredsrelevans:

1. Bedre psykisk velbefindende (fx større håb, mindre depression, større livsmening)
2. Større socialt netværk (fx kirkegangsfællesskab, bedre familieforhold, ugentlige aktiviteter)
3. Bedre sundhedsadfærd (fx mindre rygning og alkohol, bedre døgnrytme, flere lægebesøg)<sup>154</sup>

En fjerde virkning la Cour mener man kan pege på, er det man kalder *religiøs coping*. Således definerer han religiøs coping som religiøse/spirituelle handlinger, tanker og følelser, som en person har mulighed for at sætte i gang, som reaktion på en alvorlig

---

<sup>152</sup> la Cour (2004) s. 125.

<sup>153</sup> la Cour (2004) s. 129.

<sup>154</sup> la Cour (2004) s. 130.

personlig begivenhed og på den måde imødekomme og lindre denne stressende personlige belastning. En anden form for coping kunne være fx indtagelse af nervemedicin eller alkohol. Men ”sammenholder man religiøs coping med anden coping, viser der sig alt andet end lige store fordele, både psykologisk og somatisk, ved denne ”lindrende” brug af religion.”<sup>155</sup> Men

selvom vi begynder at få et sociologisk billede af Danmarks religiøse landskab (Gundelach 2002), er der stadig meget langt til, at vi har nogen som helst viden om, hvordan danskernes religiøsitet eller spiritualitet påvirker det psykologiske og det somatiske plan.<sup>156</sup>

Som la Cour påpeger i slutningen af sin artikel:

Sociologiske og statistiske undersøgelser er kun en del af arbejdet, også dybtgående studier af det religiøses kvaliteter og virkninger hos den enkelte må inddrages.

Så lad os forholde os kritisk til det pegefingertagte i denne nye forskning, men tage den pointe til os, at menneskeliv med meningsfylde og sammenhæng er værd at stræbe efter. Det er et værdigt mål for folkesundheden og en påmindelse om, at verden måske alligevel er en helhed.<sup>157</sup>

Jeg har kun gengivet få af de samlede refleksioner indeholdt i bogen, og har på en måde tilnærmelsesvis undgået den udprægede kristne religionsforståelse, som også kommer til udtryk. Jeg finder gennemgående, at kristen religiøsitet, også i danske undersøgelser, vægter for tungt i forhold til anskuelserne af sammenhængen mellem religion og helbred bredt betragtet. Jeg mener, det er vigtigt at slippe en så gennemgående kristen religionsfortolkning, som bogen bærer præg af. Således kunne man stille spørgsmålet, i hvor høj grad spiller kristen religiøsitet ind på forståelse af religion ellers? Kan det sprogligt i vesten lade sig gøre at anskue religion uden om en kristen kulturel selvforståelse, selv-identitet? Som jeg stillede spørgsmålet i reference til egne undersøgelser (s. 11.), kan man på den ene side overveje, i hvor høj grad de tolkninger, der kommer til udtryk i *Kan tro flytte bjerge?*, er betinget af mere eller mindre implicite kristne forudsætninger hos flere af debattørerne. På den anden side er bogen også et vigtigt indlæg, der viser at problemstillinger, der oftest forbindes med New Age, også er hjemmehørende i kristen sammenhæng.

---

<sup>155</sup> la Cour (2004) s. 131. Se endvidere Pargament, K.I. *The Psychology of Religion and Coping*. New York, London, The Guilford Press, 1997.

<sup>156</sup> la Cour (2004) s. 134. Se endvidere Gundelach, P. *Danskernes værdier 1981-1999*. København, Hans Reitzels forlag, 2002.

<sup>157</sup> la Cour (2004) s. 134.

Under alle omstændigheder bliver der, som jeg har fremhævet, taget flere emner op, som er meget vigtige for bearbejdelsen af forholdet mellem spiritualitet, selv-identitet, tro og helbred.

- ”*Handbook of Religion and Health*”  
af Koenig, McCullough og Larson (2001).

The body-mind revolution in biomedical science several decades ago radically transformed the clinical practice of medicine and changed the direction of medical education and research. The “Handbook of Religion and Health” heralds the arrival of a newer and broader body-mind-spirit perspective that promises to transform medicine and medical research just as radically. At long last, the much awaited “new paradigm” has come, and the “Handbook of Religion and Health” is its definitive sourcebook.<sup>158</sup>

Således anmelder Dr. Jeff Levin<sup>159</sup> *Handbook of Religion and Health* (HRH) i forordet til samme.

I HRH gennemgår og diskuterer forfatterne, Harold Koenig,<sup>160</sup> Michael E. McCullough<sup>161</sup> og David B. Larson,<sup>162</sup> den forskning der har undersøgt sammenhængen mellem religion og et bredt spekter af mentale og fysiske helbredsforhold. Analysen er kritisk, omfattende og systematisk. Den indeholder mere end 1.200 undersøgelser og 400 forskningsoversigter foretaget i løbet af det 20. århundrede og undersøger både negative og positive påvirkninger af helbredet fra barn til gammel. På den baggrund udvikler forfatterne teoretiske modeller som grunder i adfærdsmæssige, psykologiske, sociale og fysiologiske mekanismer med henblik på at forklare, hvordan religion kan have indflydelse på helbredet.<sup>163</sup>

HRH skriver ud fra en udpræget amerikansk sammenhæng og anfører at i 1994 troede 96% af befolkningen i USA på gud eller en højere magt, 90% troede på himlen, og 79% troede på mirakler.

Not only are religious beliefs widespread, but also public and private religious practices remain the norm...

---

<sup>158</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. vii.

<sup>159</sup> Medforfatter til bl.a. *Essentials of Complementary and Alternative Medicine*.

<sup>160</sup> Associate Professor of Psychiatry and Behavioral Sciences and Associate Professor of Medicine at Duke University Medical Center

<sup>161</sup> Associate Professor of Psychology at Southern Methodist University.

<sup>162</sup> Adjunct Professor of Psychiatry at Duke University Medical Center and at at Northwestern University Medical School

<sup>163</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. viiii

Many of these religious beliefs and practices relate to mental or physical health in one way or another and therefore have the potential to impact health, health beliefs, or health behaviors...<sup>164</sup>

De mener, at det udbredte religiøse engagement også kan tænkes at have konsekvenser for helbred og sundhed; de skriver – begejstret –

Even more exciting is the possibility that devout religious belief and practice might help prevent the development of health problems and/or speed their resolution, reducing or obviating the need for expensive health services.<sup>165</sup>

Et af problemerne i studiet af religion og helbred er, som jeg før har været inde på, at definere begreberne. I første omgang er det ifølge HRH vigtigt at skelne mellem religion og spiritualitet, idet religion fx involverer institutionaliserede ritualer eller anden på forhånd formuleret adfærd, hvilket ikke nødvendigvis er tilfældet med spiritualitet. De definerer religion og spiritualitet som følger:

Religion is an organized system of beliefs, practices, rituals, and symbols designed (a) to facilitate closeness to the sacred or transcendent (God, higher power, or ultimate truth/reality) and (b) to foster an understanding of ones relationship and responsibility to others in living together in a community.

Spirituality is the personal quest for understanding answers to ultimate questions about life, about meaning, and about relationship to the sacred or transcendent, which may (or may not) lead to or arise from the development of religious rituals and the formation of community.<sup>166</sup>

Dette er stort set samme skelnen som den, jeg har lagt mellem religion, som er et "organiseret system" baseret på et samfund (community), og spiritualitet som er en individuel søgen (personal quest). Hvad det sidste angår, findes der i USA, i følge HRH, fem forskellige (hoved) typer af spiritualitet:

1. Humanistisk spiritualitet (ca. 7% af befolkningen), som fokuserer på menneskelig ånd – "Believe in human self-transcendence on own terms."
2. Ikke tilknyttet ("unmoored") spiritualitet (ca. 7% af befolkningen), som tror på energi, forbindelse, natur, krystaller, astrologi, parapsykologi osv. – "Are individualistic; not religious or institutional."
3. Tilknyttet ("moored") "østlig" spiritualitet (ca. 3% af befolkningen); buddhister, taoister, shintoister, hinduer.

---

<sup>164</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 4.

<sup>165</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 4.

<sup>166</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 18.

4. Tilknyttet ("moored") "vestlig" spiritualitet I. (ca. 25% af befolkningen) – evangelisk, konservative protestanter, katolikker, østligt ortodokse, jøder og muslimer – "Believe in faith healing".

5. Tilknyttet ("moored") "vestlig" spiritualitet II. (ca. 60% af befolkningen) – moderate protestanter, katolikker, østligt ortodokse, jøder og muslimer – "Are much less likely to discern God's will".<sup>167</sup>

Det vil så også sige, at spiritualitet opfattes som den brede inkluderende paraplyterm der omfatter religioner + noget mere.

Efterfølgende beskriver HRH 12. dimensioner I studiet af religion: 1. "Religious belief"; 2. "Religious affiliation or denomination"; 3. "Organizational religiosity"; 4. "Nonorganizational religiosity"; 5. "Subjektive religiosity"; 6. "Religious commitment/motivation"; 7. "Religious quest"; 8. "Religious experience"; 9. "Religious well-being"; 10. "Religious coping"; 11. "Religious knowledge". Forfatterne forsøger således at imødegå den usikkerhed der kan herske om de tekniske udtryk. Fx inkluderer de i 8. Religious experience:

Feelings of closeness to God or the transcendent, feelings of awe or wonder related to other spiritual experiences, or fear and terror related to negative religious experience.<sup>168</sup>

Men som de også pointerer, fokuseres der på den jødisk-kristne tradition, idet det er den forfatterne er mest bekendt med:

Because most of the research that links spirituality and health has thus far operationalized spirituality in terms of religion (given the difficulty of measuring spirituality as a separate concept).<sup>169</sup>

Således at forstå, at selvom HRH viser, at man kan skelne mellem religion og spiritualitet, så gør de det ikke rigtigt alligevel, fordi største parten af undersøgelserne således vil være misvisende.

I begyndelsen af bogen stiller HRH en tidstabel over nogle væsentlige historiske forhold mellem religion, videnskab og medicin op for at vise hvordan tro og helbred i det meste af menneskehedens historie har været forbundet. Man finder fx fra

---

<sup>167</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 19.

<sup>168</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 22.

<sup>169</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 23.

5000-1500 B.C.: "Hypnosism is used by shamans of primitive tribes in northern Asia to influence the sick (Zilboorg and Henry, 1941)."<sup>170</sup>

Det er interessant, at også HRH fremhæver shamanen som et af de første eksempler på interaktionen mellem religion og helbred. Det peger på den udbredte opfattelse af, at shamanen er et af de tidligste eksempler på specialistvirksomhed indenfor området. På den anden side er det tankevækkende, at det er shamanens hypnotiske evner, der bliver fremhævet, da det ikke er det shamanerne hovedsageligt er kendt for (jf. min indledning). Men udover denne formidling er der et hav af interessante og væsentlige observationer af forholdet mellem religion og helbred; som fx fra 400-1400: "Religion takes a firm hold on science, and, between 200 and 1700, almost all mental disorders are understood in terms of demonic possession, say Zilboorg and Henry (1941)."<sup>171</sup> Og fra 1850-1875: "Study of the brain and nervous system replaces the "flow of bodily humors" as the key of mental health."<sup>172</sup> Og 1990-2000:

Forty percent of major scientists in the physical sciences say they believe in God (Larson and Witham, 1997); a subsequent survey by the same authors, however, reveals that only 7% of scientists admitted to the elite National Academy of Science profess a belief in God (most of those who believe are mathematics).

Increasing numbers of studies are published in mainstream psychiatric and medical journals that examine the possible relationship between religion and health. By the end of the century, more than 60 medical schools (of the 126 schools in the United States) have courses on religion, spirituality, and medicine.<sup>173</sup>

Det er tydeligt, at udgiverne ønsker at opbygge en argumentation for at anskue helbred under en religiøs synsvinkel.

Men indledningen understreger, at de fleste læger og medicin-studerende ikke bliver skolet i at være opmærksomme på relationerne mellem religion og helbred.

Medical education is heading toward a bimodal split between providing doctors with the high-technology/analytic/reductive skills required for diagnosing and treating physical diseases and the exact antithesis – training doctors to help persons to alter their lifestyles, to prevent disease, and to be sensitive to social, psychological, and spiritual factors in the lives of patients. Patients are caught in the middle, wishing to have their diseases diagnosed and treated competently and with the latest technology, yet having social, psychological, and spiritual needs that are being ignored because of an

---

<sup>170</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 25.

<sup>171</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 32.

<sup>172</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 43.

<sup>173</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 49.

increasingly streamlined health care system that overemphasizes the physical over the spiritual.<sup>174</sup>

Ifølge HRH er medicinsk-videnskab således nødsaget til at finde en måde at passe den gamle forståelse af ”lægen som healer” ind i praksis – idet de fleste mennesker håndterer især livstruende sygdom psykologisk, hvilket i de fleste tilfælde betyder religiøst/spirituelt. Der er på nuværende tidspunkt opstået et vacuum: “ that has created a demand for psychosocial-spiritual care that is not being met by traditional sources, but has opened the door to a whole host of charlatans and alternative medicine practitioners.”<sup>175</sup>

Sagen er den, at spørgsmålet om religions/religiøsitetens påvirkning af helbredet, selvom særdeles vigtigt, aldrig rigtigt tidligere er blevet sat ind i et mere omfattende videnskabeligt perspektiv. Derfor har forfatterne til HRH forsøgt via computer og fodnotesøgning at samle al tilgængelig materiale/undersøgelser om emnet. Efterfølgende har de evalueret undersøgelserne, idet de fokuserede på forskningsdesign, statistisk analyse og fortolkning af resultaterne.

Studies that identify subjects through systematic, random, or probability sampling provide the most generalizable results. Likewise, studies that use appropriate statistical tests that control for relevant confounders and take into account measurement error are given more weight. This does not mean, however, that studies that employ non-random samples or that do not control for relevant covariates provide no useful information, it means only that results from the first group of studies are more reliable.<sup>176</sup>

Det meste af det samlede materiale hidrører fra undersøgelser i USA, Europa eller Israel, der traditionelt har en kristen eller jødisk baggrund. I forsøget på at give en så bredspektret og generel analyse som muligt, har HRH søgt at inddrage studier fra andre verdensreligioner så som muslimer, hinduer, buddhister o.a. (I USA er stort set alle verdens religioner repræsenteret). Det lader dog til at undersøgelser inden for disse religiøse grupper er relativt sjældne og kan være svære at fortolke, særligt når emnerne er studeret uden for deres naturlige omgivelser eller kultur.<sup>177</sup>

Når HRH således behandler ét specifikt forhold mellem helbred og religion, tager de udgangspunkt i en speciel problemstilling – det kunne være problemer med nervøsitet: Først definerer de, hvad de mener med ”nervøsitet”, de forskellige former for nervøsitet, fx daglig nervøsitet, angst, panik angst, fobier, traumatisk stress osv. og i

---

<sup>174</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 5.

<sup>175</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 5.

<sup>176</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 6.

<sup>177</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 7.

løbet af definitionen på disse kommer de med forskellige eksempler. Herefter beskrives, hvilke konsekvenser disse kan få/har. Og følgende ser de på hvilke undersøgelser, der er blevet foretaget på området i forbindelse med religiøsitet fx:

On the one hand, Spellman and colleagues (1971) found that individuals who had recently undergone a sudden religious conversion ( $n = 20$ ) experienced significantly higher anxiety than individuals who had become religious gradually over time ( $n = 20$ )(both groups were picked for the study by local ministers). Although Steketee and colleagues (1991) found no differences in religiosity or religious affiliation between 33 OCD (Obsessive-Compulsive Disorder) patients and 24 patients with other anxiety disorders, they did find that religiosity in OCD patients was significantly related to severity of OCD symptomatology ( $r = .37, p < .04$ , uncontrolled). In particular, religiosity was correlated with total guilt ( $r = .37, p < .05$ ) and interpersonal harm guilt ( $r = .37, p < .05$ ) in these patients.<sup>178</sup>

Ved således at gennemgå forskellige undersøgelser inden for netop det særlige område, når HRH frem til nogle gennemgående tendenser i samspillet mellem religion og helbred. Disse kan fx vise, at mens én undersøgelse når frem til at religiøsitet er forbundet med udtalte symptomer af OCD, viser størstedelen af undersøgelserne, at religion bredt betraget, særligt indre (implicit) religiøsitet, dæmper nervøsitet.<sup>179</sup>

Men et af problemerne med at demonstrere fx en vedvarende negativ forbindelse mellem nervøsitet og forskellige dimensioner af religiøst engagement er, at nervøsitet i sig selv kan stimulere fx bøn eller andre religiøse aktiviteter. Når mennesker er nervøse eller bange, er der en tendens til at de (mange) beder til Gud om hjælp – jf. min beskrivelse fra Rusland – eller fordyber sig i religiøs aktivitet for at opnå velvære eller distraktion. Dette kan således bidrage til opfattelsen af, at især nervøse mennesker involverer sig i religiøs praksis og/eller at overlappende undersøgelser viser at religion enten ikke er relateret til nervøsitet eller er positivt relateret til nervøsitet. På den måde kan man se den store usikkerhed, der er forbundet med undersøgelserne. Ikke desto mindre er det indlysende, at der på mange måder er et samspil mellem religion/religiøsitet og helbred. HRH hævder at:

One of the primary tasks of clergy in the United States is counselling, and religious professionals are a major source of mental health care for people in the United States. The field of pastoral care has grown into a recognized and respectable discipline...  
hundreds of thousands of religious professionals who have consistently labored to help members of their congregations overcome emotional and physical health problems...

---

<sup>178</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 148.

<sup>179</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 153.

it is clear that much of the general public and a growing number of health professionals believe that religion and good health are somehow related.<sup>180</sup>

Forfatterne er dog ikke blinde for negative effekter:

Religious beliefs may prevent sufferers from complying with medical treatment by encouraging them to rely on faith rather than on traditional medical care; they can therefore refuse potentially life-saving blood transfusions, prenatal care, childhood vaccinations, or other standard treatments or prevention measures.

Nevertheless...What remains largely unknown (on the basis of the evidence presented in this chapter) is whether traditional religious beliefs and practices, as engaged in by majority of adults in the United States and around the world cause negative health effects or result in abuse.<sup>181</sup>

HRH vurderer, at på trods af den debat der foregår mellem religiøse og medicinske retninger, er det folk med seriøse helbreds problemer, som fx kæmper mod livstruende eller livs hæmmende sygdomme, der først og fremmest fortæller, hvordan relationerne mellem religion og helbred kan anskues.

Even if no relationship existed, religion would be relevant to health care if patients perceived that it improved their coping with health problems and therefore wished health care providers to address spiritual issues as part of their medical or psychiatric care.<sup>182</sup>

Således anskuer de:

Religious behaviors are used for coping not only by persons who are acutely stressed, but also by many people who are dealing with the day-to-day stresses of life. Religious and spiritual coping strategies appear related to better mental health and faster adaptation to stress (particularly in the long run), although some religious beliefs and attitudes are associated with worse health outcomes.<sup>183</sup>

HRH sammenstiller i løbet af bogens 700 sider undersøgelser, der forholder sig til sammenhænge mellem religion og mentalt helbred, fysiske dysfunktioner, brugen af sygeomsorgs tilbud/hjælp og anden forskning i forholdet mellem religion og helbred, på samme måde som med nervøsitetseksempel, med en meget omfattende oversigt bag i bogen over alle undersøgelser og vurderinger af deres videnskabelige pålidelighed - ifølge HRH. Men det kan jo være svært at forholde sig til, med mindre

---

<sup>180</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 59.

<sup>181</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 77.

<sup>182</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 78.

<sup>183</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 94.

man selv finder frem til den enkelte undersøgelse. Under alle omstændigheder når HRH frem til at:

Research has shown that medical patients have religious and spiritual needs that are intimately related to their physical health conditions and that religious beliefs and practices can often be important for emotional healing. The fields of psychoneuroimmunology and psychosomatic medicine have shed light on the psychological mechanisms by which psychological, social, and behavioural factors can affect physical health. These mechanisms provide us with rational and highly plausible explanations of why and how religion may impact physical health, quite apart from supernatural influences that are likely beyond scientific investigation.<sup>184</sup>

### - *Foreløbig sammenfatning og diskussion*

Som vi fx så hos Kleinman i 2.del varierer det fra samfund til samfund, hvorvidt noget betragtes som en sygdom. Samtidig er håndtering af menneskelige grundvilkår som fødsel, død og sygdom nogle af de situationer, hvor mennesker stilles ansigt til ansigt med dets begrænsninger. De søger at overvinde eller at komme overens med vilkårene, for en stor del via tro og religiøsitet. Ifølge fx filosofen Juul Jensen er sygdom og sundhed således forhold som formidles og håndteres kulturelt, i forskellige former for praksis og under indflydelse af kulturelle traditioner, samfundsmæssige værdier, videnskabelige og teknologiske muligheder etc.<sup>185</sup>

I løbet af de senere år har der udviklet sig en mere humanistisk sundhedsforskning med en betoning af det mere kvalitative og fænomenologiske.<sup>186</sup> Ikke desto mindre viser en undersøgelse fra Statens Institut for Folkesundhed, at 21% af alle voksne danskere i 2001 opsøgte alternative behandlere, mens i alt 41% har benyttet alternativ behandling på et eller andet tidspunkt. Religionssociologen Ahlin hævder således, at hvis det kan påvises, at disse alternative behandlere har en spirituel tilgang til deres praksis, må den alternative behandlingsverden anses for at være en vigtig faktor i spredningen af ikke-traditionelle eller new age-trosforestillinger.<sup>187</sup> En undersøgelse foretaget i 1998 underbygger i en vis forstand denne mulighed, idet den viser, at der hersker en stor tolerance blandt danskere i forhold til religion. Danskerne mener, der findes vigtige indsigter i alle, eller mange religioner.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 591.

<sup>185</sup> Juul Jensen (2004) s. 22.

<sup>186</sup> Elsass: [http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning\\_i\\_alternativ\\_behandling\\_en\\_introduktion/](http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning_i_alternativ_behandling_en_introduktion/) (d.24.11.2003)

<sup>187</sup> Ahlin (2004) s. 477.

<sup>188</sup> Ahlin (2004) s. 483.

Men selvom vi ifølge la Cour begynder at få et sociologisk billede af Danmarks religiøse landskab (Gundelach 2002), er det ikke ensbetydende med, at vi har nogen underbygget viden om, hvordan danskernes religiøsitet eller spiritualitet påvirker det psykologiske og det somatiske plan.<sup>189</sup>

Et af problemerne er, ifølge forfatterne til *Handbook of Religion and Health*, at de fleste læger og medicin-studerende ikke bliver skolet i de mulige relationer mellem religion og helbred. Således bliver mange patienter på den ene side fanget mellem ønsket om at få deres sygdom diagnosticeret og behandlet på lægevidenskabeligt forsvarlig vis, og på den anden side sociale, psykologiske og spirituelle behov, der bliver ignoreret til fordel for et stadigt mere strømlinet sundhedssystem, der i alt for høj grad lægger vægt på det fysiske frem for det spirituelle.<sup>190</sup> Netop denne problemstilling resulterer i efterspørgselen på en psykosocial-spirituel omsorg, som ikke bliver mødt af det traditionelle sundhedssystem og således åbner for et marked af alternative behandlingsformer.<sup>191</sup>

Sagen er den ifølge HRH, at spørgsmålet om religions påvirkning af helbredet aldrig rigtigt tidligere er blevet sat ind i et mere omfattende videnskabeligt perspektiv. Dette lader Hvidt og Johansen til at bekræfte i *Kan tro flytte Bjerger?.* Forskningen og behandlingen har været fokuseret på den biomedicinske tilgang. Derfor har den psykologiske og spirituelle tilgang til behandling været betragtet som udokumenteret i klassisk naturvidenskabelig forstand. Men spørgsmålet er ifølge Hvidt og Johansen, hvorledes psykologi, tro og åndelighed kan kobles sammen med den sociale dimension og håndteringen af den biologiske sygdom.<sup>192</sup> Claesson understreger ligeledes i *Kan tro flytte Bjerger?.* at det er meningsløst at opretholde det psykosomatiske sygdomsbegreb. Alle former for sygdom er en blanding af psykiske og fysiske komponenter i en uadskillelig og kompleks helhed, der er uløseligt knyttet til individets personlighed og livsomstændigheder.<sup>193</sup>

Et væsentligt felt indenfor den humanistiske sundhedsforskning er ifølge psykologen Peter Elsas den kliniske psykologi, der i det sidste årti er blevet optaget af det meningsgivende. Eksistentiel psykoterapi og narrativ terapi er eksempler på nogle meningsdannende behandlingsmetoder, som interesserer sig for spirituelle dimensioner. Fx har den narrative psykologi påpeget, hvorledes konstruktionen af ens livshistorie

---

<sup>189</sup> la Cour (2004) s. 134. Se endvidere Gundelach, P. *Danskernes værdier 1981-1999*. København, Hans Reitzels forlag, 2002.

<sup>190</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 5.

<sup>191</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 5.

<sup>192</sup> Hvidt og Johansen (2004) s. 10.

<sup>193</sup> Claesson (2004) s. 45.

etablerer sammenhænge og integration; en oplevelse af meningsgivende sammenhæng, der kan fremkalde en såkaldt ”symbolsk helbredelse”.<sup>194</sup>

Claesson fokuserer på det samme, men med en lidt anden vinkel, når han spørger, hvilke mekanismer, der kan forklare, at psykologiske forhold har betydning for sundhed. Han finder at suggestion er en central mekanisme til at forstå disse forhold. Det er en underliggende mekanisme i alle menneskers selv-opfattelse, som sommetider både kan fremkalde akut sygdom og helbredelse. Den suggestive terapi, som inkluderer hypnose, afspænding, visualisering og meditation, kan ifølge Claesson måske igangsætte eller fremskynde en eller anden form for selvhelbredende proces. Dette understreger han med, at de enkelte systemer inden for psykoneuroimmunologien virker begge veje. Således kan hjerneaktiviteten påvirke det endokrine system og immunforsvaret, og hormoner og immunforsvaret virker tilbage på hjernens funktionsniveau, der således vil kunne igangsætte immunologiske eller hormonalt baserede ”spontane” remissioner.<sup>195</sup>

Dette kan lede tankerne hen på placeboeffekter, som Claesson også kommer ind på. Han har medvirket i udgivelsen af en anden bog om *Placebo – historie, biologi og effekt*, som giver en samlet fremstilling af væsentlige spørgsmål om placebo og placeboeffekter. Den medicinske videnskabsteoretiker Asbjørn Hróbjartsson skriver således i det første kapitel:

Placebofænomenet er indbygget i den kliniske videnskabelige terminologi og metode. Samtidig er placeboeffekten et eksempel på en generel terapeutisk sind-krop relation. I et klinisk forsøg gives for eksempel en placebotablet, og forsøgsdeltageren får det ofte bedre. Forsøg viser effekt, ikke bare på subjektive symptomer som smerter, men også på objektive målelige parametre som C-reaktivt protein.<sup>196</sup>

Alligevel er placebofænomenet stadig i høj grad associeret med suspekterede behandlinger, patientbedrag og pseudo-virkninger. Men placebobegrebet er også blevet (mis)brugt til at give nemme eller hurtige forklaringer på noget meget komplekst og svært forklarligt: ”Det er bare en placeboeffekt”. Men en placeboeffekt er sandsynlig ifølge Hróbjartsson, hvis en træt, bange og urolig patient med smerter tilses af en optimistisk, sikker og myndig læge, hvis behandling er mere spektakulær end blot en enlig lille hvid tablet.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Elsass (2004) s. 92, 95.

<sup>195</sup> Claesson (2004) s. 47.

<sup>196</sup> Hróbjartsson (1997) s. 11-12. – c-reaktivt protein (CRP) er et såkaldt akut faseprotein, en gruppe af stoffer, hvis concentration i serum øges voldsomt ved inflammatoriske tilstande

<sup>197</sup> Hróbjartsson (1997) s. 63.

Placebo er en anden måde at ”forklare” nogle af de mekanismer, der i dette speciale fokuseres på, uden dog rigtigt at forklare dem. Også placebo-fænomenet kræver, som bogens forfattere pointerer, mere omfattende forskning. Men fordi der er virkninger, som ikke nødvendigvis er forbundet med noget religiøst, giver det anledning til, på anden vis end fx religionssociologisk, at undersøge selv-reflektionens rolle med hensyn til sammenhængen mellem tro og helbred.

Det er i og for sig også det, HRH når frem til, når de hævder, at undersøgelserne forsyner os med rationelle og videnskabelige forklaringer på, hvorfor religion kan have indflydelse på det fysiske helbred, udover overnaturlige forklaringer som ikke kan undersøges videnskabeligt.<sup>198</sup> Men det er folk med seriøse helbreds problemer, som fx kæmper mod livstruende eller livs hæmmende sygdomme, der først og fremmest kan fortælle noget om, hvordan relationerne mellem religion og helbred kan anskues.

Som vi har set kan religion både have positive og negative effekter på helbredet. Religiøs overbevisning kan fx forhindre syge i at modtage medicinsk behandling, idet der lægges vægt på, at den troende bør have tillid til Gud i stedet for sundhedssystemet. Derfor afviser forskellige religiøse grupper fx blodstransfusioner, vaccinationer og andre standard behandlinger, som til tider måske kunne redde liv. Også på det psykologiske område er religiøsitet blevet knyttet teoretisk sammen med tvangsneuroser og trang til ritualer af forskellig slags.<sup>199</sup>

Under alle omstændigheder er en af de mest signifikante mekanismer i sammenhængen mellem religion og helbred det, man kan betegne som *religiøs coping*: religiøse eller spirituelle handlinger, tanker og følelser, som en person har mulighed for at sætte i gang, som reaktion på en alvorlig personlig begivenhed og på den måde imødekomme og lindre denne stressende personlige belastning. Sammenholder man religiøs coping med anden coping, viser der sig, ifølge la Cour og HRH store fordele, både psykologisk og somatisk, ved den ”lindrende” brug af religion.<sup>200</sup>

På baggrund af de beskrevne oplysninger anser jeg *religiøs coping* sammen med beskrivelsen af *implicit religion* som to meget centrale elementer i analysen af de fremførte problemstillinger, idet disse selv-identitets mekanismer tilsyneladende påvirker det enkelte individs fysiske, psykiske og spirituelle helbredstilstand.

---

<sup>198</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 591.

<sup>199</sup> la Cour (2004) s. 129.

<sup>200</sup> la Cour (2004) s. 131.; Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 94.; Se endvidere Pargament, K.I. *The Psychology of Religion and Coping*. New York, London, The Guilford Press, 1997.

Herudover betragter jeg de fremstillede undersøgelser som eksempler på det samspil, der ifølge Giddens er karakteristisk for det sen-moderne. Selvets refleksivitet og påvirkningen fra de abstrakte systemer, som både kan være religiøse og videnskabelige, influerer såvel kroppen som de psykiske processer og omvendt. Kroppen er i stadig mindre udstrækning noget udefra ”givet”, der fungerer uden for modernitetens internt referentielle systemer.<sup>201</sup>

Skal man sætte det hele lidt på spidsen kan man, selvom alle teksterne giver udtryk for videnskabelig redelighed, hævde at de farves af den kristne kultur, hvis kontekst de taler i. Dette gælder måske i mindre grad enkelte forfattere som Ahlin. Men alle teksterne er i en eller anden forstand blevet til i en dialog med teologer, og på den måde indgår de som en del af et kristent inspireret univers. Og på grundlag af den tendentiøse religiøse udvikling fra religion mod spiritualitet, sporer jeg træk af ”New Age modernitet” - hvis man i grove træk beskriver New Age ”bevægelsen” som rettet mod en spirituel reorientering hos mennesker, mod et ”Human Potential”. Her er sind og krop, ånd og materie aspekter af samme overordnede virkelighed, sommetider karakteriseret som energi. Og dette kan udmunde i argumentet for at religion og videnskab i princippet ikke er modsætninger: ”and the healing of the split between both is urgently needed”<sup>202</sup>. Som flere af de ovenfor belyste tekster i nogen grad tilskynder.

Det er også interessant, at både la Cour og Elsass fremhæver shamanens rolle som forklarende billede på sammenhængen mellem religion, spiritualitet og helbred. Det viser den interesse, der vinder frem alment, med hensyn til ”traditionelle” religiøse alternative behandlingsformer, som jeg beskriver i det følgende.

## **B. Globalt feltarbejde**

Feltarbejde er oprindeligt en antropologisk metode. Indsamling af objektive fakta indenfor nogle socialt givne rammer var målet. En kortlægning af

---

<sup>201</sup> Giddens (2003) s. 17.

<sup>202</sup> Hanegraaff (1996) s. 175.

virkeligheden ”der ude”. Det var vigtigt ikke at ”go native”, for at kunne forholde sig objektivt til sit materiale. At forstå den ”anden”, men stadig forholde sig erkendelsesmæssigt distanceret, og dermed loyal overfor de normativt videnskabelige virkeligheds konstruktioner, er stadig gennemgående et slags akademisk mål i sig selv. Men spørgsmålet er, hvor langt man kan gå og forblive objektiv? Eller hvornår man overhovedet er objektiv? I hvilken grad har man allerede involveret sine følelser i sit arbejde? Og hvordan kan man forstå den ”anden” uden seriøst at forsøge at sætte sig ind i dennes tro – ”ægte” social interaktion?

Som det er så karakteristisk for denne epoke jf. Giddens og Heelas ovenfor, har denne metode lavet et ”subjektive turn”. Virkeligheden skabes i dialektikken mellem individets selv-refleksion og omverden.

Også oprindelige folk påvirkes af denne globale udvikling. De rejser på samme måde som jeg ud og møder nye mennesker. Nye forståelser af sammenhængen skabes kontinuerligt i en vekselvirkning mellem tradition og forandring. ”Globalt feltarbejde” er i den forstand karakteristisk, som en sen-moderne tilgang til en mere universel forståelse for udviklingen af spirituel identitet, i et stadigt mere udpræget globalt samspil mellem tradition og forandring.

Oprindelige folks traditionelle ”religion”, som fx shamanernes, udviklede sig i en sammenhæng hvor ”valgmulighederne” var mere begrænsede. Stammesamfundene kom ikke i samme omfang i kontakt med omverden, andre kulturer og religiøse opfattelser og arbejdede derfor i højere grad inden for en forholdsvis ensartet opfattelse af ”virkelighed” og ritualer. Det er måske det nogle kalder ”ægte” eller ”rigtig” shamanisme. Men det er indlysende at disse virkelighedsanskuelser forandres, når de bliver blandet med nye tanker og handlinger. Dette må betragtes som globalt.

I det følgende vil jeg beskrive nogle af de synteser, der således har påvirket min opfattelse af spiritualitet, selv-identitet og samspillet mellem tro og helbred. Anskuelserne er i den forstand opstået på baggrund af et ”globalt feltarbejde”, hvor moderne shamanisme er et af udgangspunkterne for mine observationer. Jeg har i indledningen og metodedelen underbygget mine iagttagelser med konkrete erfaringer. I næste afsnit vil jeg ligeledes vise, hvordan dette samspil er baggrund for nogle mere generelle mekanismer.

- *Spiritualitet, shamanisme og selv-identitet*

I 1992 foretog jeg en rejse på tværs af Canada, fra Toronto til Vancouver. Jeg ville finde ud af, hvordan "canadiske indianere" som omtaler sig selv First Nation, forholdt sig til fænomenet "vision quest". Der er mange forbindelser mellem "vision quest" og nordamerikansk shamanisme.<sup>203</sup>

Efter en måned med mange kvalitative interview viste undersøgelsen, at "vision quest" gennemgående var opbygget af en eller anden form for "retreat": en isolering fra omverden, for det meste i naturen, hvor aktøren i et varierende tidsrum, ofte fastende, afventede et syn. Synet fremstod for det meste som et dyr, der repræsenterede en "skytsånd".

1992 var også på anden måde interessant i forhold til First Nation. Der blev, samtidig med at jeg var der, foretaget et "referendum", hvor det af ledende politikere, på baggrund af en folkeafstemning, skulle besluttes i hvor høj grad First Nation inden for deres reservater skulle tildeles selvbestemmelse.

Fra Toronto til den nordlige ende af Vancouver Island enten blaffede jeg eller kørte med bus. På den måde var jeg ideelt stillet i forhold til at udøve kvalitative interviews med et bredt udsnit af lokalbefolkningen. Dette var en meget interessant og informativ udfordring, som viste de utroligt mangesidede holdninger, der kan være i forhold til First Nation religiøsitet og selvbestemmelse. Valget endte med medbestemmelse frem for selvbestemmelse, som så mange andre steder i verden. Det skal dog i denne forbindelse pointeres, at der i det daværende North West Territories blev oprettet det selvstændige Nunavut.

I Vancouver interviewede jeg professor i teologi Terry Andersson. Han havde på det tidspunkt indgået et samarbejde med en Objibvay shaman fra Ontario om at skrive en bog. Samarbejdet foregik på baggrund af, at shamanen havde indtaget en kristen livsanskuelse, men havde bibeholdt de "traditionelle" shamanistiske ritualer.

Terry Andersson mente, at det var ganske naturligt at inkorporere kristne værdier i det indianske livssyn. På den måde kunne man komme ud over mange af de kulturelle frustrationer, som med tiden var indlejret i den indianske selvopfattelse. Ifølge Andersson var op mod 80% af indianerne i en eller anden forstand påvirket af et alkoholmisbrug.

---

<sup>203</sup> Hultkrantz (1996) s. 18-25.

For tilfældet var den omtalte shaman i Vancouver. Han skulle afholde en renselses ceremoni; et "sweat lodge" ritual. Jeg blev inviteret til at deltage.

"Sweat lodge" var, som det fremgår af navnet, en slags sauna. Deltagerne byggede den i fællesskab i skoven 1 times kørsel fra Vancouver. Der blev gravet et hul som vi, af friske bøjelige piletræer, byggede hytten omkring. Samtidig samlede vi en masse sten, som blev varmet i et bål. Så snart hytten var dækket til med kviste og de medbragte tæpper, således at den var lys tæt "som mors mave" som shamanen sagde, blev stenene anbragt i hullet. Inden vi derefter selv gik ind, måtte vi afklæde os og ofre noget tobak, frugt eller lignende til skovens og svedehyttens ånd. Desuden havde vi allesammen fastet siden dagen i forvejen. På den måde kunne vi møde ånden så "åbne og rene" som muligt og var dermed mere modtagelige for healing. Selve ritualet havde en lang række mere eller mindre fastlagte regler, som shamanen informerede os om efterhånden. Stenene blev overhældt med vand, og lidt efter blev tobak og salvie drysset udover. Ifølge shamanen sætter svede hyttens ånd stor pris på tobak og salvie. Det var meget smukt, da salvien knitrede på de glohede sten og det duftede dejligt inde i den varme hytte. "Røgelsen" var sammen med den fugtige varme, en del af renselsen. Efterfølgende fremsagde "svedehytte lederen", som shamanen omtalte sig selv som i den anledning, en lang række bønner til ånderne, "the spirits".

"Wild Forestspirit"  
hos Kwakiutl First  
Nation på Canadas  
nordvestkyst.  
Vancouver, Canada,  
oktober 1992. foto:  
forfatteren.



Da han var færdig, var det resten af deltagernes tur. Man behøvede ikke at udtale sine bønner på engelsk. Ånden eller ånderne, skovens ånder skulle også æres, forstod alle sprog.

Det særligt interessante i denne forbindelse var, at samtlige af deltagerne, udover mig selv, var hvide kristne canadiere. Bønnerne blev således gennemgående rettet mod en kristen Gud. Det viste sig desuden, at fire af de syv deltagere havde deltaget i en lignende ceremoni før. Og det lod til at bønnerne fremkaldte en slags ekstatiske tilstand hos flere af deltagerne. Hele ceremonien, ”the sweat”, varede 2-3 timer. Mange følelser blev blandet med varme, lugte og lyde, uden mulighed for at se noget som helst andet end de syner, som også var en del af hensigten med ceremonien udover at få rensset sig selv for dårlig ”energi” og ”onde ånder”, eller hvad man nu søgte at udrense.

Som deltagerobservatør var det en meget interessant oplevelse, som viste hvordan tro og helbred indgår i et subtilt samspil med religiøs og kulturel selv-identitet. Men hvordan belyses den i relation til definitionerne på New Age og shamanisme?

Det var i høj grad religionshistorikeren Mircea Eliade, der etablerede definitionen på shamanisme som ”Archaic Techniques of Ecstasy”<sup>204</sup> – en ekstase som indbefattede/indbefatter en form for spirituel besættelse. Men som han pointerer i begyndelsen af sin komparative analyse af *Shamanisme - Archaic Techniques of Ecstasy*:

In studying shamanism we must always remember that it values a certain number of special and even ”private” religious elements and that, at the same time, it is far from exhausting the religious life of the rest of the community.<sup>205</sup>

Dette ”community” kunne være Harnegraaffs New Age ”bevægelse”: ”the cultic milieu having become conscious of itself as constituting a more or less unified ”movement””.<sup>206</sup>

Samtidig med, at man diskuterer om de elementer af tro og praksis, der omgiver shamanen overhovedet bør kaldes en ”isme”, ser det ud til, at termen hænger ved, netop på grund af den voksende interesse og ”genopdagelse” af traditionel ”oprindelig” religiøsitet i lokalsamfund verden over. Det er ikke længere muligt at lave vandtætte skotter mellem ”traditionelle” shamanistiske samfund og den nye bølge af neo-shamanistiske bevægelser. Ikke mindst fordi den shamanistiske ”revival” også

---

<sup>204</sup> Eliade (

<sup>205</sup> Eliade (1964, 2005) s. 13.

<sup>206</sup> Harnegraaff (1996) s. 17.

forefindes blandt de såkaldt ”traditionelle”, oprindelige befolkningsgrupper – en opblomstring af ”indigenous knowledge”.<sup>207</sup>

Shamanistisk bevidsthed i New Age sammenhænge, er baseret på anskuelsen af shamanen som specialist i ASC (ændrede/ophøjede bevidsthedstilstande) – en videre udvikling af ”Archaic Techniques of Ecstasy”. Men i modsætning til den traditionelle ”oprindelige” opfattelse af shamanen, har alle i New Age sammenhæng i princippet adgang til den shamanistiske (ASC-) tilstand.<sup>208</sup> Derfor mener mange shamanisme forskere stadig, at neo-shamanisme har meget lidt med ”rigtig” shamanisme at gøre, som den fandtes i de traditionelle kulturer.<sup>209</sup> Det centrale i den forbindelse er måden, man skelner mellem det personlige New Age *healing* aspekt i forhold til den mere traditionelle kollektive kultiske shamanisme,<sup>210</sup> selvom også denne differentiering er varierende og tvivlsom. Ser man problemstillingen i lyset af Hanegraaffs anvendelse af ”Cultic Milieu”, som individualistisk, løst struktureret, efemerisk og uden definerede grænser, som karakteristisk for New Age,<sup>211</sup> i modsætning til fx andre nyreligiøse bevægelser af mere sekterisk karakter med en højere grad af struktur, fremstår især neo-shamanisme som et udmærket billede på det, man også beskriver som New Age. Og således medierer shamanisme mellem flere tider, ”traditioner” og kulturer, fx da tid og rum på flere måder involveres i både social- og selv-identitet og religiøs ”bevægelse”, som individuelle og sociale processer, der foregår i forskellige dele af verden på samme tid. Netop som vi så det i ”sweat lodge” ceremonien ovenfor, hvor flere af deltagerne i løbet af ceremonien endvidere gav udtryk for at være i ekstase, henrykkelse eller måske besatte.

Eliade beskrev den shamanistiske ekstase som en slags styret *besættelse*, undtaget ”initieringsstadiet”, som for det meste sættes i gang af en sygelig tilstand, der også kan sammenlignes med en form for besættelse.<sup>212</sup> Selvom nogle forfattere har forsøgt at skille shamanisme og besættelse ad, giver det som sådan ikke nogen mening, idet netop rollen, som specialist i kommunikation med åndeverden, som ”åndemaner”, er den ”traditionelle” og mest accepterede definition på shamanisme.<sup>213</sup>

I forbindelse med spirituel *besættelse* eller ekstase, som finder sted inden for et kortere eller længere tidsrum, har mine informanter gennemgående givet mig det indtryk; at hvad der sker indenfor dette tidsrum, er vedkommende ikke selv herre over.

---

<sup>207</sup> fx Vitebsky (1995) s. 292.

<sup>208</sup> Hanegraaff (1996) s. 52.

<sup>209</sup> Hanegraaff (1996) s. 52.

<sup>210</sup> Gilberg (1986) s. 22-23; Siikala (1978) s. 16.

<sup>211</sup> Hanegraaff (1996) s. 14-17.

<sup>212</sup> Eliade (2005) s. 13.

<sup>213</sup> Lambek (2004) s. 439; Saladin d’Anglure (2004) s. 505-507.

Det tilskrives ånden, der som regel er konceptualiseret som forfader, fremmed, afdød, gud(er), alternativ skabning eller forskellige former for upersonlig eller abstrakt spirituel kraft eller energi. At skelne mellem disse oplevelser giver i denne sammenhæng heller ikke nogen mening, da definitionen af disse oplevelser oftest ligger i en individuel, kulturel og religiøs skildring eller tolkning af omstændighederne.

I den grad, at ånden eller det spirituelle har taget ophold i individet og dermed er blevet personlig eller kropslig og lever gennem sin ”vært”, influerer besættelsen på individets selv-forståelse og selv-identitet. Besættelsen kan i den forstand være forbundet med traumatiske oplevelser og efterfølgende healing. Somme tider er sygdom således idiomatisk forbundet med besættelse eller omvendt. Her vil jeg komme med et andet eksempel.

I foråret 2003 var jeg i Australien. Min australske rejseledsager og jeg havde tilbagelagt adskillige tusinde kilometer i WA (Western Australia) og besøgt fantastiske scenarier med lige så fantastiske historier, heriblandt mange med tilknytning til aboriginals (oprindelige australiere). Vi befandt os ved kysten, hvor det Indiske Ocean og Sydhavet møder hinanden, i det sydvestligste hjørne af Australien, da jeg pludselig mærkede ligesom en susen eller sitren bag mine øjne. Jeg fik det meget skidt, var helt ”ved siden af mig selv”. En uro bredte sig i kroppen efterfulgt af angstlignende dønninger. Jeg forsøgte at ignorere det, selvom jeg havde en fornemmelse af at det var umuligt. Efter endnu tusinde kilometer uden bedring i min tilstand, var jeg klar over, at jeg trængte til en pause i rejsen. Således styrede vi mod ”hjemlige” omgivelser i Perth. Dagene gik, men min tilstand føltes snarere værre. Af og til følte jeg det, som om jeg var ved at blive sindssyg. Det var svært at holde ud. Efter endnu en uge gik jeg til lægen i Perth. Han tog div. blodprøver, men kunne efterfølgende erklære, at han intet unormalt havde fundet, at det nok var en virus. Det kunne jeg ikke forstå i betragtning af, hvor dårligt jeg havde det.

Under mit ophold havde jeg lært en aboriginal åndemaner og healer at kende. Han havde bl.a. henvist mig til nogle af de traditionelle helligsteder, vi havde besøgt på vores rejse. Da jeg efterfølgende besøgte ham, sagde han med det samme, at jeg var blevet besat af en ånd, ”a spirit”. Han spurgte mig, hvor vi havde været og da jeg forklarede ham vores rute, var han ikke i tvivl. Han sagde, at jeg havde været for ”åben” under vores besøg ved et af disse meget kraftfulde steder. Ånden havde benyttet sig af

denne ”åbning” og havde taget ophold i mig, besat mig. Han vidste ikke, hvorfor den havde gjort det, men bad mig om at tage plads på en stol, så ville han forsøge at mane den ud. Efter en halv times dyb koncentration, med hænderne om mit hoved erklærede han, at nu havde han gjort, hvad han kunne. Hvis jeg ikke i løbet af nogle dage oplevede nogen bedring, måtte jeg selv blive ved med at bede ånden om at rejse hjem hvor den kom fra. Så skulle jeg i øvrigt sørge for at beskytte mig selv bedre ved at skabe en grænse for min personlighed, når jeg besøgte eller involverede mig i disse spirituelle sfærer.

Den australske åndemaner sammenlignede og forklarede ganske enkelt min tilstand med besættelse. Han søgte således årsagen til mit ildebefindende og helbredelsen et andet sted, end lægen i Perth havde gjort det.

Man kan beskrive shamanen som en spirituel mystiker, en specialist i ekstatiske kommunikation mellem denne og den ”overnaturlige” verden (jf. Eliade). Men shamanen kan også, som Peter Elsass udtrykker det, beskrives som ” den spirituelle psykoterapeut par excellence”. Han formidler en erkendelse, som bygger bro mellem forskellige opfattelser af realitet.<sup>214</sup> Det er i foreningen med det kaotiske at sammenhængen paradoksalt nok findes i shamanismen – kosmos skabes.

Endvidere kan man i forbindelse med eksemplet fra Australien tale om *religiøs coping*, jf. Peter la Cour og HRH ovenfor, som en måde at ”overkomme” en kritisk situation på. Religiøs og spirituel håndtering, ”coping strategies”, af problematiske omstændigheder som sygdom, kan nogle gange relatere bedre til mental ”sundhed” og håndtering af stress.<sup>215</sup> Men mange mennesker anvender også religiøse forklaringer og ”ritualer” som måder at håndtere dagligdagen på, fx for at undgå stress.

Det er her vigtigt at pointere, at det ofte handler om at give en forklaring, ”Finde mening med galskaben.” Specialisten videregiver mening, som det enkelte individ konstituerer sig selv med. Shamanen, terapeuten, lægen eller læreren er specialisten. Den religiøse specialist formidler en ”højere” mening, som agenten, klienten eller eleven konstituerer ”virkelighed”, sin livsverden, med i en fortsat reflektiv proces. Centralt for shamanisme, som med New Age, er at det indeholder et væld af religiøse implikationer uden nogen konkret autoritativ kilde, der fremstiller en almen mytologi. Man kan således også karakterisere

---

<sup>214</sup> Elsass (2004) s. 95-96.

<sup>215</sup> Se fx Koenig (2001) s. 94.

shamanismekomplekset som både traditionel og nutidig folketro, der lægger hovedvægten på det enkelte menneskes daglige gøren og laden; det er identitetskonstituerende.

Ifølge Maffesoli, jf. Ammerman, kan den postmoderne tilværelse beskrives som en ny "time of tribes".<sup>216</sup> Aktørerne tilsidesætter de traditionelle institutioner, som normalt opfattes som dem, der binder samfundet sammen og definerer dets borgere. I stedet er det, det mere daglige samvær mellem mennesker, "everyday gatherings", der karakteriserer det moderne samfund, og i den forstand er det mere eller mindre tilfældige sammenkomster og adskillelser, der karakteriserer den flydende "neo-tribalism".<sup>217</sup> Nøjagtig som vi så det med "sweat lodge" ceremonien.

Ammerman mener, at dette er en ny måde at forstå den orden, der stadig findes midt i det, der ligner kaos. Det får hver enkelt af os til at opfinde et nyt selv for hver ny situation og ny gruppe, vi definerer os selv i forhold til. Vi søger kongruens i vores individuelt komplekse liv.

Disse anskuelser ligger tæt op ad Giddens beskrivelse af "selvets refleksive projekt". Idet vi som mennesker agerer i og mellem strukturelle systemer, og på tværs af tid og rum, opbygger vi personligheden kontinuerligt og er samtidig med til at forme det sociale rum, som vi er en del af.<sup>218</sup> Således kan man tolke identitet som en selv- eller gen-fortælling af nogle personlige begivenheder. Hvis vi således skal forstå religiøs identitet, må vi se på, hvordan social interaktion samordnes med religiøse fortællinger.

Jeg vil ikke umiddelbart karakterisere de to anvendte eksempler som "traditionel" shamanisme, men idet de oprindelige folk, som er de traditionelle bærere af "indigenous knowledge", selv fremstiller sig som en slags shamaner, er det oplagt at trække disse religiøse identifikationer ind som eksempler på, om ikke traditionel, så moderne shamanisme. Selvfølgelig er der forskel på, hvordan en som sådan defineret folkelig religiøs ceremoni eller ritual, beskrives og fortolkes i forhold til tid og rum. Og skal man anvende et begreb som idealtype, som det jo sker med shamanisme, må man forsøge at fremhæve nogle retningslinier som udgangspunkt for denne forståelse.

På baggrund af disse anskuelser kunne jeg være fristet til at beskrive den idealtypiske "traditionelle" shamanisme ud fra Ursula Knoll-Greilings social-psykologisk definition. Shamanen er, på baggrund af nogle særlige evner, i stand til at skabe en "stemningsfuld" situation, fx via ekstase, og derudfra forudsige og påvirke "stammens" anliggender, så som sygdom og jagt. Dette kan han eller hun gøre udfra "stammens" overbevisning om, at der finder et "samarbejde" med transcendent

---

<sup>216</sup> Ammerman, (2003) s.210.

<sup>217</sup> Ammerman, (2003) s.211.

<sup>218</sup> Ammerman, (2003) s. 212.

kræfter, symboliseret som dyr eller ånder af forskellig slags, sted. På den måde kan shamanen udvirke en religiøs-terapeutisk indflydelse på ”stammen”.<sup>219</sup> En indflydelse som samtidigt er bundet til en kulturel struktur, der reflektivt indeholdes i den religiøse identitet, som fx beskrevet af Geertz<sup>220</sup>. Den religiøse identitet konstrueres og fortælles fx gennem shamanens seancer af historier, sange, danse, musik og mimiske udtryk.

Når jeg forholder mig til sådan en idealtipe tænker jeg på de beskrivelser af traditionel sibirisk shamanisme, som den fx blev fremstillet af den russiske etnograf Vladimir Ilich Jochelson i 1908, hvor shamanen ved hjælp af tromme og sang imiterede dyre lyde, som skulle illudere hans ”skyts ånder”.<sup>221</sup> Dette sammenstiller jeg med den mere postmoderne empirisk etnografiske skildring af Michael Taussigs *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Denne beskrivelse er snarere en vedvarende tilstand af ”nye” foretagender uden skarpe grænser mellem det fantastiske og det virkelige.<sup>222</sup> Disse to forskellige betragtninger placerer jeg i forhold til mine egne observationer.

På den måde skabes fremstillingen af shamanisme, og religiøs identitet bredt forstået, som en slags ”historisk trolddom”. En forståelse af måden historien og hukommelsen interagerer i konstitueringen af viden. Altså ikke en almindelig historisk event som udvikler sig progressivt over tid, men snarere en interaktion med personlige erfaringer, der inkorporerer historisk og social fantasi. Fx fordi mennesker, i forbindelse med disse forestillinger, reflekterer på deres symbolske potentiale, for at fylde håb til at frigøre fra lidelse.

På samme måde består den shamanistiske healing, ifølge Elsass med reference til Taussig, i yderste forstand i at bryde vores orden og skabe kaos, for dernæst at finde en ny orden og mening.<sup>223</sup> Men det er vanskeligt at placere shamanisme, og spirituel alternativ behandling for den sags skyld, i psykoterapiens virkningsmekanismer, fordi det på den ene side er mere specifikt end det almenmenneskelige, og på den anden side ikke kan reduceres til en konkret teknik.

”Behandlingens” udfald er i et vist omfang altid afhængig af, ”hvor villig og parat man er til at trænge ind i dødsrummet, miste sin sjæl og lade det sygdomsskabende traume og healerens manipulationer genoplive de kreative kræfter i én.” som Elsass udtrykker det.<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> Siikala (1978) s.18.

<sup>220</sup> Geertz (1973) s. 90

<sup>221</sup> Jochelson (1908) s. 59.

<sup>222</sup> Taussig (1987) s. 443-445.

<sup>223</sup> Elsass (2004) s. 96.

<sup>224</sup> Elsass (2004) s. 101.

- *Alternativ behandling - aktør og observatør*

Disse overvejelser er også nogle, der går igen som spørgsmål vedrørende mere generelle alternative behandlinger. Ifølge Elsass bliver spiritualiteten i Europa hentet hjem fra fremmede kulturer og placeres ofte i vores alternative behandlinger, kontekstløst og uforpligtende. Han karakteriserede New Age som et begreb for den slags forførelser, en samlebetegnelse for de mange slags nutidige spirituelle strømninger, hvis fællesnævner er bebudelsen af en ny harmoni mellem åndelighed og videnskab og af et generelt opgør med materialistisk tænkning.<sup>225</sup>

Men som vi så i sidste kapitel, bliver mange patienter ifølge HRH, fanget mellem ønsket om at få deres sygdom diagnosticeret og behandlet på lægevidenskabeligt forsvarlig vis, og sociale, psykologiske og spirituelle behov der ignoreres.<sup>226</sup> Netop denne problemstilling åbner for et marked af alternative behandlingsformer.<sup>227</sup>

Mange af de aktører i de alternative behandlinger, jeg har talt med i forbindelse med mit feltarbejde i København de senere år, har givet udtryk for en form for eksistentiel krise, som tilsyneladende ikke kunne forklares, forstås eller bearbejdes tilfredsstillende ad klinisk vej, og de søgte således ”nye” måder at håndtere problemerne på.

En af de vejvisere mine informanter benyttede sig af var *Alternativhåndbogen – Guide til alternativ behandling*, en håndbog for ”brugere af det alternative” fra en anden bogklub. Ifølge ”Alternativhåndbogen” selv, opsøgte 885.000 danskere i år 2000 en alternativ behandler. I 2001 steg tallet til lidt over en million.<sup>228</sup> Disse tal stemmer meget godt overens med oplysningerne fra ”Århusundersøgelsen”.<sup>229</sup> Ikke desto mindre mener lægen og sundhedskonsulenten Carsten Vagn Hansen, ikke at lægen er valgt fra. Folk søger supplerende hjælp i den alternative sektor som komplementær behandling.

De kan se at lægen ikke kan klare det hele, og de vil gerne selv gøre en indsats... På det lægevidenskabelige felt har man f.eks. udviklet et helt nyt felt, psyko-neuro-immunologi, hvor man har påvist, at sindet gennem hjernen påvirker både nervesystemet, immunsystemet og hormonsystemet, ligesom hjernen og sindet påvirkes fra resten af kroppen. Det er også påvist, at vi ikke kun har en hjerne i kraniet, men også en mavehjerne med millioner af hjerneceller, der påvirker hele mave-tarmkanalens funktion med fordøjelsen,

---

<sup>225</sup> Elsass (2004) s. 100.

<sup>226</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 5.

<sup>227</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 5.

<sup>228</sup> Holmer, Dalgaard og Møller (2003) s. 8.

<sup>229</sup> Ahlin (2004) s. 477.

optagelsen af næringsstoffer og skadelige stoffer. Der er også en rig udvikling i gang inden for energimedisin ud fra erkendelsen af, at enkeltceller, der hver især signalerer til andre celler ved hjælp af blandt andet biofotoner. Dermed kommer man nærmere til en forståelse af, hvorfor berøring, healing og fjernhealing ved hjælp af forbøn kan være så virksom.<sup>230</sup>

Det er givet, at informationer som disse får mennesker i en kritisk situation til at overveje alternative muligheder.

Idet jeg afprøvede og undersøgte et bredt spekter af forskellige behandlingsformer, kom jeg i et vist omfang til at blive min egen informant. Min helbredsmæssige situation gjorde mig i stand til, at bevæge mig mellem to roller, som normalt bliver betragtet som uforenelige - at være følelsesmæssigt engageret i det studerede fænomen og samtidigt forholde mig kritisk og analytisk. Mine personlige helbredsforhold, som følge af min indlæggelse i Murmansk, motiverede og gav mig de nødvendige kvalifikationer til at forstå situationen fra patientens side, eller klienten som "de alternative" vælger at kalde deres kunder. Som aktiv deltagerobservatør gennem flere år og i mange sammenhænge, har jeg vænnet mig til at se problemstillingerne fra flere vinkler. Havde jeg ikke haft denne aktør observatør status, havde de fremsatte informationer givetvis haft andre implikationer uden den samme indsigt.

Alle de forskellige behandlere og behandlingsteknikker jeg undersøgte havde deres "egen" forklaring på mit psykosomatiske problem og hvordan det skulle behandles. Dette gælder også alle de forskellige læger og speciallæger indenfor den konventionelle medicin, jeg konsulterede. Hos lægerne var der dog gennemgående enighed om, at jeg ikke fejlede noget. Det eneste råd lægerne kunne give mig var at opsøge en psykolog eller psykiater. Men efter konsultation med adskillige psykiatere og psykologer var bedømmelsen mere eller mindre den samme: Mine psykiske og fysiske "smerter" var normale - et eksistentielistisk problem. Ikke desto mindre havde jeg, i ca. 3 år efter at jeg var vendt hjem fra den beskrevne oplevelse i Rusland, gentagne fysiske og psykiske smerter, som jeg ikke kunne lade være med at forholde mig til.

I en periode lod jeg mig således behandle inden for 'det alternative' med akupunktur, aromaterapi, ayurveda, biopati, biorytmer, elektroterapi, healing, homøopati, kinesiologi, massage og zoneterapi samtidig med, at jeg lærte forskellige meditationsteknikker, qigong og yoga. Jeg kommer ikke ind på de konkrete omstændigheder for alle disse forskellige behandlingsformer, hvoraf jeg ikke engang har nævnt dem alle. Derimod kommer jeg med et eksempel, som beskriver den meget komplekse, og i et vist omfang tvivlsomme situation klienterne kan befinde sig i, når de

---

<sup>230</sup> Holmer, Dalgaard og Møller (2003) s. 15, 19.

skal rådføre sig med alternative behandlere. Måske er det en af grundene til, at der udgives der stadig flere ”guider” og ”praktisk orienterede håndbøger til livsførelse”. De ”spirituelle søgere” søger viden om, hvordan de kan forholde sig til dette kæmpe marked af alternative muligheder. Giddens taler om en ”livspolitik”,<sup>231</sup> der drejer sig om menneskelig selv-realiserings på både individuelt og kollektivt niveau, ud fra en moral om ”autenticitet”. Det handler om retten til personlighed og individualitet, hvilket endnu en gang fører tilbage til de eksistentielle dimensioner af selv-identitet.<sup>232</sup> På den måde kan vi spore, at idet individerne skaber deres selv-identitet, forårsager de sociale påvirkninger, som er globale i deres konsekvenser og implikationer.

Et stort felt indenfor den alternative behandling, er kinesisk medicin og bevægelsesterapi. Opfattelsen af at kroppen består af et komplekst meridian system er helt central. En zoneterapeut, som behandlede et af mine tyndtarms meridian punkter på ydersiden af hænderne med *kinesiologi*, mente, at en del somatiske lidelser skyldes *psykisk inversion*. Kinesiologi betyder ifølge *Alternativhåndbogen*:

”læren om bevægelse” og er en behandlingsteknik, der bygger på østens årtusind gamle erkendelse af den nære sammenhæng mellem kroppens fysiske funktion og vores psykiske tilstand. Kinesiologen har sine rødder i de samme tanker som den kinesiske akupunktur, nemlig at vores livskraft eller energi skabes af spændingen mellem to modsatrettede kræfter ”yin” og ”yang”. Energien bevæger sig langs 14 hovedbaner, som står i forbindelse med indre organer i kroppen. Disse hovedbaner kaldes meridianer, og hvis energiens kredsløb forstyrres, medfører det sygdom. Gennem en testning af muskler i bevægelse kan kinesiologen finde frem til de psykiske ubalancer, der kan få kroppen til at reagere med sygdom. Ved massage eller tryk på bestemte punkter genoprettes balancen, og ofte forsvinder symptomerne.<sup>233</sup>

*Psykisk inversion* er ifølge den zoneterapeut, der behandlede mig, en ubevidst selvsabotage mekanisme, der forhindrer personen i at have det godt, få succes, blive rask, få positiv forandring og at opnå sine mål i livet. Psykisk inversion skabes af ubevidst selvstraf, selvforagt og selvhad. Det holder folk fanget i et fiasko syndrom. Årsagen til dette skyldes en sammensmeltning af vrede, angst, fjendtlighed samt sorg og skyld. En del af behandlingen bestod i *annullering af psykisk inversion*:

1. Bank på tyndtarms meridian punkt nr. 3 (på ydersiden af hænderne) i begge sidder, mens du siger følgende sætninger: A) Sig fire gange: Jeg elsker og

---

<sup>231</sup> Giddens (2003) s. 279.

<sup>232</sup> Giddens (2003) s. 261.

<sup>233</sup> Holmer, Dalgaard og Møller (2003) s. 173.

accepterer mig selv med alle mine fejl og begrænsninger. B) Sig seks gange:  
Jeg ønsker og fortjener at have det godt.

2. Hold på panden og baghovedet.
3. Træk vejret langsomt og dybt.
4. Lad alle tanker og følelser flyde frit.

Dette er en alternativ behandling, som skal gentages flere gange, helst dagligt, til man får det bedre. Jeg forsøgte mig nogle dage med annullering af psykisk inversion. Men det er svært at tyde virkningerne af den slags ”forsøg”. Som Claesson også pointerede, er der et stort problem i vurderingen af suggestionsbehandlingens effektivitet.<sup>234</sup> Desuden kan det jo også hænge sammen med, hvor villig og parat man er til at lade det sygdomsskabende traume og healerens manipulationer genoplive de kreative kræfter i én, som Elsass udtrykker det.<sup>235</sup>

Endvidere er det vigtigt at gøre det klart, at dette kun er én zoneterapeuts måde at forholde sig til et givet problem. En anden ville givet tage nogle andre teknikker i brug, alt efter hvor den enkelte behandler er nået til i sin egen spirituelle udvikling. Hvilke kurser vedkommende har taget.

Efterhånden nåede jeg frem til den konklusion, at den konkrete behandling tog udgangspunkt i den konkrete beholders individuelle virkelighedsopfattelse, som bygger på den enkeltes erfaringer, sociale omstændigheder og selv-identitet. Ideen om, at helbredelsen kommer indefra, er en generel opfattelse blandt mange alternative behandlere, og en del læger efterhånden, fx jf. spontane remissioner. ”Det selvhelbredende menneske” bygger på en holistisk og humanistisk sundhedsforskning.<sup>236</sup> I den forstand forbliver bevidstheden det endegyldige paradoks. Man er så at sige syg og rask på en gang i konstitueringen af helbredet.

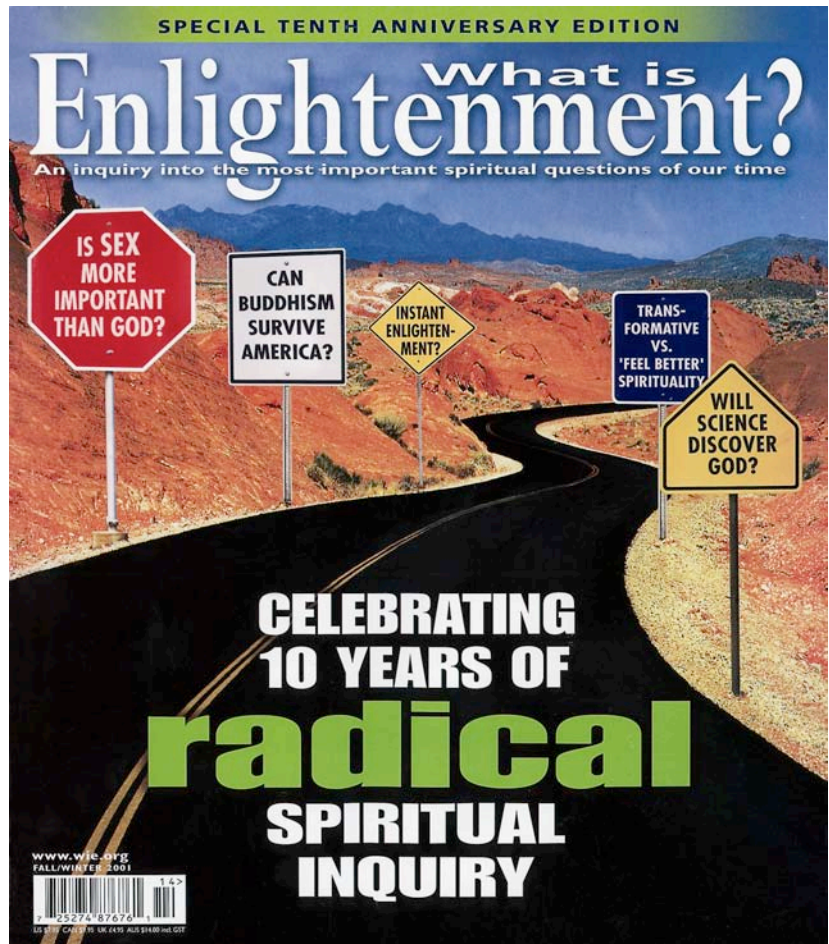
---

<sup>234</sup> Claesson (2004) s. 41.

<sup>235</sup> Elsass (2004) s. 101.

<sup>236</sup> Se fx Ehdin (1999, 2003) *Det selvhelbredende menneske*, forsker i psykoneuroimmunologi – sammenhængen mellem krop, tanker, følelser, energi og helbred.

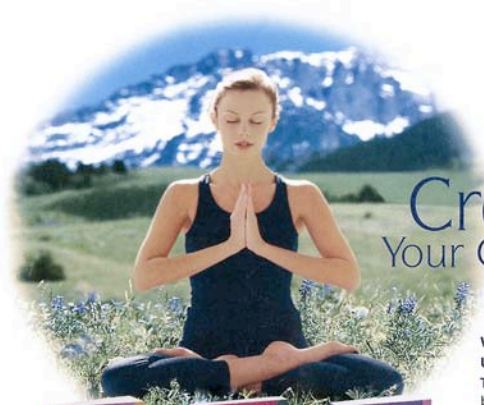
”What is Enlightenment?”  
 I dette tidsskrift for spirituelt søgende, kan man blive opdateret om hvilke aktuelle spirituelle diskussioner der er oppe i tiden. Andrew Cohen som er redaktør af bladet er selv en stor New Age guru. Et af hans centre findes på Østerbro i København. 3-4 fire gange om ugen arrangeres der diskussions aftener i centeret. Deltagerne tager fx udgangspunkt i en af Cohens ”talks”.



Det er selv-identiteten, som menneskets måde at forholde sig til og forstå sig selv i relation til omverden, der er afgørende. Dette behandles i særlig grad indenfor den spirituelle New Age litteratur. Et kæmpe marked af alt fra socialpsykologen Ken Wilbers *Gud, livet, universet og alt muligt andet* om skismaet mellem videnskab, psykologi og tro, over New Age gurun Andrew Cohens tidsskrift "What is Enlightenment? – An inquiry into the most important spiritual questions of our time" med bunker af reklamer for alskens "spirituelle" hjælpemidler, til et væld af andre forfatteres vejledninger i team udvikling, body control, kamasutra, tarot, osv. "Praktisk orienterede bøger i livsførelse" som alle kunne erhverves i Borgens Bogklub.

Således meldte jeg mig ind i Borgens Bogklub, for, for en tid, at holde mig orienteret om markedets udvikling indenfor et afgrænset område. På den måde ses Borgens Bogklub og dens klubbøger som et konkret bud på det spirituelle felts virke som social konstruktion.

”What is Enlightenment?” er fyldt med materiale til selv-udvikling og godt helbred. Der er rigtigt meget og der er mange om budet. Det gælder om at præsentere sine varer så indbydende som muligt. Guider med musik og ”voiceover” er noget der sælger.



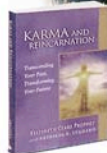
## Create Your Own Personal Oasis

WITH THESE GO-ANYWHERE, USE-EVERYDAY POCKET GUIDES TO PRACTICAL SPIRITUALITY by Elizabeth Clare Prophet and Patricia Spadaro

Although small in size, these handy pocket guides are packed with practical wisdom for everyday living. They cover a wide range of intriguing subjects — from soul mates, karma and reincarnation to your seven energy centers and creating abundance in your life.

At just 4" x 6" you can take them with you wherever you go — on airplane trips, on a break from work, or while communing with nature. You'll find these little books a constant source of inspiration and spiritual guidance.

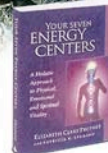
Priced affordably at \$5.95 - \$6.95, they make wonderful gifts for your family, your friends — and yourself.



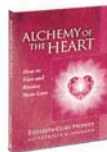
**Wondering how to take control of your life?** Learn spiritual techniques to help you transcend your past karma and transform your future. ISBN 0-82737-411-1 224 pp.



**Is something missing from your love life?** Tap into the spiritual dimensions of love and change your relationships forever. ISBN 0-82737-484-9 168 pp.



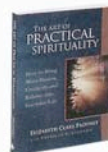
**Need a recharge?** Discover a holistic approach to reducing stress and renewing your health and vitality. ISBN 0-82737-461-7 224 pp.



**Want more heart power?** Find out how to overcome hidden blocks to giving and receiving more love. ISBN 0-82737-460-9 204 pp.



**Looking to attract success?** Master the keys to spiritual and material prosperity and turn your dreams into reality. ISBN 0-82737-381-7 174 pp.



**Want wisdom you can use every day?** Explore simple ways to bring more passion, clarity and balance into your daily life. ISBN 0-82737-451-7 154 pp.



Get a **FREE GIFT** by calling **888-300-3692**

This 90-minute cassette by Elizabeth Clare Prophet, *Spiritual Techniques to Heal Body, Mind and Soul* — a \$10.95 value — is **YOURS FREE!** (plus \$3.95 S & H)

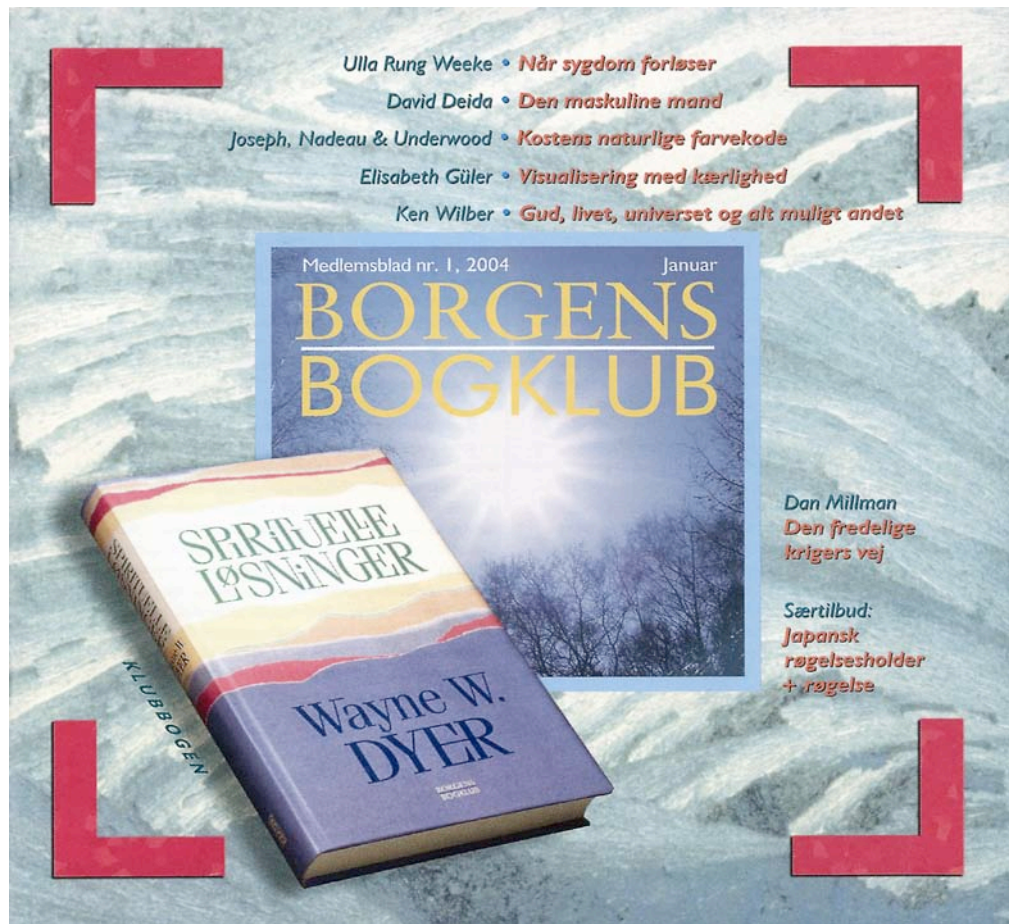
**Little Books That Make A Big Difference**  
Ask for these Pocket Guides to Practical Spirituality at your favorite bookstore.

**SUMMIT UNIVERSITY PRESS**  
www.summituniversitypress.com

© 2001 Summit University Press. Summit University Press and are registered trademarks. All rights reserved.

*“These pocket guides are special. They have a magical quality.”*  
Stan Madson, *Bodhi Tree Book Review*

## Eksemplet Borgens Bogklub



Forside af klubbladet . Bladet sendes til medlemmerne 6 gange årligt. Det indeholder en anmeldelse af enkelte titler og en oversigt over samtlige af de bøger man kan erhverve sig gennem sit medlemskab af bogklubben.

Jeg blev i februar 2002 medlem af bogklubben og erhvervede mig de følgende år et repræsentativt uddrag af bogklubbens tilbud. I klubbladet der udkom seks gange om året, blev der udbudt kurser af blandt andet *Quantum Seminars*, som er kursus arrangør, med rabat til bogklubbens medlemmer. Jeg deltog på flere af disse kurser. Det er på denne baggrund, at jeg vil hævde, at bogklubbens håndbøger ikke blot er udgivelser, der drejer sig ”om” individuelle og sociale processer, men også materiale, der konstituerer dem. Borgens Bogklub og dennes udbud af ”spirituel litteratur” er eksemplarisk med hensyn til udviklingen af nogle af de mekanismer, jeg har drøftet. Man kan i nedenstående materiale få et indblik i, hvordan selv-identitets spørgsmålet forårsager sociale påvirkninger i det dialektiske forhold mellem individ, litteratur og bogklub.

Redaktøren, Elsebeth Gynther, indleder klubbladet med, at fortælle hvorfor bogklubben har valgt den forsideaktuelle klubbog.

## Kære Medlem

Hvorfor bliver vi ved med at læse bøger om selvudvikling og spiritualitet?

Det gør vi, fordi vi ikke kan lade være, og ønsker man at bruge sig selv optimalt, udvikle sig, erfare livet og verden på alle niveauer og opleve og erkende det, som alt liv udspringer af, må man træne sindet, søge dybere og dybere – hele tiden forny den inspiration, der er så vigtig for at komme videre.

Det er så nemt at føle sig alene i verden, at falde tilbage i gamle vaner, i mere eller mindre negative tankebaner, at glemme, at vi kan meget mere, end vi er opdraget til at tro, at vi er i stand til at trække på en uendelig ressource og at glemme, at problemer ikke er uoverstigelige forhindringer, men lærerige udfordringer.

At læse en bog, der inspirerer en åndeligt, er noget af det mest opløftende; at møde en formulering, der får en til at øjne nye perspektiver; at læse en forfatter, man føler sig på bølgelængde med og at genfinde glemte visdomsord og sandheder, der er sat i ny og brugbar relation til hverdagen – alt dette medvirker til at opmærksomheden styrkes, at man husker, hvem man er som individ og som ét med alt.


Den viden og inspiration vi kan hente i bøgerne, er for nogle en adgang til grundlæggende ændringer, for andre et supplement til en daglig åndelig praksis og giver alle adgang til den tankegang, der udmønter sig i at leve i tillid til at livet vil os det bedste.

God læselyst!  
*Elsebeth Gynther*

Medlemsblad nr. 1, januar 2004  
Borgens Bogklub, Postboks 821,  
Valbygårdsvej 23, 2500 Valby  
Administration og redaktion:  
Telefon 36 15 36 66, fax 36 15 36 96  
www.borgensbogklub.dk  
E-mail: bogklub@borgens.dk  
Bogklubchef: Elsebeth Gynther  
Lay-out: Ole Morten Haged  
Tryk: Korsnærinde Tryk

### KLUBBOGEN

**Wayne W. Dyer**  
**SPIRITUELLE LØSNINGER**  
*Originaltitel: THERE'S A SPIRITUAL SOLUTION TO EVERY PROBLEM*  
*Oversat af Jette Lund*  
**343 sider, indbundet**



**W**ayne W. Dyer indleder sin bog med at fortælle, hvordan han, lige efter at han havde færdiggjort manuskriptet til SPIRITUELLE LØSNINGER, fik et hjerteanfald. Han nægtede at acceptere det. Det skete ikke for folk som ham, der levede så sundt, motionerede og mediterede, elskede sit arbejde, sin kone og sine børn. I et par dage græd han, var ulykkelig og bange. Så fik han samlet sig sammen og afprøvede, med et helt andet udgangspunkt end tidligere, den metode, han netop havde skrevet om. Det, at han havde fået et hjerteanfald ændrede sig ikke, men det gjorde hans oplevelse af det. Han overgav sig og overdrog »problemet« til en højere magt. Han så efter kærlighed i stedet for frygt. Han mindede sig selv om, at han er en uendelig sjæl i en midlertidig krop. Han fik sit sind i ro og tørrede det for alle negative tanker. Han følte sig taknemmelig over for alle dem, der arbejdede med at tilføre ham helbredende energi. Han forblev forbundet med Gud i sindet og begyndte at sprede glæde blandt de mennesker han omgav sig med, som et middel til at eliminere sin tilbøjelighed til at være svag over for sig selv. Det virkede og han kunne på et langt dybere erfaringsniveau, stå inde for at bogens metoder er brugbare under personlige kriser.

Alt er energi, og de langsomme energifrekvenser virker mere faste og det er her problemer viser sig. De hurtigere frekvenser repræsenterer tanker, bevægelse og lys, og de hurtigste ren ånd. Ved bevidst at arbejde med at hæve sin energi, at skabe forbindelse mellem

KREATIVITET · ÅNDELIGHED · FORDYBELE · LIVSKRAFT · INSPIRATION · SELVVÆRD · SEKSUALITET · OVERFLØD  
Der tages forbehold for trykfej og udsigtede oplag

Jeg har valgt at bringe et uddrag af interviewet med bogklubbens redaktør Elsebeth Gynther først, for at læseren dermed kan få en fornemmelse for bogklubbens virke. Dernæst bringer jeg et uddrag af 3 af ”klubbøgerne”.

### - Interview med redaktøren: Elsebeth Gynther

Dette afsnit bygger på interviewguiden, som findes i bilag 1. Guiden er særligt udviklet til dette ene interview. Den blev fremsendt til Elsebeth Gynther dagen inden selve interviewet d.21.09.04. Interviewet blev beregnet til at vare ca. 1. time. Til brug for den videre analyse videofilmede jeg interviewet.

Interviewguiden bygger på principperne for det halvstrukturerede kvalitative forskningsinterview fremsat af Steinar Kvale:<sup>237</sup> Intervieweren prøver at forstå sammenhængen fra interviewpersonens synspunkt. Han prøver at udfolde meningen i personens oplevelser og afdække dennes livsverden, før der gives forklaringer. Det kvalitative forskningsinterview er, som beskrevet i afsnittet s. 34-36, et produktionssted for viden. Spørgsmålene fremsat i guiden skal hovedsageligt opfattes som retningslinier for nogle af de emner, der søges belyst. Strukturen er vejledende for samtalen, således at

<sup>237</sup> Kvale (1994, 2000) s. 136.

spørgsmålene søger at fremme en dynamisk positiv interaktion, der motiverer til at tale om emnet.

Nedenstående er en opsummering af interviewet . Hele samtalen findes i bilag 2. Inden man læser interviewet er det vigtigt at gøre sig klart, at tale- og skriftsprog er to forskellige udtryksformer. Den sammenhæng der udtrykkes i en samtale kan til tider virke helt uforståelig, hvis den nedfældes ordret. Man er nødsaget til at oversætte tale til skrift. Dette underbygger et af lagene i den hermeneutiske indsigt, dialektikken mellem at forklare og forstå. Jeg har alligevel holdt mig så ordret til samtalen, som muligt. Da nedenstående er uddrag af en større sammenhæng, kan der ligge skjulte fortolkninger i den nye sammensætning af udsagnene. Dette er en risiko man må løbe. Man kan ikke få det hele med. Jeg har også kun i enkelte tilfælde taget mine egne spørgsmål med, da det væsentlige i denne sammenhæng er Elsebeth Gynters svar.

#### Samtalen:

(Bogklubben) har eksisteret i syv år. Borgens Forlag har jo altid haft en ret stærk tradition for bøger inden for det spirituelle og det åndelige.

(Jarl Borgen) havde lyst til, at vi prøvede kræfter med en ”niche bogklub”... Vi vil gerne bibringe folk nogle muligheder, give dem nogle værktøjer, så de kan arbejde med sig selv. Og det skal være bøger, der er konstruktive. Og vi forestiller os vores medlemsskare som dækkende, være interesseret i alle grene af det her område. Og at der både er mennesker, som lige er begyndt at få øje på, at der er en verden i det her, og nogen der har arbejdet og levet med de her dimensioner i mange, mange år. Og vi forestiller os også, at der både er mænd og kvinder, og i alle aldre og alle sociale lag.

*Jeg spurgte dig lidt i telefonen om medlemstal?*

Dem får du jo ikke. Som jeg sagde til dig i telefonen. Der er tradition i branchen for at man holder medlemstal tæt til kroppen, og det vil jeg da selvfølgelig respektere. Men jeg kan fortælle dig, at den vokser støt og roligt i et meget behageligt tempo.



spiritualitet og bevidsthed angår, så er det jo også mange, mange års fastlåst tankegang der skal ændres og løses, og derfor så må man nødvendigvis beskæftige sig med det vældig meget. Det er jo ikke gjort (knips) sådanne her. Fordi man falder jo tilbage, tilbage, tilbage igen i en relativt negativ tankegang som er en del af vores kultur.

*Hvordan ser du på religion og spiritualitet, skelner du mellem dem?*

Det kommer jo an på, hvad du lægger i begreberne. Hvis du definerer religion som en trosretning, ja så skelner jeg mellem religion og spiritualitet. Fordi spiritualitet er for mig det hele. Det er en følelse, en fornemmelse, en viden om, at universet hænger sammen som en stor helhed og et sanseapparat, som måske har glimt af, eller forsøger at række ud over det her fysiske hylster, vi render rundt i, det er for mig spiritualitet, at vi opfatter os selv som værende en del af en større helhed. Hvor en religion er jo en doktrin. Men når du spørger om, jeg er et religiøst menneske, så vil jeg sige ja, men jeg har ikke nogen fast trosretning...

Jeg tror i virkeligheden slet ikke, at den menneskelige hjerne er indrettet til at fatte den mangfoldighed og det utrolige mirakel universet er. Jeg tror kun, der er ganske få, og det er så dem der er oplyste, som er i stand til at fatte verdensaltet. Så når jeg ikke har nogen trosretning, så er det fordi, at jeg synes, at det begrænser. Jeg synes, det fastlægger nogle normer for, hvad religion, hvad det guddommelige princip er, og det byder mig imod, ja det begrænser det for mig.

Jeg har min egen forbindelse.

Altså, jeg føler lidt, at jeg er spirituel løsgænger. Jeg vil godt selv have den der fornemmelse af den direkte forbindelse. ... altså jeg er uddannet yogalærer, så det der ligger mit hjerte nærmest, hvis jeg skal vælge at bruge en religion, det vil være de østlige religioner, det vil være buddhismen og hinduismen, og jeg har også en tidligere... guru, uden at jeg er gået ind i at blive traditionel discipel. Men jeg har fået mantra, og det bruger jeg også, det har jeg altid hos mig.

*Vil du så betegne dig selv som religiøs?*

Det vil jeg da gerne, så vidt det defineres som en bevidsthed om noget der er større.

Jeg tror, uden at det skal lyde overophedet, at det guddommelige er i alt. I princippet er alt, hvad der er i det her univers, skabt af det guddommelige princip. Så det er jo så et spørgsmål om, hvordan man definere det at være religiøs.

*Kan man så sige at spiritualitet og religion i en eller anden forstand er en del af hinanden?*

Det bør det jo være.

For mig hænger spiritualitet sammen med nogle bestemte træk eller følelser. Det handler om taknemmelighed og ydmyghed og at ville hinanden det bedste. Og tillid til at vi er her... ja jeg ved ikke om der er en grund til det, men jeg kan godt lide at tro det, fordi det giver noget mere mening – men accept af at ens liv, og tillid til at det er som det skal være, og så gøre sit bedste.

Jeg tror vi som folkefærd her hjemme er yderst blufærdige. Det er ikke så mange år siden hvor jeg gik sådan meget stille...skabsreligiøs kan man vel kalde det. Fordi det også er forbundet, for mange mennesker, med stor naivitet, med mindre man er meget belæst i skriftstederne, så er man lidt for godtroende. Og hvis man tror man oplever nogle andre dimensioner eller nogle... der er sådan lidt akademisk hoveddrysten så...Men jeg tror flere og flere mennesker tør vedkende sig en religiøs følelse.

*I mange af de bøger der er i bogklubben ser jeg en relation til helbredet!?*

Det er der jo også. Det er jo området krop, sind og ånd, så der er jo også mange der handler om sundhed.

...vi har jo mange terapeutiske og psykologisk orienterede bøger. Fællesnævneren er vel, at det er mennesker der gerne vil arbejde med sig selv.

*- kan man sige at det er noget spirituelt?*

... altså da jeg underviste i yoga, så fik jeg ofte elever som fx havde for højt blodtryk, og som, af lægen var blevet rådet til at gå til yoga, fordi det var dejligt beroligende, og det var afspænding og sådanne noget. Og det var mennesker som slet, slet ikke var interesseret i andet end, at få et ordentligt blodtryk. Og i og med de kommer i den her afspændte situation, så vender de blikket indad, og så opstår der ganske langsomt en interesse for noget mere, måske fordi de tillader sig selv at lytte til sig selv. Og finde lidt mere ind til sig selv. Og så møder man jo som oftest også noget andet derinde, og det er måske det der er den spirituelle kerne. Så mennesket er jo en hel organisme, så man kan ikke udtage en del af det, som ikke påvirker noget af det andet, det kan næppe lade sig gøre.

*Så man kan godt sige, at det er en slags spiritualitet, at de lytter til sig selv?*

Ja, det synes jeg da.

På baggrund af mine observationer i det alternative miljø, samt samtaler med en lang række mennesker der ligesom jeg, bevæger sig ind og ud mellem forskellige New Age sammenhænge, betragter jeg oplysningerne i interviewet som repræsenterende

en mere almen sen-moderne spiritualitet, her rubriceret som New Age. Selv-udvikling og godt helbred er centrale pejlemærker for den spirituelle søger.

I næste afsnit præsenterer jeg nogle uddrag af 3 af de bøger jeg købte i bogklubben. Efter kort at have beskrevet deres budskab, samler jeg sammen på de fremlagte data og diskuterer dem indenfor rammerne af det jeg her kalder New Age spiritualitet.

### - ”Klubbøger”: praktisk orienterede håndbøger til ”livsførelse”

Grunden til at jeg netop har valgt disse tre forfattere ud, af et meget broget materiale (jf. billedet ovenfor og beskrivelsen i forrige afsnit), er: 1. Eckhart Tolle er ifølge både Trier og Gynther ”et hit” - han repræsenterer en spirituel lærer, som har indflydelse på mange mennesker. 2. Deepak Chopra er også en af de mest læste spirituelle forfattere - og han kombinerer forskellige kulturelle, videnskabelige og religiøse forestillinger. 3. Leo Rutherford er på sin måde endnu et godt eksempel på nogle af de inspirationskilder, der tilstrømmer New Age ”bevægelsen” - og her særligt fordi han repræsenterer neo-shamanismen.

Således og på baggrund af det feltarbejde, der ligger til grund for udvælgelsen og interviewet med Elsebeth Gynther, anser jeg de tre klubbøger som repræsentative for New Age spiritualitet – ikke mindst i Danmark. Det skal dog hertil siges, at der er mængder af supplerende og divergerende beskrivelser af dette emne, som både akademisk og populær litteratur fortolker som moderne (New Age) spiritualitet. Jeg vender tilbage til disse anskuelser i den efterfølgende diskussion.

#### Eckhart Tolle: *Stilhedens budskab*

Som man kan forstå på både Svend Trier fra Quantum Seminars (jf. s. 20) og Elsebeth Gynther i ovenstående interview, formidler Tolle et af tidens vigtigste spirituelle budskaber.



Som Tolle selv udtrykker det, så findes essensen ikke i ordene, men inden i en selv. Ordene er ikke andet end vejvisere.<sup>238</sup> Således sammenligner Tolle i en vis forstand sin bog med de gamle indiske sutraer. Idet den er opstået ud af en bevidsthedstilstand, som han kalder ”stilhed”. Men til forskel fra de gamle sutraer tilhører hans ord, ifølge ham selv, ikke en bestemt religion eller åndelig tradition, men er umiddelbart tilgængelige for hele menneskeheden.<sup>239</sup>

Tolle mener, at når man mister forbindelsen med sin indre stilhed, mister man forbindelsen med sig selv. Og når man mister forbindelsen med sig selv, fortaber man sig i verden. Fordi den inderste fornemmelse af en selv, er uadskillelig fra stilhed: ”Det er det JEG ER, der går dybere end navn og form”.<sup>240</sup>

Ifølge Tolle tilbringer de fleste mennesker hele deres liv spærret inde i deres egne tankers begrænsninger. De går aldrig ud over en snæver, selvskabt selvforståelse, der er betinget af fortiden. Men virkeligheden er i virkeligheden ét forenet hele, hvori alle ting sammenvæves, hvor intet eksisterer i og af sig selv. Han mener således at tanker fragmenterer virkeligheden, at de skærer den op i begrebsmæssige smådele.<sup>241</sup> Men intet er en isoleret begivenhed; det forekommer bare at være sådan. Og netop dette er ifølge Tolle, et vigtigt element til at forstå lidelse og lidelsens ophør. Fordi, som han udtrykker det, sand frihed og ophør af lidelse er at leve, som om man fuldstændig havde valgt, hvad man end føler eller oplever i dette øjeblik. Denne indre harmonisering med nuet er lidelsens ophør.<sup>242</sup> Det er altså, når man mentalt sætter navn på eller rubricerer en situation som uønsket eller dårlig, at lidelse begynder. Fordi man modsætter sig en situation, og den modvilje gør den personlig.<sup>243</sup> Således er kronisk fysisk smerte en af de hårdeste lærere, man kan have; netop fordi modstand er formålsløs. Men hvis man kan tillade smerten at være der, mærker man måske en subtil indre adskillelse fra smerten, et slags rum mellem en selv og smerten. Med andre ord: ”Du ”overlader din lidelse til Gud”.<sup>244</sup>

På den måde viser Tolle, hvordan han mener spiritualitet og selv-identitet har betydning for helbredet.

---

<sup>238</sup> Tolle (2004) s. 6.

<sup>239</sup> Tolle (2004) s. 8.

<sup>240</sup> Tolle (2004) s. 11.

<sup>241</sup> Tolle (2004) s. 21-22.

<sup>242</sup> Tolle (2004) s. 113.

<sup>243</sup> Tolle (2004) s. 117.

<sup>244</sup> Tolle (2004) s. 121-122.

## Deepak Chopra: Troldmandens lærling



kvantemekaniske krop. Som han selv udtrykker det:

Vi må studere kvantet for rigtigt at kunne forstå, hvordan sindet kan dreje sig om et molekyles akse. Et neuropeptid dukker op udløst af en tanke, men hvor kommer den fra? En frygtsom tanke og det neurokemiske stof, den forvandler sig til, er forbundet i en eller anden skjult proces, en forvandling af ikke-stof til stof.<sup>245</sup>

Man kan her minde om, Claessons udtalelse i *Kan tro flytte bjerge?:* At nyere forskning har vist, at spontane remissioner kan skyldes ”rekruttering af relevante stamceller” som kan ligge i dvale og under de rette omstændigheder dele sig og erstatte de syge celler i det organ, hvori de findes. ”Og hvem ved måske kan stamcellerne også aktiveres gennem påvirkning af bevidstheden med forestillinger eller tilskyndelser, der går uden om forstanden.”<sup>247</sup>

I forsøget på at nå frem til større forståelse af helbredelsesprocesser inddrager Chopra altså ofte såvel vestlig lægevidenskab som kvantefysik, transcendent meditation og ayurveda.

I foråret 2004 deltog jeg, i Stockholm, i et seminar med Chopra, arrangeret af Axelsons (et institut for massage og bevægelsesterapi). Det gamle Kinateater i det centrale Stockholm var fyldt til randen (ca. 1000 mennesker) af spirituelt ”søgende”. Chopra sluttede seminaret med at signere bøger. Stort set samtlige af seminarets deltagere stod i kø for at få hans signatur i deres personlige eksemplar – nærmest som om Chopra, med sin signatur, overførte en del af sin `ånd` eller spirituelle indsigt til deltagerne. Dette er, kan man sige, også en del af Chopras budskab, at ånden ikke er personlig, men alt gennemstrømmende.

<sup>245</sup> Chopra (1991, 1989) s. 11.

<sup>246</sup> Chopra (1991, 1989) s. 107.

<sup>247</sup> Claesson (2004) s. 50.

Den bog, jeg har valgt at referere til her, har som sådan ikke noget med hverken endokrinologi eller ayurveda at gøre (og har heller ingen signatur). Men indenfor New Age spiritualitet og alternative behandlingsformer spænder Chopra vidt. Således handler *Troldmandens lære – Tyve lektioner i at skabe det liv du ønsker om*, hvordan man som menneske kan bruge den lærdom Kong Arthur som barn og ung høstede hos troldmanden Merlin. Fordi, som Chopra indleder bogen:

I Indien tror vi stadig på, at der eksisterer troldmænd...Somme tider kom gamle mænd i hvide klæder på besøg hos os, og selv for en dreng med et åbent sind forekom de at være meget specielle væsner. De hvilede fuldstændig i sig selv, de udstrålede glæde og kærlighed; hverdagens store op- og nedture berørte dem overhovedet ikke. Vi kaldte dem guruer eller åndelige vejledere. Men der gik lang tid, før jeg indså, at guruer og troldmænd var én og samme ting. Ethvert samfund har sine lærere, profeter, og healere; guru var blot vores betegnelse for dem, som havde åndelig indsigt...<sup>248</sup>

Derfor eksisterer ”troldmandens lære”, ifølge Chopra, ikke i tid – den er overalt og ingen steder. Den tilhører alle og ingen. Så det er blot en bog om at gøre krav på, hvad der allerede er ens eget.<sup>249</sup> Som der står i begyndelsen af den første lektion: ”Der er en troldmand inde i os alle. Denne troldmand ser og ved alt.”<sup>250</sup>

For Chopra er formålet med at lære af en troldmand således at finde troldmanden inde i os selv. Har vi først fundet den indre vejleder, har vi fundet os selv. Derfor indeholder ”Troldmandens lære” tyve spirituelle lektioner, som kan hjælpe til at forvandle den interesseredes oplevelse af verden. Hver lektion indledes med en aforisme og en problematik, beskrevet i en dialog mellem troldmanden Merlin og drengen Arthur. Derpå følger to afsnit om ”at forstå lektionen” og ”at leve med lektionen”, hvor Chopra uddrager troldmandens indsigt og omsætter den til psykologisk-spirituel udviklingslære.

Nogle gange virker det, som om den kommenterende historie ikke passer helt til aforismerne og heller ikke har en helt klar logik. Det er bevidst, fordi den lineære tankegang, med dens behov for at skabe orden, ikke er den eneste del af dig selv, der skal følge i troldmandens fodspor. Du skal følge ham med fantasi, med håb, med kreativitet, med kærlighed.

---

<sup>248</sup> Chopra (1995, 1998) s. 9-10.

<sup>249</sup> Chopra (1995, 1998) s. 12.

<sup>250</sup> Chopra (1995, 1998) s. 28.

Kort sagt, troldmandens lære er læren om ånd.<sup>251</sup>

Således hævder Chopra, at gør man oprigtigt brug af lektionerne, fører bogen fra et liv domineret af egoet og alle dets kampe, til et nyt liv, domineret af mirakler:

Jeg ville ønske, jeg kunne være hos dig den dag, troldmandens lære begynder at dæmre for dig, og med den, dit nye liv. Det der venter dig, er intet mindre end dine åndelige muligheders fulde blomstring.<sup>252</sup>

Chopra mener ligesom Tolle, at individets kamp for ikke at føle smerte er begyndt at blokere for selve øjeblikket. Man bør have tillid. Og således ender han den tyvende lektion nærmest i takt med Tolle: ”Værdsæt stille livet, som møder dig hvert øjeblik. Med denne tavse accept kommer den umådelige energi, som er skjult i nuet, og i den energi ligger overflod, fred, intelligens og kreativitet. Disse er stilhedens gaver, pakket ind i jordens ånd.”<sup>253</sup>

### Leo Rutherford: Shamanisme – Principper og funktion



Rutherford har ifølge bogens bagside en mastergrad i holistisk psykologi, har beskæftiget sig med shamanisme i mere end 15 år, og er grundlægger af Eagle's Wing Centre for Contemporary Shamanism i England.<sup>254</sup>

<sup>251</sup> Chopra (1995, 1998) s. 15.

<sup>252</sup> Chopra (1995, 1998) s. 19.

<sup>253</sup> Chopra (1995, 1998) s. 210.

<sup>254</sup> Rutherford (1997, 2000) bagsiden.

Han begynder sin bog med at takke blandt andre ”alle de indfødte folk der har åbnet op for deres ældgamle viden for at hjælpe os `civiliserede` mennesker med at helbrede os selv”.<sup>255</sup>

Ifølge Rutherford har alle en udviklingsbaggrund i de shamanistiske kulturer, idet fx de gamle hulemalerier og tilsvarende kilder peger på, at alle de oprindelige folk havde en ret ensartet kosmologi.<sup>256</sup> Men Rutherford mener ikke, at shamanisme er et trossystem, da den er en vej til viden der erfares indefra, ”i modsætning til tro som er noget der overtages udefra og fra andre”.<sup>257</sup> Han bruger shamanisme som en bred fællesbetegnelse, der dækker over oprindelige, holistiske helbredelsesformer over hele jorden. Han mener, at shamanen i stammekulturerne er `sjælelæge` både for samfundet og for enkeltpersoner, der lider under tabet af ånden eller sjælen – og som med et moderne udtryk har tabt modet. På den måde sammenligner Rutherford den shamanistiske forståelse af sygdom med tab af kraft - hvis vi har det dårligt, og når livet er svært for os følelsesmæssigt, og vi enten befinder os i en tilstand af fortvivlelse eller (undertrykt) vrede.<sup>258</sup>

For Rutherford er hele området med alternative seminarer og kurser som et kæmpe, spontant universitet, der er blomstret op i de sidste 25-30 år. De kan i bred forstand opfattes som en genoplivning af shamanismen. Og denne genoplivning betyder, for Rutherford, at man forbinder sig direkte med indre viden uden, at der kommer præster eller dogmer imellem - man går ind i den visionære dimension og skaber kontakt til sine egne åndelærere og henter sin egen vejledning og viden med tilbage. Det er ifølge Rutherford menneskers forsøg på at erobre deres magt og rettigheder tilbage – ”retten til sin egen åndelighed, retten til at behandle sig selv og sørge for sin egen sundhed, retten til selv at tænke, retten til at danse til sin egen rytme og til selv at bestemme hvordan vi ønsker at bo og hvilke skikke vi ønsker at efterleve.”<sup>259</sup>

Det handler for Rutherford om at bearbejde sine personlige forhold til selvet og omverden. Han hævder, at shamanerne hævder, at den måde mennesker lever i den almindelige verden, afspejler hvordan de `ser` verden indeni.<sup>260</sup> Og på den måde er den indre dialog den måde, vi fortæller os selv, hvad der er `virkelighed`. Vi erstatter virkelighed med tanker, idet vi kigger på mennesker, steder og ting og os selv, og på samme tid tænker over det vi ser, og så forveksler vi tanker og følelser med det der er

---

<sup>255</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 7.

<sup>256</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 14.

<sup>257</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 17.

<sup>258</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 19-20.

<sup>259</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 28.

<sup>260</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 30.

virkeligt. På den måde ser han hele livet som fungerende lidt i retning af placebo-fænomenet.<sup>261</sup>

Såkaldt 'åndebesættelse' er, ifølge Rutherford, det samme som at egoet mister indflydelse, og det er i begyndelsen et skræmmende fænomen. Men for at komme ind i åndens verden er vi nødt til at lade egoet og dets trang til kontrol bag os.<sup>262</sup>

Rutherford har i løbet af sin bog en lang række metoder til brug for den shamanistiske (selv)helbredelse. Han pointerer, at shamanisme ikke er en religion, det er en åndelig vej. Men ikke New Age. For ham er det langt mere rigtigt at sige, "at det alternative felt og den såkaldte new age er en genoplivning af shamanismen."<sup>263</sup>

Deltager man således på et eller flere af kurserne på Rutherfords shamanisme center kan man ifølge ham selv: "Reelt gennemgå et selvvalgt uddannelsesprogram som du tilrettelægger og som fører dig tilbage til dig selv, genskaber kontakten med din instinktive natur og dit åndelige selv og din forbundethed med jorden og kosmos."<sup>264</sup>

## 4. Diskussion og analyse

Formålet med specialet var at undersøge: sammenhængen mellem en sen-moderne selv-identitet og tendensen til at anskue sundhed, som udtryk for individets fysiske, psykiske og især åndelige tilstand; og hvordan New Ages syn på tro og helbred spiller sammen med moderne læge- og religionsvidenskab.

I mine bestræbelser på at få analytisk overblik over den religiøse del, har jeg anvendt begrebet New Age spiritualitet, som markør for "spiritualitet" i relation til det Giddens kalder sen-moderne selv-fortællelse. Samtidigt har jeg sammenlignet New Age med tidligere tiders folketro, og i grove træk beskrevet New Age "bevægelsen", som gennemgående rettet mod en spirituel reorientering hos mennesker – mod et "Human Potential" – jf. 2.A.

Hanegraaff delte New Age op i nogle hoved "trends"; fx "Healing and growth", "New Age Science" og "Neopaganism."<sup>265</sup> Men han pointerede, at disse inddelinger ikke udelukker hinanden. Jeg har valgt ikke at lægge så meget vægt på, hvilke "trends" mine eksempler tilhører, men snarere at de kan placeres inden for en

---

<sup>261</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 42.

<sup>262</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 134.

<sup>263</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 170.

<sup>264</sup> Rutherford (1997; 2000) s. 174.

<sup>265</sup> Hanegraaff (1996) s.19-20

eller flere af disse ”trends”, for eksempel ”Healing and growth”, og på den måde rubriceres som det Hanegraaff beskriver som New Age.

Centralt for New Age begrebet er, at det indeholder et væld af religiøse implikationer, uden nogen konkret autoritativ kilde, der fremstiller en almen New Age mytologi. Således kan aktøren i princippet selv vælge, hvordan han/hun forstår og præsenterer sin ”spirituelle fortælling”, som fx kan bygge på en stor interesse for ”naturfolkernes” ritualer og forestillinger, som shamanisme. Jeg viste i kapitel 3B., hvordan man kan spore nogle af disse forestillinger i praksis. Samtidig kan man med Rutherfords neo-shamanisme i 4C. se, hvordan denne flydende New Age tro efterhånden bliver mere institutionaliseret; en slags ”neo-stamme” i relation til Ammermans måde at bearbejde nogle af problemstillingerne omkring religiøs identitet.

Den refleksivitet, der udspiller sig mellem det globale og det individuelle er evident hele vejen igennem kapitel 4C., hvor Elsebeth Gynther fortæller, hvordan hun føler sig som spirituel løsgænger. Samtidig tilføjer hun sit liv og samfund ny ”næring” i form af forskellige bevægelsesterapier, yoga og meditation, og ikke mindst i form af den spirituelle New Age litteratur, som hun også henter hjem til medlemmerne af Borgens Bogklub.

Alle tre teksteksempler i 4C. har i en eller anden forstand ”the nature of reality” eller ”det absolutte” til fælles. Dette beskrives som stilhed eller tillid der genskaber kontakten med den instinktive natur og det åndelige selv eller en forbundethed med jorden og kosmos. Virkeligheden opfattes her holistisk og progressiv på en gang . Som Hanegraaff skriver, ”the wish to transcend the space-time continuum is directly connected to the longing for a ‘self-sufficient Absolute’.”<sup>266</sup>

New Age anskues af mange af aktørerne som en ny måde at begribe religion, religiøsitet og videnskab på, som Elsebeth Gynther udtrykker det,

Det er det der gør det dybt fascinerende for mig, det er det her totale uendelige hav af viden og information, og af oplevelser. Jeg tror alt er muligt, men jeg ved ikke hvad der er hvad. Og jeg tror i virkeligheden slet ikke at den menneskelige hjerne er indrettet til at fatte den mangfoldighed og det utrolige mirakel universet er.<sup>267</sup>

Gynther betragter ikke sig selv som oplyst men snarere som søgende spirituel løsgænger. Hun henter inspiration hos oplyste New Age ”guruer” som Tolle, der opfatter

---

<sup>266</sup> Hanegraaff (1996) s. 169.

<sup>267</sup> Se interview.

sit budskab som uden bestemt religion eller åndelig tradition og derfor umiddelbart tilgængelige for hele menneskeheden.<sup>268</sup>

Man kan beskrive den moderne New Age spiritualitet som en *personlig søgen* efter en komplementær tilgang til meningen med livet, som gør brug af alternative erfaringsmønstre, der igen er afhængige af troen på de givne sammenhænges muligheder eller validitet. I den sammenhæng er sind og krop, ånd og materie, modsat den cartesianske dualisme, aspekter af samme overordnede virkelighed. Sommetider er de karakteriseret som energi, fx i zoneterapeutens kinesnologiske opfattelse beskrevet i 3.B. Hvis energiens kredsløb forstyrres, medfører det sygdom.

Netop sådanne opfattelser kan udmunde i New Age argument for at religion og videnskab i princippet ikke er modsætninger. Fx i Deepak Chopras brug af vestlig lægevidenskab, kvantefysik, transcendental meditation og ayurveda i sin beskrivelse af den ”kvantemekaniske krop”: et neuropeptid dukker op udløst af en tanke; en forvandling af ikke-stof til stof.<sup>269</sup> Hvilket, lettere skjult, også kom til udtryk i ”Trolldmandens lære”, idet ånden ikke kan stedfæstes, men efterlader et fingeraftryk, som vi kalder kroppen.<sup>270</sup> Men overgangene mellem religion og videnskab kommer faktisk også til udtryk i flere af de mere videnskabelige undersøgelser. I 4A., rapporterer HRH, “Research has shown that medical patients have religious and spiritual needs that are intimately related to their physical health conditions and that religious beliefs and practices can often be important for emotional healing.”<sup>271</sup>

Man konfronteres med en mangfoldighed af åbne muligheder. En af disse muligheder er fx ifølge psykoterapeuten Rainwaters (hos Giddens), døden, der ofte forbindes med frygt og usikkerhed. Denne imaginære konfrontation med døden giver ifølge Rainwaters anledning til at stille spørgsmålet ”Hvad skal jeg gøre med livet – den resterende tid?”, hvilket kan afstedkomme frygt og usikkerhed. Men at passere en overgang i livet ,fx at konfrontere en sygdom, indebærer ifølge Rainwaters, at man må løbe bevidst overvejede risici for at kunne gribe de nye spirituelle muligheder, som en personlig krise muligvis kan åbne.<sup>272</sup>

Chopra mener, at netop individets kamp for ikke at føle smerte blokerer for selve øjeblikket. Det sker, fordi mennesker frygter for deres sikkerhed, for hvis de stoler på, at livet vil få næring og blive opretholdt, vil de ikke være så hysteriske med hensyn

---

<sup>268</sup> Tolle (2003, 2004) s. 8.

<sup>269</sup> Chopra (1991, 1989) s. 107.

<sup>270</sup> Chopra (1995, 1998) s. 53.

<sup>271</sup> Koenig, McCullough og Larson (2001) s. 591.

<sup>272</sup> Giddens (2003) s. 88 – 97.

til overlevelse. Hvem er jeg? Det er det eneste spørgsmål, der, ifølge Chopra, er værd at stille, og det eneste, der aldrig besvares.

Men Juul Jensen vurderer, at spørgsmål om tro og religiøsitet må diskuteres i sammenhæng med og forstås som sider ved bestemte former for menneskelig praksis. Det er en praksis som på en enkel, dagligdags måde udøves gennem en bestemt form for henvendelse til et andet menneske, en henvendelse som udtrykker ønske eller håb om støtte eller beskyttelse i en tilværelse, vi ikke selv er fuldstændig herre over.<sup>273</sup> På samme måde som jeg beskrev min oplevelse i Rusland: ”Jeg var skrækslagen og bad til Gud om, at det ikke ville være tilfældet.”

Bønnen kan tolkes som en måde at forsøge at ”overkomme” eller håndtere den kritisk situation på. Religiøs og spirituel håndtering (coping strategies) af problematiske omstændigheder som sygdom, kan ifølge HRH ofte relatere bedre til håndtering af stress.<sup>274</sup> På samme måde som jeg, i håbet om lindring, forholdt mig til mine smerter, både filosofisk, medicinsk og spirituelt i afsnittet om alternativ behandling i 4B. Overgangene inddrages i og bliver overvundet ved hjælp af selvrealiseringens reflektivt mobiliserede bane.

Det er Anthony Giddens teori - om at livsstilsvalg inden for rammerne af et lokalt-globalt samspil, der drejer sig om menneskelig selv-realisering på både individuelt og kollektivt niveau - som fremmer forståelsen af nogle af de mekanismer, der er tale om. Selvet skabes reflektivt ligesom den bredere institutionelle kontekst, det eksisterer i. Når individerne skaber deres selv-identitet, forårsager de sociale påvirkninger, som er globale i deres konsekvenser og implikationer.

Fx *Troldmandens lære og Shamanisme – Principper og funktion* viser hvordan elementer fra flere forskellige religiøse og kulturelle retninger overlapper hinanden i udviklingen mod en ny helhedsforståelse af et holistisk ”Human Potential”. ”Troldmandens lære eksisterer ikke i tid ; den er overalt og ingen steder. Den tilhører alle og ingen. Så dette er blot en bog om at gøre krav på, hvad der allerede er dit.”<sup>275</sup>

Ingen af disse anvisninger er kun udgivelser, der drejer sig ”om” sociale processer, men også materiale, der konstituerer dem. Som jeg var inde på før skinner samspillet mellem Elsebeth Gynthers personlige spirituelle motivation og bogklubbens udvikling igennem, fx i samarbejdet med foredrags arrangøren Svend Trier. Hele denne dialektik understreges af ”klubbøgerne” der både behandler ”selvets refleksive projekt” og udgør grundlaget for institutionen Borgens Bogklub. Som Elsebeth Gynther erklærer:

---

<sup>273</sup> Juul Jensen (2004) s. 20.

<sup>274</sup> Se fx Koenig (2001) s. 94.

<sup>275</sup> Chopra (1998) s. 9-10, 12.

”Vi vil gerne bibringe folk nogle muligheder, give dem nogle værktøjer, så de kan arbejde med sig selv. Og det skal være bøger der er konstruktive.”

Man kan på baggrund af de mange åbne muligheder hævde, at den moderne refleksivitet ikke udspiller sig på grundlag af større og større vished, men i en situation bestående af metodologisk tvivl.

Ifølge Giddens kan man kun have tillid til selv de mest pålidelige autoriteter ”indtil videre”. Og de abstrakte systemer, der gennemsyrrer så store dele af hverdagslivet, tilbyder mangfoldige muligheder i stedet for fastlagte retningslinier eller opskrifter på, hvordan man skal handle. Man kan naturligvis altid henvende sig til eksperterne, men internt er eksperterne selv uenige om både teorier og praktiske diagnoser.<sup>276</sup> Både alle de forskellige alternative behandlere jeg undersøgte, og de forskellige læger og speciallæger indenfor den konventionelle medicin havde deres ”egen” forklaring på mit psykosomatiske problem, og hvordan det skulle behandles. Dog var lægerne enige om at jeg ikke fejlede noget: mine psykiske og fysiske smerter blev gennemgående diagnosticeret som ”et eksistentiaalistisk problem”.<sup>277</sup>

Men dette er ikke unormalt i følge la Cour: ”Tænk blot på, hvordan medicinsk diagnostik og behandling hele tiden ændres bare i vores del af verden.”<sup>278</sup>

Man kan således hævde, at en del af tvivlen beror på ”formidlet erfaring”. I bøger, aviser, tv, radio og Internet bliver utallige, forskelligartede, fragmenterede miljøer og potentielle livsstilsmuligheder i princippet synlige for alle. Disse formidlinger påvirker både selv-identiteten og den grundlæggende organisering af sociale relationer. Ifølge Giddens må individet integrere information fra en mangfoldighed af formidlede erfaringer med lokal handling således, at det bliver muligt at forbinde fremtidige projekter med fortidige erfaringer på en rimelig sammenhængende måde. Dette kan kun opnås, hvis personen er i stand til at udvikle indre autenticitet : en ramme af fundamental tillid, hvorigennem det i sidste ende begrænsede livsforløb kan forstås som en enhed i relation til skiftende sociale hændelser.<sup>279</sup>

I en vis forstand kan man hævde, at aktørerne inden for moderne New Age spiritualitet har mulighed for at udvikle denne indre autenticitet og tillid. Spiritualiteten sigter mod at forklare aktørernes opfattelse af den verden, de befinder sig inden for via *implicit religion*, hvor mennesker i hverdagslivet opbygger et helligt univers, som ikke baserer sig på en bestemt kirkes lære. På den måde bliver dialektikken mellem selv-

---

<sup>276</sup> Giddens (2003) s. 103.

<sup>277</sup> Egne noter

<sup>278</sup> la Cour (2004) s. 123.

<sup>279</sup> Giddens (2003, 1991) s. 250.

identitet og omverden udgangspunkt for opfattelsen af krop, sind og ånd, der igen virker tilbage på forestillingerne om helbredet. Gennem selvets refleksivitet og påvirkningen fra abstrakte systemer influeres såvel kroppen som de psykiske processer gennemgribende.

## 5. Sammenfatning og konklusion

Her er nogle af de mest centrale elementer i spørgsmålene, som har at gøre med en tolkning af oplevelse, selv og virkelighed i en social kontekst. Dette har vist sig i oprindelige folks shamanistiske diagnose eller New Age tolkninger på tilsvarende tilstande som udtryk for en anden måde at opfatte ”virkeligheden” på.

Hypotesen er, at mennesker anskuer helbred, sygdom og diagnose ud fra deres kulturelle og sociale kontekst. Selv-identiteten i denne sammenhæng er baseret på en bestemt opfattelse af sammenspillet mellem krop, sind og ånd. Den hviler i høj grad på min mangeårige interesse for folkereligiøsitet, shamanisme, oprindelige folk og identitet. Denne kontekst satte mig på sporet af den mulig dialektik mellem moderne spiritualitet, selv-identitet, tro og helbred, fx i alternative behandlingsformer.

At jeg samtidig havnede i en situation med komplekse fysiske og psykiske smerter bragte mig i en situation, hvor jeg på en gang kunne fungere, som både agent og observatør. Jeg havde håbet om lindring og samtidig en religionssociologisk interesse for de meget forskellige bearbejdelses og behandlings metoder, der blev anvendt hos de mange behandlere og spirituelle lærere.

Men det var stadig vanskeligt at se, hvordan et sådant samspil kunne anskues sociologisk. Jeg nåede frem til, at mine overvejelser ligger inden for den karakteristisk sociologen Anthony Giddens har givet af sen-modernitetens typiske projekt ”selvets refleksive projekt”. Ikke blot akademiske studier, men alle mulige former for håndbøger, guider, terapeutiske udgivelser og opslagsværker til personlig brug bidrager til denne sen-modernitetens refleksivitet.<sup>280</sup>

I New Age og alternativ behandling, og i dele af lægevidenskaben accepteres det, at sindet påvirker helbredet og omvendt. Det har desuden vist sig, fx i de tre undersøgelser i 4.A., at ”tro” påvirker opfattelsen af helbredet og omvendt. På flere måder er der sket en syntese mellem forskellige, tidligere adskilte vidensfelter. Som ”Århusundersøgelsen” i 4.A. beskriver ”kombineres lægevidenskabens fokus på

---

<sup>280</sup> Giddens (2003, 1991) s. 10.

kroppen og dens helbredelse med det religiøse domænes fokus på sind, sjæl, psyke i et holistisk system, som kendes i de østlige religioner, men som kan ligge en vestlig dualistisk opdeling mellem sjæl og krop fjern”.<sup>281</sup>

Hermed presser New Age forestillingerne på grænserne for den institutionaliserede lægevidenskabs fortolkninger. Disse forhold skaber og udgør en paradoksal gråzone . Det er denne gråzone, jeg særligt har forholdt mig til.

Først var jeg nødsaget til at forholde mig til, hvad New Age egentlig er. Det var særligt et af religionshistorikeren Wouther Harnegraafs New Age ”trends”; ”healing and growth”, der kom til at få betydning for min opfattelse af New Age bevægelsen som generelt rettet mod et ”human potential”. Desuden havde mit eget feltarbejde og deltagerobservationserfaringer ”traditionelle” og alternative behandlere en vis relevans. På disse refleksioner kunne jeg hæfte sociologen Anthony Giddens teori om ”selvets reflektive projekt” og religionssociologen Nancy Ammermans teorier om religiøs identitet. Med fx antropologen Arthur Kleinmans disease/illness distinktion havde jeg mulighed for at forstå hvorledes helbredsopfattelser, udover i religiøse sammenhæng, kan variere fra samfund til samfund. Endvidere oplyste psykologen Peter Elsass, at der i løbet af de sidste årtier er udviklet en mere humanistisk sundhedsforskning, hvor mennesket betragtes som et hele, som kun kan behandles i en større meningssammenhæng med hans livsverden i øvrigt.<sup>282</sup> Alligevel viser den seneste undersøgelse fra Statens Institut for Folkesundhed, at 21% af alle voksne danskere i 2001 opsøgte alternative behandlere.<sup>283</sup>

Jeg opsøgte en række alternative behandlere og læste en del ”praktisk orienterede håndbøger til livsførelse”. Desuden deltog jeg i nogle kurser og seminarer både i det alternative spirituelle og i universitets regi, der omhandlede tro og helbred.

Jeg opdagede, at den forbindelse, der er mellem abstrakte systemer og selvet, finder vi blandt andet i de mange forskellige moderne terapiformer. Terapi ser ud til ikke blot at være et middel til at håndtere angst eller sygdom på, men også et udtryk for selvets og omverdenens refleksivitet .<sup>284</sup>

Elsass vurderer det som et spørgsmål om, ”hvor villig og parat man er til at trænge ind i dødsrummet, miste sin sjæl og lade det sygdomsskabende traume og healerens manipulationer genoplive de kreative kræfter i én.”<sup>285</sup> Dette kan tolkes som en

---

<sup>281</sup> Fibiger (red.) (2004) s. 12.

<sup>282</sup> Elsass: [http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning\\_i\\_alternativ\\_behandling\\_en\\_introduktion/](http://www.vifab.dk/artikler/alle/forskning_i_alternativ_behandling_en_introduktion/) (d.24.11.2003)

<sup>283</sup> Ahlin (2004) s. 477.

<sup>284</sup> Se endvidere Giddens (2003, 1991) s. 47.

<sup>285</sup> Elsass (2004) s. 101.

slags suggestiv placeboeffekt. I så fald, må man som Ahlin, betragte New Age spiritualitet som den alternative behandlingsverdens måske vigtigste funktion:

at være et sted, hvor mennesker kan få en støtte i deres private form for spiritualitet... som er at betragte som en del af en bred kulturel strømning... Denne udvikling er helt naturlig, fordi den passer godt til de behov, det senmoderne menneske har, og til den måde, dette menneske betragter sig selv på. Nemlig som et autonomt individ, der stoler på sig selv og sine evner til at skabe sin egen identitet og dermed også sin egen religiøsitet.<sup>286</sup>

I undersøgelsen af spiritualitet som en særlig form for religiøs selv-identitet var der særligt tre spirituelle koder, der var bemærkelsesværdige: *Implicit religion*, *religiøs coping* og *bøn*. Disse tre koder har en central placering i forhold til spiritualitet som selv-identitetsmekanisme, idet de er med til at håndtere helbredet i individets mest problemfyldte faser. Jeg ser det således som problematisk men uundgåeligt, at der vil ske en stadig større opblødning af forholdet mellem tro og videnskab i den videre udforskning af emnet.

Med denne sammenfatning i tankerne og på baggrund af det datamateriale jeg har behandlet i specialet, kommer min konklusion til at indbefatte sammenhængen i det følgende afsnit.

#### - *Spiritualitet som selv-identitetsmekanisme: Tro og helbred i forandring*

Mennesker har en fælles biologi, ligger under for de samme fysiske processer, og forsøger at skabe mening i tilværelsen. Vi engagerer os i den mening andre skaber gennem sproget. Fordi vi alle skal leve sammen i denne verden, skaber vi kategorier på hvilke, vi bygger forståelsen af verden. Vi lever i den samme verden, men vi kan paradoksalt nok ikke andet end at leve autonomt med vores særegne historie. Forskelligheden er et grundvilkår. Netop derfor er deltager observation en meget vigtig metode indenfor religionssociologien.

Det er et fundamentalt eksistentielt menneskeligt dilemma, at vi agerer og genererer viden på baggrund af andres meningsdannelse, som om den er vores egen. I princippet kan det ikke lade sig gøre, idet vi alle først og fremmest bygger vores viden på en subjektiv for-forståelse. Ifølge antropologen Christina Toren er det sociale grundlaget for vores menneskelige autonomi: vi når en forståelse af andre, idet individer ”lader” deres mening informere os og på den måde transformere os.<sup>287</sup> Vi vedligeholder

---

<sup>286</sup> Ahlin, 2004; 486.

<sup>287</sup> Se fx Toren (2004) s. 461.

og forandrer mening på samme tid, idet vi aktivt konstituerer en forståelse af verden i og gennem relationerne til andre. I dette samspil finder vi også nøglen til helbreds-, spiritualitets- og selv-identitetsbegreberne.

Vi identificerer os med mange omstændigheder på en gang. Identitet bør forstås som værende struktureret af allerede eksisterende regler og inddelinger. Disse er sammenholdt af forekommende fordelinger af ressourcer og magt, men tilpasset hverdagslivets bevægelse på tværs af institutionelle kontekster og symbol verdener.

En given autobiografisk fortælling kan således indeholde virkelighedsopfattelser, der hidrører fra adskillige religiøse organisationers kontekster, andre strukturerede traditioner og individuelle erfaringer.

Det, der kaldes New Age, udvikles gennem et løst netværk af boghandlere, bogklubber, seminarer, kurser, alternative behandlere, film, Internet osv.

Faktisk er New Age kun en strøm i en flod af subtilt sammenvævede abstrakte systemer iblandet såkaldt religiøse produkter og oplevelser, som fragmenteret viser sig i individuel selv-identitet; ”selvets refleksive projekt”, som er så karakteristisk for det sen-moderne.

I denne strøm kommer spiritualitet til at fungere som en form for selv-identitets mekanisme. Selv-identiteten i den spirituelle helbredelse breder helheden ud for den tror på det, en slags sammenhæng som bl.a. formes i den spirituelle litteratur. Den ”troende” skaber mening, og dette påvirker helbredet eller forståelsen af, hvad helbred er.

På denne måde viser sammenhængen mellem en sen-moderne selv-identitet og tendensen til at anskue helbred, som udtryk for individets fysiske, psykiske og især åndelige tilstand sig. Spiritualitet som selv-identitetsmekanisme kan på den måde relateres til samspillet mellem tro og helbred som, med Ammermans ord, “coherent, but constantly revised”.<sup>288</sup>

Bevidstheden om et personligt problem eller sygelig tilstand afstedkommer oftest en reaktion. Reaktionen er en menneskelig måde at bearbejde problemet, indtil der fremstår en ”løsning”, indenfor hvilken man kan behandle, erkende eller ”finde sig selv”. Samtidig forlænger og underbygger interaktionen mellem individer, der anerkender hinanden som medspillere i en social sammenhæng eller fortælling, denne sammenhæng. Bevidstgørelsen af erfaringerne er med andre ord de ”løsninger” dialektikken mellem de individuelle og sociale konstruktioner har afstedkommet. Og således spiller New Ages syn på tro og helbred sammen med moderne læge- og religionsvidenskab; i en slags religions og helbreds ”subjektive turn”.

---

<sup>288</sup> Ammerman, (2003); 222-223.

Selv-forståelse er på den måde underordnet det mere omfattende og grundlæggende mål at opbygge en sammenhængende og udbytterig følelse af identitet, som udgør individets livsverden. Historien og hukommelsen interagerer i konstitueringen af viden. En interaktion med personlige erfaringer der inkorporerer historisk og social fantasi. På den måde konstitueres individets selv-identitet uden skarpe grænser mellem det fantastiske og det virkelige. Vi så denne opfattelse ekspliciteret i både Taussigs og Elsass' definition af shamanisme og spiritualitet.

Forbindelsen mellem de globale påvirkninger på den ene side og de personlige dispositioner på den anden viser sig på den måde at være et vigtigt element inden for fortolkningen af helbred og helbredelse. Og spirituel selv-identitet må siges at være et centralt element. Flere af de ovennævnte undersøgelser pointerer således også dette faktum. Men der er, som vi har set, forskellige måder at reflektere over og bearbejde problemstillingerne. Jeg vurderer *implicit religion* og *religiøs coping* som særligt væsentlige.

#### - *Religionssociologi i forandring?*

Under arbejdet med specialet er jeg gang på gang stødt på emnet tro og helbred.

For nylig bragte TV-Avisen et interview med sociologen prof. dr. phil. Bo Jacobsen. Han har påbegyndt et treårigt forskningsprojekt med henblik på at undersøge nogle af de mekanismer, der viser sig i samspillet mellem tro og helbred. Ifølge Bo Jacobsen bruger næsten hver anden dansker alternativ behandling. Han mente således, at der er en skæv fordeling af forskningskroner i forhold til det store opbud af alternative behandlingsformer der findes: Der bliver kun brugt ca. 1. krone på forskning i alternativ behandling og ca. 500,- kr. til konventionel medicin.<sup>289</sup> Forskningsprojektet er blevet til i forlængelse af Københavns Universitet Satsningsområde "Religion i det 21. århundrede", hvor et af emnerne om religiøs viden og viden om religion handler om religion og helbred.

Herudover sender ViFAB (Videns- og Forskningscenter for Alternativ Behandling), et andet af de steder hvor man forsøger at anskue og bearbejde alternativ behandling i et videnskabeligt regi, fortsat masser af materiale ud.<sup>290</sup>

Jeg sporer således en tiltagende videnskabelig interesse for de såkaldte alternative behandlingsformer.

---

<sup>289</sup> Jacobsen i DR 1. kl. 21. d. 23.11.05.

<sup>290</sup> <http://www.vifab.dk>

I interessen for shamanisme, der også har med tro og helbred at gøre, har jeg kunnet spore et lignende samspil mellem videnskab og folkelig interesse. Således planlægger direktøren for Nationalmuseets Etnografiske Samling, Espen Wähle, en fremtidig udstilling om shamanisme på Nationalmuseet.<sup>291</sup> Det kom sig af, at en rundspørge blandt museets publikum havde vist, at langt de fleste besøgende ønskede sig en udstilling om netop dette emne. Som religionssociolog fandt jeg naturligvis disse oplysninger yderst interessante. Endnu en undersøgelse viser den store interesse for spiritualitet og ”oprindelig” religiøsitet, hvor mennesker kan gå på opdagelse i de mange forskellige narrative lag af mystik, religion og spiritualitet - En forskningsinstitution der vil bidrage til den.

Billedet, ”shamanen – et selv-portræt”, på forsiden skal ses som et sindbillede på den dialektik jeg har beskrevet i specialet: ”selvets refleksive projekt” medierende globale elementer af religion og helbred, tradition og forandring.

## **English summary**

### Spirituality and self-identity: belief and health in transition

As a result of a personal experience in Russia where, while attending an international conference on Sami languages, I had a health-related crisis due to mysterious circumstances, I became deeply interested in investigating the relationship between belief and health. Part of the impetus to my presence in Russia at the time was a study of local shamanism which in itself represents a link between belief and health. Likewise, the shaman as such plays the role of the transition between tradition and New Age in that “neo-shamanism” had been integrated into alternative medicine.

---

<sup>291</sup> Personlig kommentar.

Definitions of relevant terms such as New Age, indigenous peoples, shamanism, body, mind and spirituality as well as health, illness, and disease are given in religious, sociological and anthropological contexts.

The problems addressed are: how modern self-identity relates to the way the individual views the physical, psychic and especially spiritual state of health; how a New Age view of health relates to modern medicine and the science of religion.

Utilizing field-work and participant-observation, the New Age scene, including alternative treatments, is reflected upon.

Methodologically, various existing documentations on the subject are reviewed: three respected treatises on the relationship between religion and health are analysed; a case study of a New Age oriented book club is carried out; these are compared and contrasted, with relevant conclusions drawn: the inter-relationship between modern self-identity and the tendency to contemplate health as an expression of the individual's physical, psychic and especially spiritual state is implicit in societal consciousness. In this study, three religious codes proved to be especially significant, viz. implicit religion, religious coping and prayer. These codes have a central placement in relation to spirituality as self-identity mechanisms in that they are tools used to overcome health-related problems in difficult situations. At the same time, spirituality as a self-identity mechanism is related to the juxtaposition between belief and health as coherent but constantly revised.

## **Bilag 1**

### Interviewguide

Udarbejdet af Boris Zeichner, specialestuderende i religionssociologi ved Københavns Universitet - medlem af Borgens Bogklub siden november 2002.

Til interview med Elsebeth Gynther, bogklubchef for Borgens Bogklub, d.21.09.04 på hendes kontor, Valbygårdsvej 33 i Valby.

Borgens Bogklub og det materiale den formidler er en del af det empiriske materiale, der er grundlaget for overvejelserne fremstillet i min afhandling.

Temaet er: *Spiritualitet og selvidentitet: Forholdet mellem tro og helbred (i dag).*

Interviewguiden bygger på principperne for det halvstrukturerede kvalitative forskningsinterview fremsat af Steinar Kvale i "InterView – En introduktion til det kvalitative forskningsinterview": I interviewsamtalen lytter forskeren til, hvad folk selv fortæller om deres livsverden, hører dem udtrykke deres opfattelser og meninger med

deres egne ord, får noget at vide om deres syn på det specifikke emne eller fænomen. Det kvalitative forskningsinterview forsøger at forstå verden fra interviewpersonernes synspunkt, udfolde meningen i folks oplevelser, afdække deres livsverden, førend der gives videnskabelige forklaringer.

Det kvalitative forskningsinterview er et produktionssted for viden. Et interview er i bogstavelig forstand et "inter view", en udveksling af synspunkter mellem to personer, der taler sammen om et tema af fælles interesse.

Intervieweren har empatisk adgang til den interviewedes verden; den interviewedes levede meninger kan være umiddelbart tilgængelige i situationen, kommunikeret ikke alene i ord, men i tonefald, udtryk og gestus i det naturlige samtaleforløb. Forskningsintervieweren bruger sig selv som forskningsredskab og benytter sig af en implicit kropslig og emotionel erkendelsesform, der muliggør en privilegeret adgang til personens livsverden.

Til brug for den videre analyse videofilmes interviewet - såfremt dette ikke afvises af Elsebeth Gynther.

Interviewguiden er særligt udviklet til dette ene interview og fremsendes til Elsebeth Gynther dagen inden, så hun kan forberede sig på fremgangsmåde, tema og vejledende spørgsmål.

Spørgsmålene fremsat i guiden skal hovedsageligt opfattes som retningslinier for nogle af de emner der søges belyst. Strukturen er vejledende for samtalen, således at spørgsmålene søger at fremme en dynamisk positiv interaktion, der motiverer til at tale om emnet.

Interviewet er beregnet til at vare ca. 1. time.

Guiden er bygget op omkring to hovedoverskrifter: 1) Borgens Bogklub og 2) Elsebeth Gynther.

Til hver hovedoverskrift er der en række undertitler til inddeling af spørgsmålene.

### Borgens Bogklub – historie og bevægelse.

- 1) Bogklubbens historie: Hvor lang tid har bogklubben eksisteret? - Hvordan startede det – hvad var anledningen?
- 2) Organisation: Hvor mange ansatte har bogklubben? - Hvordan er den bygget op – hvilken struktur? – Hvad er forholdet til Borgens forlag?
- 3) Medlemmer: Hvor mange medlemmer har bogklubben? - Er det en speciel type mennesker der er medlem af BB? – Hvilke statistiske bevægelser de seneste fem år?
- 4) (Andre) Statistikker og økonomi: Hvilke statistikker fører BB? Kan du oplyse noget om salgstal – hvor stor stigning er der i salget af bøger inden for de seneste fem år?
- 5) Bøger: Hvordan foregår udvælgelsen af Klubbogen? - Hvilken type bøger sælges mest? – hvilke temaer; forfattere? – Er der forbindelse mellem din virkelighedsopfattelse og udvælgelse af Klubbogen?

6) Eksterne relationer: Arrangerer BB andet end salg af bøger? Hvilke relationer har BB til fx foredrag og kursusvirksomhed (evt. retreat)?

Elsebeth Gynther - Personlige opfattelser, oplevelser og meninger.

1)

Personlig historie: Vil du fortælle lidt om dig selv? - evt. alder? - er du gift? - Har du børn? - Hvad er din uddannelse? -

2)

Arbejde: Hvor længe har du været bogklubchef? - Hvad arbejdede du med inden? Hvad er dit forhold til dit arbejde? - Betydning? - Mening? Hvor meget arbejder du? - Hvordan er forholdet mellem arbejde og fritid?

3)

Religion og spiritualitet: Hvordan ser du på religion og spiritualitet? - Hvad er tro? Har du personlige interesser i religion - er du medlem af et bestemt trossamfund (religion)? - Vil du beskrive dig selv som religiøs? - Er der forskel på religion og spiritualitet? - Hvad er spiritualitet?

4)

Helbred: Hvad er forholdet mellem sundhed og sygdom? - Hvad er forholdet mellem krop, sind og ånd? - Er der en sammenhæng mellem tro og helbred? -

5)

Spiritualitet og selvidentitet: Hvordan forholder du dig til de spirituelle oplevelser, som du arbejder professionelt med? Kan man skelne mellem forskellige typer spiritualitet? Hvor længe har du beskæftiget dig med det spirituelle? - Har du selv haft spirituelle oplevelser? - Tror du der er en sammenhæng mellem spiritualitet og den måde et menneske opfatter sig selv?

## **Bilag 2.**

### Interview med redaktøren for Borgens Bogklub, Elsebeth Gynther september 2004.

#### Samtalen:

Hvor lang tid har bogklubben eksisteret?

*Den har eksisteret i syv år. Den startede med Jarl Borgens første impuls... der har været bogklubber med et afgrænset emneområde i andre lande, og Borgens Forlag har jo altid haft en ret stærk tradition for bøger inden for det spirituelle og det åndelige. Og derfor var det naturligt, at vi kastede os over det emne, og Jarl Borgen spurgte om jeg havde lyst til det... at tegne rammerne for hvordan en bogklub skulle fungere, og det gjorde jeg så.*

Så du har været med til at starte det?

*Jeg har været med til at starte det... og været meget tæt på at designe programmet. Vi har været en gruppe, hvor jeg hele tiden er kommet med oplæg til hvordan jeg forestillede mig den skulle fungere. De har så efterhånden godkendt mine forslag, og det brugte vi et lille år på, at arbejde os frem til et koncept som vi syntes holdt... og det omfatter jo mange ting, lige fra noget vældigt praktisk, til hvilken politik vi vil have overfor vores medlemmer... hvordan skal et blad se ud? hvor ofte skal det komme? og en vældig masse administrative ting... og hvordan kunne et års program se ud? Hvordan skulle det her program være bygget op? hvad er det for nogle kvaliteter? hvad er det for nogle kriterier vi går efter? og hvordan definerer vi vores målgruppe? hvordan vil vi henvende os - og til hvem? ... så hele det der med at bygge et system op, det arbejdede jeg så med.*

Har det forandret sig i forhold til (det startede)?

*Nej det holder faktisk nogenlunde endnu. Vi prøver jo hele tiden på at udvikle os, men fundamentet er det samme.*

Var du med til at foreslå, at det skulle ske med Borgens Bogklub (igangsættelsen)?  
*Nu er jeg ikke sådan en person, der kommer til min arbejdsgiver og siger, ved du hvad nu skal du give mig en pose penge, fordi jeg vil gerne sætte det her i sving... Det var Jarl der kom og spurgte om jeg havde lyst til... om der var en ide i det her... om vi skulle kigge nærmere på det? Og så kastede jeg mig over det.*

Det var fordi han kunne fornemme, at der pludselig var opstået et større marked for det?

*Han havde lyst til, at vi prøvede kræfter med en "niche bogklub", som man kalder det, fordi vi havde mange titler... jeg har jo siddet i mange år her på forlaget, som redaktør for hele det område... i de år hvor det er vokset kan man sige. Så man kan sige at det var en naturlig udvikling at knytte en bogklub til forlaget.*

(5. min.)...(kort afbrydelse: Jeg checker kamera; at alt fungerede som det skal)..

Du begyndte lidt, at snakke om strukturen, at der var nogle ting i havde inde i de overvejelser...er det noget du kan fortælle noget mere om?

*Ja men det er, hvad skal bogklubben stå for? Hvad er det vi gerne vil? Hvad vil vi med de bøger vi får ud?... Vi vil gerne bibringe folk nogle muligheder, give dem nogle værktøjer, så de kan arbejde med sig selv. Og det skal være bøger der er konstruktive. Og vi forestiller os vores medlemskare som dækkende, være interesseret i alle grene af det her område. Og at der både er mennesker, som lige er begyndt at få øje på, at der er en verden i det her, og nogen der har arbejdet og levet med de her dimensioner i mange, mange år. Og vi forestiller os også, at der både er mænd og kvinder, og i alle aldre og alle sociale lag. Og uden at vi har nogen gyldig statistik på det, så er det også vores opfattelse at det er sådan. Og når vi så sætter vores program sammen, så skal det være noget for medlemmerne... vi skal have noget for dem, og vi skal have noget for dem. Vi skal ikke kun have en gang med bøger der er for feminine, og heller ikke noget der er ude i galaksen, og heller ikke noget der er alt for kropsligt. Det er meget vigtigt for os hver gang, at blande vores program, og respektere alle niveauer og alle områder, og forsøge at finde de bedste bøger. Så det er lige meget hvad og på hvilket niveau vi henvender os, så er det kvalitet, og det kan man godt regne med.*

Men det er svært ikke... hvad er det for nogle kriterier man bruger?

*Altså vi har jo kun vores egne kriterier, vores egen dømmekraft, og selvfølgelig får vi også nogle impulser udefra i form af forespørgsler fra vores medlemmer, der gerne vil have noget om det eller det emne. Jeg synes det er lykkedes os, og det er også de reaktioner vi får fra vores medlemmer, at vi holder et virkeligt sobert kvalitetsniveau.*

Så hvad gør i så... holder i nogle møder en gang om måneden, hvor i alle sammen kommer med indspark til hvordan man kunne gøre... eller har i en bestyrelse.. eller? *Altså jeg sidder som den der har ansvaret for det daglige og for programmet og sådan, men tager pigerne, som vi kalder medarbejderne, tager absolut dem med på råd. Så jeg synes det er en fælles indsats, men eftersom det er mig der sidder på forlaget og er redaktør og finder bøgerne, hvad der kommer ind og hjem fra udlandet, og på anden vis, så er det selvfølgelig mig der har det største overblik over de muligheder der eksisterer. Men jeg er meget glad for når vi er fælles om... altså pigerne i Bogklubben... der er fire piger ansat som medlemservice. Og de er jo meget vigtige, altså deres smag og deres bedømmelse er jo meget vigtig, for det er jo dem der har kontakten til medlemmerne langt mere end jeg har. Jeg sidder jo ligesom forskanset heroppe.*

Så de er med til at vejle hvad der rør sig?

*I høj grad.*

Hvil det sige i er fem i alt?

*Altså jeg arbejder jo som redaktør på forlaget også, så jeg er sådan delt. Så er der fire, og det bliver måske til tre, fordi nogle af dem har lidt fleks tid, i vores medlemservice, og så har vi en grafiker tilknyttet som laver vores blad, og så er der en masse administrative ting som bogholderi og kontrakter og ting og sager, så der er men mennesker der er involveret i det her, men den faste stab i "Klubben" er de fire piger og så mig som tegner den udadtil som personer.*

Som foretager valgene... først og fremmest dig, men med de fire i ryggen?

*Ja, men altså jo flere øjne der ser og kan give deres besyv med jo bedre. Altså et af kriterierne for overhovedet at blive ansat i Bogklubben det er altså, at man brænder for det her område. Det er en forudsætning for at vi kan give en god service, og at man kan snakke med vores medlemmer. Man skal have en naturlig lyst til at læse de bøger vi udgiver, det er vigtigt.*

Man skal faktisk ikke kunne lade være? *Lige præcis!*

Hvordan kan man karakterisere forholdet til forlaget som sådan?

*Vi er en integreret del. Borgens Forlag kan man betegne som værende en koncern med flere underafdelinger hvoraf Bogklubben er en. Og vi har jo fælles lokaler, og vi har medlemservice her i huset, og en sekretær der laver kontrakter, så det er en integreret del af huset.*

Så der er andre afdelinger af Borgen Forlag her i huset?

*Der er flere forskellige redaktioner, og så er Bogklubben sådan en lidt anderledes størrelse, men det er en afdeling i huset.*

De fire medansatte du har i ”klubben”, fokuserer de også på andre områder, eller er de kun engageret i ”klubben”?

*Nej de arbejder kun i ”Bogklubben”. Der er et stort administrativt arbejde med at få en bogklub til at fungere. Man tror det er løgn, men der er et virkeligt mange administrative ting med at få en bogklub til at fungere.*

Jeg spurgte dig lidt i telefonen om medlemstal?

*Dem får du jo ikke. Som jeg sagde til dig i telefonen. Der er tradition i branchen for at man holder medlemstal tæt til kroppen og det vil jeg da selvfølgelig respekterer. Men jeg kan fortælle dig, at den vokser støt og roligt i et meget behageligt tempo. Fordi det er jo ikke al vækst der er positiv, hvis den lige pludselig eksploderede, så ville vi ikke kunne følge med, og det ville give en vældig dårlig service for vores medlemmer... det er rart for os, vi skal købe varer ind, vi skal bestille bøger... x antal bøger, vi skal hele tiden prøve at vurdere så tæt på, så vi ikke kommer til at ligge inde med nogle rest lagre, eller det der er værre får for lidt bøger, fordi så kan vores medlemmer ikke få det de gerne vil, og der skal udviklingen helst gå i et vist tempo, sådan så at vi hele tiden kan følge med og vide hvad der foregår, sådan er det, så vi vokser støt og roligt.*

Og det er med nogle procent om året eller?

*Ja det er det.*

Kan man så sige at det siden Bogklubben startede for fem år siden er vokset med 25%?

*Sikkert. Jeg har ikke statistikkerne sådan lige.*

Hvad er din fornemmelse?

*Det er vi da i hvert til fælde på fem år. Nu er vi jo syv år gamle. Fra starten og til nu er vi da vokset 100%, men det kan du jo ikke bruge til noget.*

Er der nogle statistikker eller bevægelser du vil udtale dig om? I sælger vel bøger til andre end til medlemmer?

*Bogklubben sælger kun til medlemmer. Hvis du lægger mærke til det er det særudgaver der kommer i bogklubben, i hvert tilfælde når det er klubbøger, der er jo en masse regler i denne branche, og nogle af dem er der slækket på i løbet af de senere år, men normalt er det sådan, at bøger fra en bogklub skal være en særudgave, eller også skal den ude på markedet have det man kalder en ca. pris, eller også skal det være et rest oplag.*

Det vil sige, at i tager ikke bare bøger fra forlaget og tager ind i jeres, eller omvendt?

*Omvendt kan man ikke gøre det. Vores "klubbog" er altid trykt med bogklubbens logo og det er de fleste af bøgerne. Så kan vi godt have nogle bøger, det kan være en titel som ikke har fået ordentligt fat, men vi ved at den har kvalitet, og vi ved at vores bogklubmedlemmer vil have glæde af den, men der er bare ikke rigtigt nogen der har opdaget den ude hos boghandelen. Hvis vi så kan, på grund af at skulle overholde alle de regler der er, så tager vi den og sælger til vores medlemmer i stedet for at gå ud og fælde syv træer og trykke et nyt. Fordi vi har jo den direkte kontakt til medlemmerne, hvorimod der er jo mange der er medlem af en bogklub, de går faktisk ikke i boghandelen.*

*De får rigeligt?*

*Ja... og, altså en af fordelene hvis man er medlem, man kan spare nogle penge, fordi bøgerne er billigere i en bogklub. Men det er også det at der bliver foretaget et kvalificeret udvalg og en anden præsentation du kan få. Det er meget sjældent at der står det samme inden i bladet som i præsentationen af bogen. Der gør jeg mig meget umage for at præsentere bogen med de kvaliteter hvor den udskiller sig fra andre bøger, og på det niveau bogen henvender sig. Altså det er jo et postordre firma. Du har jo ikke rigtig mulighed for at stå med bogen i hånden. Og derfor er det meget vigtigt at vi ikke oversælger varerne. Det er jeg meget omhyggelig med. Og jeg fremhæver selvfølgelig de kvaliteter den pågældende bog har, men vi er på ingen måde interesseret i at stoppe noget ned i halsen på nogen, og vi er ikke interesseret i at nogen køber noget for så bagefter at sige, nej altså. Det kan selvfølgelig ske, og sker det, så er vi også til at snakke med. Hvis nogen har fået et forkert indtryk af en bog, så er det fordi jeg ikke har formuleret mig godt nok, eller hvis jeg har fået en anden til at skrive en tekst.*

*Det er vel også en gensidigt, man kan vel ikke helt gardere sig imod hvordan folk læser sådanne tekster?*

*Nej, nej, men bladet bliver, inden det bliver trykt, blandt andet af de fire piger, de læser alle tekster igennem. Og hvis de har... Kommer med kommentarer?... ja, de skal få lyst til at læse bogen. Vi sælger jo ikke noget vi ikke selv har lyst til at beskæftige os med.*

*Den der udvælgelse af "klubbogen" – hvorfor er det lige den bog i vælger – har i allerede lagt frem, at om to måneder er det den og så fremdeles?*

*Om to måneder ved vi godt hvad det er for en. Vi ved godt hvad det er til næste blad, så langt skal vi være forude. Og jeg har også allerede til næste år, der ved jeg nogle, men ikke helt hvilken rækkefølge de skal komme i. Opstår der en eller anden situation, hvor der kommer noget bedre, så er vi ikke fastlåst på vores planlægning,*

*men vi har en sikkerhedsplanlægning der som regel går et par gange forud. Men kriterierne for klubbogen det er, at den i princippet skal henvende sig til alle, der skal ikke være nogen særlige betingelser som gør...*

(17. min.) Der skal ikke være nogen særlig fokuseret interesse for lige netop det emne... den skal kunne tale lidt bredere?

*Nej, altså det kan jo ikke være en bog om parforhold, hvad så med alle de medlemmer vi har der er enlige. Det kan ikke være en bog om... det kan godt være en om almen sundhed, men det er ikke en om vægtproblemer for vi har altså mange medlemmer der ikke har vægtproblemer. Det kan godt være en om yoga på et eller andet plan, hvis det er en man kan bruge i en lidt større sammenhæng. Den skal have et lidt mere rundt sigte om man så må sige, det er vigtigt. Og så alligevel må den jo godt være anderledes. Vi havde på et tidspunkt, sidste år af Michael Newton som hedder "sjæle venner" og jeg var lidt skeptisk, fordi jeg måske syntes, at den var for speciel, men pigerne mente det absolut ikke, og så lyttede jeg til dem og sagde ok så gør vi det, og det viste sig at være en strålende ide, fordi den blev bare revet væk.*

Det er sjovt du nævner det, fordi jeg tror jeg har fået næsten alle, men lige netop den valgte jeg altså også fra.

*Ja men der har været meget stor interesse. Så nogen gange må vi prøve nogle grænser af, for det kan også være indenfor nogle rammer, så der bliver for mange gentagelser.*

Er den udsolgt nu så?

*Nej det er den ikke. Jeg tror faktisk også... vi trykker jo også bøger hvis der er stor efterspørgsel.*

Så den kan jeg få med nu hvor du er kommet med et eksempel?

*Det kan du godt.*

Hvad er det for nogle bøger der sælger mest - er det specifikke emner eller bredere?

*Der er for eksempel ret stor interesse for bøger der omhandler noget udenfor os selv eller før eller efter vores liv – er der tegn på liv, ikke naturvidenskabeligt, men rent spirituelt, er der simpelthen nogle bevidstheder omkring os som vi kan kommunikere med? Og absolut, altså Marion Dampier Jeans bog om medier og samtaler med afdøde ("Mit liv med ånderne") har haft stor interesse, og vi har også lige nu stor interesse for en der blev præsenteret i det blad der lige er kommet ud nu, og det er (Barbara) Marciniaks "Lysets sendebud" som handler om en bevidsthed eller en intelligens fra Pleiaderne. Så de der emner er der ret meget interesse i. Og*

*så er sådanne bøger som "Nuets kraft" af Eckhart Tolle, den er jo både på forlagsside og bogklubside meget eftersøgt, og Lynn Grabhorn "Undskyld dit liv venter på dig" det er også bøger som har nogle meget konkret værktøjer som folk kan bruge, som alle kan bruge i deres hverdag, hvis de gider.*

Så der er nogle temaer som er oppe?

*Ja, lige nu sælger vi for eksempel en Feng Shui bog vældig godt.*

Det er noget med at indrette sit hjem?

*Ja, det er noget med at indrette det, så man får mest mulig energi ind i hjemmet.*

Er der nogle forfattere som... nu nævnte du Tolle?

*Ja, han er jo et hit.*

Hvordan er han et hit... ud over at han bliver købt meget.. hvad tror du det er som de ser hos fx Tolle?

*Det er den autenticitet, som han udtrykker sig med, når han taler om nærvær og nuet, så er han der. Han fortæller os ikke om noget som han betragter. Han fortæller os om noget som er hans virkelighed, som ikke er en teori for ham.*

Han fortæller om sine oplevelser omkring det, eller?

*Han fortæller om nuet som det eneste vi har, på en måde så mange, mange mennesker er i stand til at bruge det, ikke at befinde sig i nuet på samme niveau som han gør, hvilket nok ikke er så mange beskåret, men at få mere indhold i nuet og være mere bevidst om at fortiden og fremtiden er nogle abstrakte størrelser, og det er her og nu det handler om. Der er han betydet meget for mange mennesker, også mange som, hvor det er den første bog de læser indenfor området.*

Og det gør sig gældende både i hans bøger og i hans foredrag?

*Han har været her nogle gange og det er en helt fantastisk oplevelse, altså jeg var med på et tre dages retreat oppe i Tisvilde, og det var en meget stor oplevelse og en stor inspiration at høre ham.*

Var det noget i var med til at arrangere?

*Altså vi arbejder jo tæt sammen med Quantum Seminars, så Svend og jeg vi kører ofte et parløb på den måde at får jeg øje på en forfatter, som jeg synes har de kvaliteter der skal til for at vedkommende er god at få her til og sådan, så siger jeg det til ham, og har han en person som han ved at ville have hertil, og som har skrevet en bog, så vi støtter hinanden meget på den måde.*

Men han oplyser mest om foredrag?

*Han arrangerer foredragene, og vi udgiver bøgerne.*

Men det er ikke så tit i har oplysninger om foredragene med i jeres medlemsblad vel?

*Jo det har vi altid.*

Nå det har i altid?

*Altså når det er en af vores forfattere der holder noget, så forsøger vi altid at oplyse om det, og forsøger så vidt muligt at vores medlemmer får en lille prisreduktion. Og så arrangerer vi også nogle mindre ting selv. Det er et stykke tid siden, men det er noget vi gerne vil gøre noget mere. Det er et spørgsmål om kapacitet.*

Men stadigvæk i samarbejde med Svend Trier?

*Altså både og. Men det er et spørgsmål om kvindetimer, som det hedder her.*

(25. min.) Du har været lidt inde på det, men hvordan/eller har din virkelighedsopfattelse indflydelse på udvælgelse af fx klubbogen?

*Det har den jo i høj grad, for det er jo min vurdering. For at en bog kommer igennem her skal jeg have øje for dens kvaliteter, at der så også er en masse andre kriterier der skal være i orden.*

Ja det er vel også et spørgsmål om hvor meget man kan rumme – der er jo mange emner, det er et spørgsmål jeg kommer ind på om lidt, men det er vel ikke nødvendigt at du skal tro på dem alle sammen?

*Nej, nej det er jo ikke mit personlige bibliotek det her. Men jeg skal bruge min dømmekraft og jeg skal se at bogen har nogle kvaliteter - så kan jeg være fuldstændig betaget af en bog, og sige at den alligevel ikke skal udkomme, og så kan der være en, hvor jeg siger, den siger ikke mig så meget, men jeg kan se den har nogle kvaliteter for en stor gruppe mennesker. Jeg ved jo også, at jeg læser mere ned de fleste, så det er klart at når man læser så meget som jeg gør, så kan det være sværere at støde på noget der er nyt, som hvis man ikke læser så meget. Det ligger jo i sagens natur.*

Især hvis det er mange af de samme ting eller emner...

*Nå men altså, det kan jo ikke undgås, at der indenfor sådan et område, når man taler om selvudvikling og taler om at udvikle en bevidsthed eller udvikle en spirituel fornemmelse, at der vil være mange ting der gentager sig eller overlapper hinanden eller ligner lidt hinanden. Men eftersom vores kultur er ret firkantet vad spiritualitet og bevidsthed angår, så er det jo også mange, mange års fastlåst tankegang der skal ændres og løses, og derfor så må man nødvendigvis beskæftige sig med det vældig meget. Det er jo ikke gjort (knips) sådanne her. Fordi man falder jo tilbage, tilbage, tilbage igen i en relativt negativ tankegang som er en del af vores kultur.*

Eller måske en del af menneskelig tilstedeværelse, eller?

*Nej det tror jeg ikke, for der er nok andre kulturer, hvor man har et ganske anderledes livssyn.*

Men det vil jeg vende tilbage til Elsebeth. Jeg vil lige spørge dig: I sælger jo også andet end bøger?

*Ja det sker jo. Det er en del af grundkonceptet, at jeg synes, at hver gang skal der være en ting med, som ikke er en bog. Det kan være en cd, eller det kan være nogle af alle de her ting, små buddhaer og praktiske redskaber. Det er sjovt.*

Der er jo også nogle udvælgelseskriterier, hvorfor lige de ting?

*Ja altså jeg havde i lang tid gået og kigget efter en Buddha der var egnet og så fandt jeg denne her, som jeg syntes godt om, og den var de andre også begejstret for. Det kræver det også, at de andre skal også synes det. Men vi behøver ikke alle sammen at være helt enige.*

Hvad er den lavet af?

*Den er lavet af et harpiksstof. Og den har vi også haft stor efterspørgsel på.*

Men den har i flere af?

*Ja vi har lige fået en ny sending, der var så mange der gerne ville have den.*

Og de er så flotte!

*Ja! Det er de.*

I har også sådanne noget som røgelse fx, hvordan har i valgt lige netop de der røgelse der?

*Vi har jo orienteret os om hvad der var på markedet, og...*

Og så har i duftet til dem inden i købte dem?

*Ja det har vi. Der har virkelig været røgelsesdufte her i huset.*

Så i har meget intenst snakket om skal det nu være den her?

*Ja, og tre som vi synes supplerede hinanden. Altså det skal jo sælges for en rimelig pris, så det er attraktivt, og så skal det jo også være indbydende på en eller anden måde. Så vi prøver hele tiden at have øjnene åbne for nogle ting som er... og så kommer der også nogen og tilbyder os nogen ting nogen gange, og nogle gange så rammer de lige plet.*

(30. min.) De der røgelse, er det nogen du kunne finde på at bruge hjemme hos dig selv?

*Ja dem bruger jeg. Men Jeg har også nogle andre.*

Så vil jeg sådan set gerne gå over til at spørge lidt mere personligt.

Vil du fortælle mig hvor gammel du er?

*Ja, jeg er 57.*

Er du gift?

*Ja, og vi har fem børn tilsammen.*

Tilsammen?

*Ja, tilsammen. De er voksne.*

Og uddannelse?

*Ja, det er jo en blandet landhandel. Jeg er uddannet på et reklamebureau, jeg er fritidspædagog, jeg er yogalærer, og så er jeg forfatter, fagbogsforfatter, og faktisk også skønlitterær forfatter, jeg er lige debuteret på Gyldendal. Og så har jeg arbejdet heri mange år. Bortset fra denne ene bog som lige er udkommet på Gyldendal, så er alle de andre bøger udkommet her på forlaget. Fagbøgerne er sy-bøger, jeg har været designer og kostumier også, så jeg har en meget broget baggrund.*

Fagbøgerne, er det alle sammen sy-bøger?

*Ja jeg har også skrevet en der hedder "parløb", det er sådan en spille-bog, hvis du kender det der hedder "sværd og trolddom"; "Dungeon and Dragons", hvor man spiller sig igennem sådan et par forløb. Og så en bog om at have gæster. Men det er mine sy-bøger, der ligesom er det jeg har fokuseret mest på.*

Men de andre ting du har beskæftiget dig med er vel alle sammen noget du kan bruge i dit nuværende arbejde?

*Jo, jo men sådan er det jo ofte, hvis man har spredt sig meget så på et tidspunkt, så bliver trådene samlet, fordi det er nogle meget forskelligartede erfaringer jeg har fået.*

Så har du sådan set været inde på hvad du arbejdede med inden du startede bogklubben!?

*Ja, men jeg har været redaktør her på forlaget i 18. år. Hvor jeg har siddet med fortrinsvis det store område krop, sind og ånd. Og så også en række andre bøger, men nu har jeg koncentreret mig om det. Jeg har også siddet med designer bolig indretning og andre ting.*

Men du sad altså med det område på Borgens Forlag inden i startede det her?

*Ja, ja, det var som en udvidelse af mine arbejdsopgaver.*

Du var faktisk redaktør på det område?

*Ja det var jeg i forvejen. Og det er jo også det der er det praktiske i det, at jeg allerede fra jeg ser bogen som manuskript, som ide på det udenlandske marked kan sige, at den også passer ind i bogklubben.*

Det er jo også noget du kommer ind på hele tiden, men hvordan forholder du dig til dit arbejde – du siger man skal have lyst til det, man skal faktisk næsten ikke kunne lade være – altså hvor meget arbejder du; hvor meget skelner du mellem at du har fri og at du arbejder?

*Det er jeg begyndt at gøre noget mere i og med at jeg har arbejdet virkeligt meget. Men jeg læser jo tit der hjemme. Og hvis jeg ikke havde det her arbejde ville jeg læse alligevel. Det er jo afgørende, at der er et personligt engagement, man ville jo ikke kunne vælge bøger, hvis man ikke er i stand til at lade sig begejstre af noget. Det kan med enkelte titler, fordi man ved der er behov for noget mere kedeligt, men hvis det er bøger der ligesom skal kunne fange en læser, så skal det være bøger der kan begejstre og der er den første der skal begejstres det er redaktøren. Men når du spørger hvor lang tid jeg arbejder, så arbejder jeg her hver dag fra 8.30 til 16.30 og så har jeg tit arbejde med hjem.*

Så går du hjem og læser en god bog om spiritualitet?

*Det gør jeg ofte, men altså, jeg husker også at tage mig af mine venner og min familie.*

Der er måske også nogle lag af behov og mening; hvor du synes det er vigtigt, at det her kommer frem; at det er andet end salg, at du skal have en bogklub til at fungere?

*Ja, men jeg har jo nogen i redaktionen til at hjælpe mig. Jeg sidder ikke og tekstredigerer. Jeg fordeler jo arbejdet ud til nogen. Der har været nogle år, hvor jeg virkeligt har knoklet, hvor det også har været nødvendigt med bogklubben fordi den var ny.*

Så det flyder ikke ud hvornår det er arbejde og hvornår det er ren interesse eller hobby+

*Altså, du kan ligesom tale om det på to planer, fordi fysisk sørger jeg for at gå hjem kl. 16.30. også fordi min mand også arbejder her i huset, og det sætter vi pris på at vi ikke hænger for meget ud. Men tankemæssigt så beskæftiger jeg mig da meget med mit arbejde. Og de emner jeg beskæftiger mig med betyder også meget for mig personligt, så det kan jeg egentligt ikke adskille.*

De påvirker dig altså også?

*Det er en del af mig. Jeg kan ikke skille det ad.*

(38. min.) Hvordan ser du på religion og spiritualitet, skelner du mellem dem?

*Det kommer jo an på hvad du lægger i begreberne. Hvis du definerer religion som en trosretning, ja så skelner jeg mellem religion og spiritualitet. Fordi spiritualitet er for mig det hele. Det er en følelse, en fornemmelse, en viden om, at universet*

*hænger sammen som en stor helhed og et sanseapparat som måske har glimt af, eller forsøger at række ud over det her fysiske hylster vi render rundt i, det er for mig spiritualitet, at vi opfatter os selv som værende en del af en større helhed. Hvor en religion er jo en doktrin. Men når du spørger om jeg er et religiøst menneske, så vil jeg sige ja, men jeg har ikke nogen fast trosretning. Jeg har selvfølgelig nogle ting som siger mig mere, men det er til stadighed et område som er spændende at udforske. Jeg ved så lidt; jeg læser så meget og jeg ved så lidt. Jeg oplever nogle ting, men jeg ved ikke hvor meget og hvor lidt jeg ved, fordi jeg ved ikke hvor meget der er at vide. Og det er det der gør det dybt fascinerende for mig, det er det her totale uendelige hav af viden og information, og af oplevelser. Jeg tror alt er muligt, men jeg ved ikke hvad der er hvad. Og jeg tror i virkeligheden slet ikke at den menneskelige hjerne er indrettet til at fatte den mangfoldighed og det utrolige mirakel universet er. Jeg tror kun der er ganske få, og det er så dem der er oplyste, som er i stand til at fatte verdensaltet. Så når jeg ikke har nogen trosretning, så er det fordi, at jeg synes at det begrænser. Jeg synes det fastlægger nogle normer for hvad religion, hvad det guddommelige princip er, og det byder mig imod, ja det begrænser det for mig.*

Det vil sige, at du ikke nødvendigvis lægger dig fast på, at religion er én trosretning, men at det godt kan være noget andet eller noget mere?

*Men det ved vi jo. Altså det kan jo være vældig, vældig mange... den religiøse følelse kan jo udtrykkes gennem et hav af religioner; både de store verdensreligioner og alle de mindre trossamfund, som blomstrer rundt omkring. Og jeg kan... altså når jeg er ude at rejse, så går jeg i hvilken som helst kirke. Jeg holder meget af at gå i kirke, og jeg er egentligt fuldkommen ligeglad med hvad det er for en kirke... der er muligvis nogen, altså det skal jeg ikke kunne sige, men altså i princippet, så kan jeg få noget ud af at være i hvilken som helst helligt rum fordi der er en åndelighed til stede. Om den så er rettet mod et bestemt mønster, et bestemt system, det betyder ikke så meget for mig, jeg har min egen forbindelse.*

Det er hvad du gør det til?

*Altså, jeg føler lidt, at jeg er spirituel løsgænger. Jeg vil godt selv have den der fornemmelse af den direkte forbindelse. Jeg har ikke brug for at nogen andre skal definere den, eller at der skal være en autoritet, et autoritært mellemlid i form af præster eller andre gejstlige. Men hvis jeg skulle... altså jeg er uddannet yogalærer, så det der ligger mit hjerte nærmest, hvis jeg skal vælge at bruge en religion, det vil være de østlige religioner, det vil være buddhismen og hinduismen, og jeg har også en tidligere... eller er jo i og for sig... min (bruger en) guru, uden at jeg er gået ind i*

*at blive traditionel discipel. Men jeg har fået mantra, og det bruger jeg også, det har jeg altid hos mig.*

(42.30. min) Er det en du vil nævne ved navn?

*Ja det er "Swami Naiamananda".*

Hvor lang tid har du ligesom?

*Da jeg blev uddannet til yogalærer, der var det i hans regi, og så er jeg stadigvæk venner med de folk der lever på ashramen og tager nogle gange over og besøger dem.*

Er det i?

*Danmark.*

Og hvor lang tid er det siden at du?

*Ja, men jeg blev jo yogalærer i 75 eller 76 eller sådan noget, og så underviste jeg nogle år, men så syntes jeg at det blev for stillestående. Fordi det var jo det samme igen og igen, og det er jo nogle fuldkommen geniale øvelser, man kan jo lige så godt lade være med at være kreativ, fordi man kan jo ikke gøre det bedre, men som formidler, der blev det mig lidt for ensformigt, så var der nogle andre ting jeg havde lyst til, men det har jeg jo haft med mig altid og hele tiden.*

Men der mange der går ud for at lære yoga, og så får de at vide at der er ashtanga, lyanga eller hata yoga eller?

*Ja, jeg er hata yogalærer. Det var jo også det man brugte, når man brugte den fysiske yoga, der var jo ikke sådan rigtigt andet inde dengang. Altså jeg har ikke undervist i meditation og sådan noget, for der skulle man være discipel og mere trænet.*

Blev du undervist af din guru?

*Jeg har fået en uddannelse som yogalærer af nogle andre yogalærere, og så er jeg så kommet på ashramen, hvor han dengang levede og opholdt sig et halvt år ad gangen. Og der var jeg ovre og besøge en del gange, og boede der ovre en del gange på sådanne nogle sommer-camps.*

Hvornår var det?

*Det har været i 73-74-75, der omkring.*

(45. min.) Vil du så betegne dig selv som religiøs?

*Det vil jeg da gerne, så vidt det defineres som en bevidsthed om noget der er større.*

*I mange traditionelle religioner; i kristendommen – er der jo sådan en dualitet, hvor, her er Gud, og her er jeg lille menneske, og den har jeg svært ved... ikke at jeg ikke kan føle mig som et lille bitte menneske afsondret fra alt andet, men det er jo*

*kun en følelse som er menneskelig. Jeg tror, uden at det skal lyde overophedet, at det guddommelige er i alt. I princippet er alt, hvad der er i det her univers, skabt af det guddommelige princip. Så det er jo så et spørgsmål om, hvordan man definerer det at være religiøs.*

Så man kan godt sige at det er din tro – det er det du tror på?

*Ja, det kan man godt sige.*

Og på den måde kan man godt sige at du er religiøs?... kan man så sige at spiritualitet og religion i en eller anden forstand er en del af hinanden?

*Det bør det jo være.*

Ja, når man udlægger religion som du gør det der...

*Altså nu kunne man godt forstille sig, at religion for nogle mennesker, som tilkender sig et trossamfund, at det var en handlemåde, at det var en levemåde, men at der ikke var meget egentlig spiritualitet i det, at det var noget der foregik udefra og at der måske ikke var så meget hjerte med i det, det kunne man da godt forestille sig. For mig hænger spiritualitet sammen med nogle bestemte træk eller følelser. Det handler om taknemmelighed og ydmyghed og at ville hinanden det bedste. Og tillid til at vi er her... ja jeg ved ikke om der er en grund til det, men jeg kan godt lide at tro det, fordi det giver noget mere mening – men accept af at ens liv, og tillid til at det er som det skal være, og så gøre sit bedste.*

(48. min.) Jeg har hørt en udtalelse som: ”jeg er spirituel, men ikke religiøs”?

*Ja, men det er jo et spørgsmål om hvad man lægger i begreberne ik’, fordi det er vel et udsagn om, at vedkommende ikke tilkender sig et trossamfund, men har en følelse af et guddommeligt princip.*

Tror du det kan hænge sammen med en skræmthed overfor religion, idet man har en forestilling om kristendommens ”den gamle mand oppe i himlen”?

*Jeg tror vi som folkefærd her hjemme er yderst blufærdige. Det er ikke så mange år siden hvor jeg gik sådan meget stille... skabsreligiøs kan man vel kalde det. Fordi det også er forbundet, for mange mennesker, med stor naivitet, med mindre man er meget belæst i skriftstederne, så er man lidt for godtroende. Og hvis man tror man oplever nogle andre dimensioner eller nogle... der er sådan lidt akademisk hovedrysten så... Men jeg tror flere og flere mennesker tør vedkende sig en religiøs følelse.*

Men så hver gang, er nødsaget til, i en eller anden forstand, at definere hvad det er for en følelse, i forhold til et eller andet – eller bare lader det være åbent, eller?

*Det ved jeg ikke. Det kan man vel ikke sige noget generelt om. Det er jo også et spørgsmål om hvad mennesketype man er. Mange har brug for, at gå i en eller*

*anden retning hvor der er en tryghed, i form af nogle rammer og nogle forklaringsmodeller, og dem ser vi jo alle steder, nogle forklaringer på, hvordan det hænger sammen, og nogle bliver så i en af de modeller, fordi der befinder de sig godt, og de giver en ro og en tryghed at have det som verdensbillede. Og så er der så nogle flakkere, som gerne vil holde fast i snoren selv, og så kigge sig lidt omkring.*

Jeg kom til at tænke på – når du nu siger, at du er gift, er du så kristent gift – er du viet i en kirke?

*Ja det er jeg faktisk.*

(51. min.) Er det fordi du forholder dig til den kristne kirke mere spirituelt, eller fordi du synes at du er kristen?

*Jeg er ikke kristen, og jeg blev udmeldt af folkekirken så tidligt jeg kunne. Det var noget af det første virkeligt selvstændige jeg gjorde, det var at melde mig ud af folkekirken.*

Og alligevel har du så giftet dig i en kirke?

*Ja, fordi det ville min mand gerne. Og jeg er kommet mig over mit oprør mod kirken vil jeg sige, i og med jeg også går i kirker.*

Og dine børn, er de døbt?

*Nej, det er de ikke.*

Er din mand kristen?

*Ja, det er han, og han går i kirke af og til. Og jeg kan godt finde på at gå med. Når jeg ikke tilkender mig nogen religion, så er det ikke fordi jeg ikke bryder mig om de religiøse ritualer som sådan. Jeg synes det kan være meget beroligende og rensende. Uanset hvad det er for en?*

*Ja, altså det jeg kender til. Jeg er ikke så vidt berejst, så jeg kender til så meget. Jeg går heller ikke rundt og opsøger andre fremmede religioners kirker. Men det har aldrig budt mig imod. Jeg har altid søgt, når jeg var ude at rejse og kommer forbi en kirke, så går jeg lige derind og sidder lidt. Jeg kan godt lide den ro der er.*

(53. min.) Jeg vil gerne gå lidt videre – i mange af de bøger der er i bogklubben ser jeg en relation til helbredet!?

*Det er der jo også. Det er jo området krop, sind og ånd, så der er jo også mange der handler om sundhed.*

Så hvordan tror du, at krop, sind og ånd hænger sammen – hvad er kroppen fx?

*En samling celler og noget væske. Men vi ved jo hvordan vores humør og vores tanker påvirker vores krop, og man ser også tendenser i retning af, at levevis påvirker vores sundhed. Men det er jo ikke sådan, at alle mennesker der lever rent,*

*at de bliver oldgamle og ikke bliver ramt af noget, så noget er vel vores levevis, hvor vi selv kan styre det, og noget andet er noget andet som vi ikke selv har nogen kontrol over. Der er jo også mennesker der lever så rent og så sundt og så rigtigt og så godt, og så lige pludselig så bliver de altså ramt af en eller anden galoperende kræft form, uden at der er nogen som helst forklaring, der er ikke noget der hænger sammen, og sådan kan ens små mønstre og overbevisninger jo ustandseligt blive flået fra hinanden, men de fleste mennesker har det jo bedre hvis de tager sig ordentligt af sig selv.*

Og det kan man altså gøre, udover det kropslige også i sindet selvfølgelig...

*Det er der ingen tvivl om.*

Og hvordan med ånden - er den der kun hvis man er troende, eller er den der alligevel?

*Ja det er den da. Det må den jo være. Det er jo noget der er...altså ligesom luften er til at indånde for alle, så er spiritualiteten jo i det hele tiden. Det er bare et spørgsmål om at åbne øjnene for den.*

Så du sammenligner ånden med spiritualiteten, det er det åndelige?

*Det åndelige og det spirituelle er fuldkomment synonymt. I vores sprogbrug i hvert tilfælde. Det vil du finde hvor end du slår op. Det åndelige er sådan lidt mere kirkeligt gammeldags og det spirituelle er lidt mere New Age udtryk.*

(55. min.) Så der er en eller anden sammenhæng mellem tro og helbred?

*Det kan der være. det ser man jo eksempler på.*

Giver det sig udtryk i bogklubbens bøger at der er?

*Der er beretninger om mennesker der bliver helbredt via, at de begynder at tro stærkt, at der sker nogle mirakuløse ting. De kan ikke rigtigt dokumenteres eller forklares, men det sker jo lige så ofte at mennesker bruger troen til at acceptere at de skal dø. Der er jo ikke nogen opskrifter. Det er jo også det der gør livet så spændende og mangfoldigt, som det er.*

Så er det en del af helbredet, at man dør?

*Ja, det er jo i hvert tilfælde noget af det der er ret sikkert for os alle sammen. Vi skal af sted på et eller andet tidspunkt.*

At der sker en overgang til et eller andet?

*What ever. Men det er jo ikke sådan at hvis du bliver syg, og du så begynder at tro, så bliver du rask. Sådan er det jo ikke skruet sammen.*

Så enkelt er det ikke?

*Nej det må man vel sige, det er det ikke. Men man kan jo vel altså, et eller andet sted, også have det godt, selvom man er syg.*

Er det noget man kan lære?

*Ja, det tror jeg godt man kan. Jeg tror man kan gøre meget selv med sin tankegang og sine holdninger og sin... og det kan man også, fordi ellers ville der ikke til stadighed være efterspørgsel efter de bøger. Hvis de ikke kunne bruges til noget, så ville folk jo ikke blive ved med at købe dem. Og når jeg kan bruge dem til noget i mit liv, så ved jeg også at der er andre der kan bruge dem til noget i deres liv. Og mit liv er ikke blevet dårligere efter at jeg har kastet mig ind i alle de her bøger.*

Det er mit heller ikke!

( 58.30. min.) Kan du skelne mellem forskellige typer af spiritualitet?

*spørgsmålet er om der er forskellige typer af spiritualitet. der er forskellige udtryk.*

Men det er i bund og grund det samme?

*Det går jeg ud fra ja. Det er jo det der er.*

Er det en speciel type mennesker der henvender sig til jer og bliver medlemmer?

*Nej, det er spredt.*

De er spirituelle?

*Nej, der er såmænd også nogle der er ret jordnære. Vi har mange terapeuter for eksempel.*

Som bruger det i deres virksomhed?

*Ja, vi har jo mange terapeutiske og psykologisk orienterede bøger. Fællesnævneren er ve, at det er mennesker der gerne vil arbejde med sig selv.*

Fællesnævneren for typen af medlemmer?

*Ja, men altså det er spredt socialt og aldersmæssigt og hvad de i øvrigt beskæftiger sig med, det er ret spredt. Men altså selvfølgelig, jeg tror ikke vi har... nu kommer man jo ind på nogle frygtelige fordomme, fordi jeg tror ikke vi har sådanne og sådanne nogen, det jo bare min forskning. Jeg ved det faktisk ikke, fordi jeg ser mange forskellige mennesker. Men være lidt interesseret i sundhed og gerne selv ville være med til at gøre en forskel i sit eget liv, det må ligesom være nogle af...*

Er det også en type for spiritualitet, om man så må sige, kan man sige at det er noget spirituelt?

*Nej, det kan vel ikke sige det er, men det følger jo ofte. I det øjeblik man begynder fx at mærke sin krop noget mere, interessere sig for sin fysiske sundhed, så følger det andet jo ofte med.*

Så det hænger tit sammen?

*Ja, for i det øjeblik... altså da jeg underviste i yoga, så fik jeg ofte elever som fx havde for højt blodtryk, og som af lægen var blevet rådet til at gå til yoga fordi det var dejligt beroligende, og det var afspænding og sådanne noget. Og det var*

*mennesker som slet, slet ikke var interesseret i andet end at få et ordentligt blodtryk. Og i og med de kommer i den her afspændte situation, så vender de blikket indad, og så opstår der ganske langsomt en interesse for noget mere, måske fordi de tillader sig selv at lytte til sig selv. Og finde lidt mere ind til sig selv. Og så møder man jo som oftest også noget andet derinde og det er måske det der er den spirituelle kerne. Så mennesket er jo en hel organisme så man kan ikke udtage en del af det, som ikke påvirker noget af det andet, det kan næppe lade sig gøre.*

*Så man kan godt sige, at det er en slags spiritualitet, at de lytter til sig selv?*

*Ja, det synes jeg.*