

Meningsskapande i samtiden

*- en fokusgruppuundersökning om vad det innebär
att tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat senmodernt
samhälle som Sverige*

Katarina Johansson

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

RHBM76 Examensarbete för masterexamen, 30 hp

Handledare: Magdalena Nordin

Examinator: Hege Markussen

Termin: VT 2018



Abstract

The aim of this thesis is to survey and map out what it means to believe in unexplainable phenomena, that is phenomena not scientifically explained, in a secular late modern society.

The study is explorative and used methods are five focus group interviews supplemented with a questionnaire, performed in southwest of Sweden. Used theories in the inductive analysis to explain belief in unexplainable phenomena at a macro level are the secularization theory, subjectivizing theories, theory of late modern society, socialization theories and the theory of invisible religion, and at a micro level theories of meaning making and theories of cognitive science of religion.

The deduction of the study is that belief in unexplainable phenomena is meaning making in several ways in a contemporary late modern society and a possible resource of sense of coherence (SOC), resilience and wellbeing, and that there is no disagreement between belief in unexplainable phenomena and science, but to institutional religion, interpretative prerogative and religious authorities of different kinds. Narratives of experiences of unexplainable phenomena are not only meaning making, but the main approach to explain and legitimize the belief in unexplainable phenomena. However most of the informants have some fear of being regarded as dopey or half-witted, hence it's common not openly talk about the belief, but to find and choose a secure constructive and sharing context off- or online.

In summary this study shows that new approaches and methods are needed to be able to better capture contemporary none institutional religion, religiosity and spirituality as a cultural phenomena, not at least to include belief in unexplainable phenomena in studies of contemporary religiosity.

Keywords

Unexplainable phenomena, meaning making, sense of coherence, none institutional religion, religiosity, spirituality, late modern society, cultural phenomena, experience, narrativ

Innehållsförteckning

Kapitel 1 Introduktion	5
1.1 Inledning	5
1.2 Syfte och frågeställning	6
1.3 Disposition	7
1.4 Begrepp	8
1.4.1 Religion och religiositet	8
1.4.2 Tro på oförklarliga fenomen	11
1.5 Belysning av bakgrund och samhällskontextens betydelse	13
1.6 Tidigare forskning	16
1.6.1 Brittisk studie om extraordinära relationer	17
1.6.2 Amerikansk studie om tro på spöken	18
1.6.3 Dansk studie om Twilight fan-kulturen	19
1.6.4 Studie om semisekulära svenskar	21
1.6.5 Svenska livsåskådningsstudier om tro på oförklarliga fenomen	22
Kapitel 2 Teorier	24
2.1 Sekulariseringsteorier och subjektiveringsteorier	24
2.2 Teori om ett senmodernt samhälle	27
2.3 Socialisationsteorier	28
2.4 Teori om “osynlig religion”	29
2.5 Teorier om meningsskapande	30
2.6 Kognitionsvetenskapliga teorier om tro	32
Kapitel 3 Metod	35
3.1 Val av metod	35
3.2 Fokusgruppintervju	36
3.3 Enkät	37
3.4 Urval och tillvägagångssätt vid insamling av material	38
3.5 Tillvägagångssätt vid fokusgruppintervjuerna	40
3.6 Om transkriberingen och analysen	43
3.7 Etiska överväganden	44

Kapitel 4 Analys	46
4.1 Innehållet i tron och hur denna legitimeras	46
4.1.1 Vad de tror på	46
4.1.2 Tro på oförklarliga fenomen i förhållande till kunskap	51
4.1.3 Tro på oförklarliga fenomen i förhållande till naturvetenskap	53
4.2 Förklaringar till tron	56
4.2.1 Tro som meningsskapande	56
4.2.2 Socialisation	58
4.2.3 Erfarenhet och förnimmelser av oförklarliga fenomen	59
4.3 Konsekvenser av tron	62
4.3.1 Praktik vid tro på oförklarliga fenomen	63
4.3.2 Rädsla och tabu samt gemenskap	64
4.3.3 KASAM, hälsa och välbefinnande	70
4.4 Sammanfattande kartläggning	73
Kapitel 5 Slutsats	78
5.1 Sammanfattning	78
5.2 Diskussion	80
5.3 Vidare forskning	82
Referenser	83
Övriga källor	90
Bilagor	91
Bilaga 1 Beskrivning av informanter och fokusgrupper	91
Bilaga 2 Enkät	99

Kapitel 1 Introduktion

1.1 Inledning

I den här masteruppsatsen vid CTR, Lunds Universitet, redovisar jag min undersökning av vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden, det vill säga fenomen som inte kan förklaras med gängse naturvetenskap.

Tro på oförklarliga fenomen som ett kulturellt fenomen har i Sverige inte tidigare belysts närmare trots att livsåskådningsundersökningar visat att mer än var tredje svensk (39 procent) tror på oförklarliga fenomen, majoriteten (84 procent) om man inkluderar de som angivit osäkerhet (Morhed 2000; se även Sjödin 1998). Detta kan bland annat bero på att forskare inom det religionssociologiska fältet oftast har utgått från institutionell religion och i Sverige främst undersökt protestantiskt kristendom samt på senare tid immigrantsamfund och olika så kallade nyreligiösa och nyandliga grupperingar (se Luckmann 1967; McGuire 2008a; Borell och Gerdner 2013; Frisk och Åkerbäck 2013; Sutcliffe och Gilhus 2014a; Willander 2014). Institutionell religion och därmed en smal exkluderande definition av religiositet har således kommit att dominera bland forskare. Det som behöver göras, menar jag, är därför att utgå från en bredare och mer nyanserad förståelse av människors religiositet i samtiden, något som också kommer att innebära en breddning av metoder för att kunna fånga upp detta.

Tro på oförklarliga fenomen som ett kulturellt fenomen behöver inkluderas och undersökas närmare för att öka kunskapen och förståelsen för vad det kan innebära att vara religiös i en samtida sekulariserad och naturvetenskapligt orienterad samhällskontext som Sverige. Människan är dessutom meningsskapande till sin natur och har ett grundläggande behov av att skapa mening i sitt liv (se Luckmann 1967; Antonovsky 1991; Frankl 1996; Gärdenfors 2006). Existentiella frågor och religiositet i alla dess uttryck har en starkt meningsskapande funktion för människor och förefaller dessutom vara en allt viktigare del av den senmoderna människans självförverkligande, reflexivitet och identitets- och meningsskapande, detta samtidigt som intresset för institutionell religion minskar i samhället (se Taylor 1989; Giddens 1999; Bruce 2011).

Mina utgångspunkter för studien är tvärvetenskapliga och fenomenologiska, konstruktivistiska, feministiska, funktionella, pragmatiska och salutogena. Perspektivet är fenomenologiskt i bemärkelsen att jag undersöker vad tro på oförklarliga fenomen innebär och betyder i informanternas livsvärld; konstruktivistiskt i bemärkelsen att mitt synsätt är grundat på att människan konstruerar och rekonstruerar sin världs- och livssyn och mening i

tillvaron, vilket dock inte är en isolerad företeelse utan sker i en social kontext; feministiskt i bemärkelsen att jag lyfter fram "ohörda röster" och ett fenomen som maktstrukturer och hierarkier har nonchalerat eller betraktat som vidskepelse; funktionellt i bemärkelsen vilken funktion tro på oförklarliga fenomen har i människors liv; pragmatiskt i bemärkelsen att jag har en praktisk nyttobetoning på vad tro på oförklarliga fenomen kan tillföra enskilda människor och samhället samt salutogent i bemärkelsen att jag vill lyfta fram det hälsofrämjande. Utan avsikt att vara reduktionistisk kan undersökningen i viss mån också betraktas som etnografisk i den bemärkelsen att jag undersöker "folklig" religiositet i det samtida samhället och antropologisk i bemärkelsen att jag som framgår av ovanstående betraktar meningsskapande som en del av människans natur.

Mitt vetenskapliga förhållningssätt bygger på metodologisk agnosticism och epoché av alla sanningsanspråk om religiösa utomvetenskapliga och utomvärldsliga element (se Schutz 1962/1982: 104; Stausberg och Engler 2011: 223-224, 231-232). Jag tar med andra ord inte ställning till några sanningsanspråk, reducerar eller försöker bevisa oförklarliga fenomen i sig utan undersöker vad tro på oförklarliga fenomen kan innebära för människor i en samtida svensk kontext. Från en konstruktivistisk utgångspunkt är det med andra ord ointressant om oförklarliga fenomen "verkligen" finns utan tro och erfarenhet av oförklarliga fenomen kan betraktas som ett Thomasteorem - om människor definierar en situation som verklig så blir den verklig (och meningsskapande, mitt tillägg) till sina konsekvenser.

1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med denna explorativa studie är att undersöka vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat senmodernt samhälle som Sverige, mer specifikt i sydvästra Sverige, för att öka kunskapen och förståelsen om detta. Jag anser även att det behövs en metodologisk förnyelse inom religionsvetenskaplig forskning när det gäller samtida religiositet och syftet är därför också att göra en kartläggning av vad det innebär att tro på oförklarliga fenomen för att inspirera till vidare forskning och att inkludera tro på oförklarliga fenomen vid samhällsvetenskapliga studier om samtida människors religiositet. Jag anser att det är motiverat att undersöka tro på oförklarliga fenomen, öka vår förståelse för och ta detta på allvar för att det kan ha en betydande samhällsnytta, inte minst från ett salutogent folkhälsoperspektiv och därmed också samhällsekonomiskt. Vad jag menar är att om tro på oförklarliga fenomen kan hjälpa människor att skapa mening i tillvaron, öka resiliens (motståndskraft) och känslan av sammanhang (se Antonovsky 1991) så är det en

viktig vetenskaplig samhällskunskap för att kunna betrakta tro på oförklarliga fenomen som en meningsskapande och hälsofrämjande resurs i samtiden. Undersökningen kan avslutningsvis även betraktas som ett inlägg i diskussionen om religiositet i ett sekulariserat senmodernt Sverige.

Huvudfrågeställningen för undersökningen är; Vad innebär det att tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat senmodernt samhälle som Sverige? Förtydligande följdfrågor om vad detta kan innebära är; Vad är innehållet i tron? Vad finns det för förklaringar till tron? Vilka konsekvenser har tron?

1.3 Disposition

Dispositionen i uppsatsen är enligt följande. I kapitel ett efter introduktion, syfte och frågeställning följer ett avsnitt om begrepp i vilket framför allt religion och religiositet samt tro på oförklarliga fenomen förtydligas. Därefter följer ett avsnitt med bakgrundsbeskrivning och belysning av samhällskontextens betydelse vid tro på oförklarliga fenomen. I nästa avsnitt om tidigare forskning framhålls några internationella undersökningar om vissa oförklarliga fenomen som är relevanta för den här undersökningen så som en brittisk studie om extraordinära relationer (Day 2012), en amerikansk studie om tro på spöken (Bader och Baker 2014) och dansk studie om Twilight fan-kulturen (Petersen 2012), följt av vissa relevanta delar i en avhandling som belyser semi-sekulära svenskar (af Burén 2015) och två svenska livsåskådningsstudier (Sjödén 1998; Morhed 2000).

I kapitel två redogörs för olika teorier som modeller för att förklara tro på oförklarliga fenomen i samtiden, på makronivå Steve Bruce's sekulariseringsteori; Charles Taylors, Paul Heelas och Linda Woodheads subjektiveringsteorier; Anthony Giddens teori om ett senmodernt samhälle; Peter Bergers och Thomas Luckmanns socialisationsteorier; Thomas Luckmanns teori om "osynlig religion" och på mikronivå olika teorier om meningsskapande samt kognitionsvetenskapliga teorier om tro.

I kapitel tre följer en redogörelse för mitt metodval för undersökningen, närmare bestämt fokusgruppintervju med kompletterande enkät, urval och tillvägagångssätt vid insamling av material, tillvägagångssätt vid fokusgruppintervjuerna, transkriberingen och analysen följt av etiska överväganden.

Vidare i kapitel fyra presenteras analysen kategoriserad i följande övergripande områden: innehållet i tron och hur denna legitimeras; förklaringar till tron och konsekvenser av tron.

Kapitlet avslutat med en sammanfattande kartläggning av vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden.

Avslutningsvis i kapitel fem sammanfattas uppsatsen, resultatet och slutsatsen följt av en diskussion och tankar avseende vidare forskning.

1.4 Begrepp

Nedan redogör jag för begrepp som religion och religiositet samt definierar tro på oförklarliga fenomen för att förtydliga hur jag i undersökningen förhåller mig till och använder dessa begrepp. Andra begrepp som sekularisering och ett senmodernt samhälle definieras i kapitel två Teorier (se 2.1 och 2.2).

1.4.1 Religion och religiositet

Religion och religiositet är svårgripbara och mångfacetterade fenomen och ett ständigt återkommande problem att definiera, inte minst inom religionssociologin och om definitionen inte ska vara reducerande och samtidigt inte så bred att det inkluderar allting (se Rosen 2009; Woodhead 2011; Willander 2014). Teoretisk finns det heller ingen vedertagen definition av religion utan vad som avses definieras i respektive studie enhetligt med den forskartradition studien befinner sig inom.

Institutionell religion kan definieras som en bestämd form av trosföreställningar, dogmer och praxis som är reglerad och organiserad. I svensk kontext handlar det således främst om protestantisk kristendomen även om andra institutionella religioner förekommer och ökar i samhället på grund av migration och globalisering. Religionssociologen Meredith McGuire menar att det finns en föreställning att det sedan kristendomens begynnelse funnits en klar distinktion mellan institutionell religion och andra icke organiserade former av religiositet när det snarare handlar om en social konstruktion och gränser för att definiera och identifiera sig själv som den officiella ortodoxa kristna "rätta läran" och "det andra" som synkretism, en blandning av olika kulturella element, som något negativt och sämre (McGuire 2008a: 97, 99, 113; se även Thurfjell 2016b: 267). På liknande sätt kan mystik och andlighet som en inriktning inom etablerad religioner betraktas som "finandlighet" medan så kallad nyandlig mystik nedvärderas som "fulandlighet" (Sorgenfrei 2013b: 29). Feministisk kritik och att mystik och andlighet har definierats av den patriarkala makten och förknippats med kvinnor, känslor, kroppen och naturen som något "lägre" och "sämre" framhålls vidare bland annat av religionsvetaren Åsa Trulsson (2013). Religiositet i det senmoderna samhället kan

sammanfattningsvis karakteriseras som en form av religiositet där individen i sitt övergripande meningsskapande system väljer komponenter från en mängd olika religiösa representationer och andra föreställningar, inte minst inom populärpsykologi och populärkultur (se Luckmann 1967; 1990; Morhed 2000; McGuire 2008a; Lövheim, Axelson och Axner 2015).

Samtidigt som intresset för institutionell religion minskar i samhället (Bruce 2011) menar vissa forskare att människor upprätthåller en slags andlig humanism (spiritual humanism), en i västvärlden utbredd form av religiositet på det mer allmänkulturella planet som särskiljer sig både från teistisk religion och sekulär humanism (Westerlund 2010: 129). Till exempel menar religionspsykologen Nils G. Holm att så kallat new age har lämnat efter sig en i svensk kultur ny betydelse av andlighet som syftar till att fånga det allmänna positiva intresset för andlig och personlig utveckling vid sidan av traditionell religion (Holm 2011: 232, 234). Religionshistoriken Olav Hammer (2004) anser vidare att den så kallade nyandligheten har integrerats i den svenska kulturen och kan betraktas som ett kulturfenomen och en folketro. Detta innebär att det varken finns någon tydlig definition eller avgränsning mellan "religiös" och "sekulär" eller religion och kultur utan religiositet är ett "flytande fenomen" på många sätt och inbäddat i kulturen (se Hammer 2004; Partridge 2004; Selberg 2011; Frisk 2014; Heelas 2014; Moberg och Ståhle 2014; af Burén 2015; Thurffjell 2016b).

Flera religionssociologiska forskare argumenterar sammanfattningsvis för ett nytt sätt att förstå religion och religiositet. I stället för att definiera religion utifrån institutionell religion framhåller till exempel McGuire att definiera och undersöka religiositet utifrån hur människor lever religiositet i sitt vardagliga liv, så kallat "lived religion" (McGuire 2008b; se även Hoover 2006; Ammerman 2013; Sutcliffe och Gilhus 2014a). Ett återupptäckande av det övernaturliga i människors vardagliga erfarenheter och uppfattning av verkligheten är emellertid inte något helt nytt inom religionssociologin; Peter Berger föreslog det redan i *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1969/1990). Ett annat förhållandevis nytt begrepp för att beskriva tro i människors vardagliga liv och en slags folkreligiositet är "vernacular religion" (se Bowman och Valk 2012; Axelson 2014). Religionshistorikern David Thurffjell framhåller vidare från ett kritiskt religionsteoretiskt perspektiv¹ att man i stället för att närma sig religion som en universell kategori som är närmast omöjlig att definiera bör fokusera på tydligt avgränsande delaspekter av ett kluster

¹ Forskningsfältet kritisk religionsteori (*critical religion*), se Thurffjell 2016b: 252.

kulturella fenomen både inom och utanför det som vi vanligtvis känner igen som religion (Thurfjell 2016b: 265). Det är med andra ord befogat med ett nytänkande och att kritiskt ifrågasätta om man verkligen behöver definiera religion och religiositet när man som jag i det här fallet undersöker ett specifikt definierbart kulturellt fenomen som kan betraktas som en form av levd vardaglig folklig religiositet. Tidigare forskning visar också att det är problematiskt med dikotoma begrepp som religiös och sekulär och att gemene människa vanligtvis associerar religiositet till institutionell religion och att människor kan betrakta sig som andliga men inte religiösa (se Sjödin 1995: 47; McGuire 2008b: 43; Rosen 2013; Sorgenfrei 2013; Hornborg 2014: 149; Moberg och Ståhle 2014; Sutcliffe och Gilhus 2014a; af Burén 2015).

I vetenskapliga studier kan andlighet² inkluderas i religiositet men också särskiljas för att markera att det är något "annat" och "nytt" som skiljer sig från "gammal" religion, vilket det inte nödvändigtvis behöver göra (se Ammerman 2013; Sorgenfrei 2013). Andlighet som ett eget begrepp förespråkas bland annat av religionssociologerna Paul Heelas och Linda Woodhead (2004), religionsvetaren Christopher Partridge (2004) och religionspsykologen Kenneth I. Pargament (2007). Heelas och Woodhead definierar exempelvis religiositet som "life as religion", det vill säga till något utanför personen så som auktoritet och dogmer, medan andlighet definieras som "subjective life spirituality", det vill säga till något som kommer inifrån personen (Heelas och Woodhead 2004: 5). På sätt och vis kan det således vara en poäng att särskilja begreppen religiositet och andlighet men å andra sidan behöver då båda begreppen tydligt definieras och särskiljas från varandra, vilket kan vara svårt eftersom betydelsen av orden kan överlappa varandra och flyta ihop, vilket kan skapa ytterligare problem i stället för att underlätta problematiken.

Ett annat problem med att vetenskapligt inte betrakta eller mäta tro på oförklarliga som en form av religiositet är att människor i samtiden missvisande kan anses inte "tro på nåt" när intresset för institutionell religion minskar i samhället. Praktiskt kan också tilläggas att det inom akademien kan bli onödigt omständligt och otympligt att skriva både andlighet och religiositet i stället för att sammanfatta det hela med religiositet. Däremot är det mycket viktigt att i kommunikationen mellan forskare och med informanter vara tydlig med vad som avses och att operationalisera och metodologiskt formulera frågeställningar som inkluderar ord som andlighet och olika existentiella aspekter av livet (se Day 2009; Ahmadi 2013) för att på så sätt bättre kunna fånga och belysa samtida religiositet.

² Spirituality har från engelskan översatts till andlighet.

Sammanfattningsvis och med hänsyn till ovanstående problematik menar jag i den här undersökningen att tro på oförklarliga fenomen kan betraktas som en del av människors meningsskapande (se Luckmann 1967; 1990).

1.4.2 Tro på oförklarliga fenomen

Jag har valt att använda begreppet oförklarliga fenomen för att benämna det som inte kan förklaras med gängse naturvetenskapliga teorier för att jag anser att det är det mest neutrala och minst historiskt belastade och värdeladdade begreppet.³ I uppsatsen har jag omväxlande använt ord som det paranormala och övernaturliga för att den författare eller informant som jag refererar till har använt dessa termer.

Naturligtvis har det konstruerade begreppet oförklarlig fenomen också sina svagheter, begränsad livslängd och är kontextuellt. En starkt troende på en tänkt skala om tro på oförklarliga fenomen kan till exempel hävda att det inte alls är något oförklarligt utan helt rationellt (inom det egna internt referentiella och slutna meningssystemet) eller att det kan förklaras med hjälp av kvantfysik⁴, exempelvis parallella universum, och i andra delar av världen kan tro på så kallat oförklarliga fenomen vara en obestridd självklarhet i vardagen och tillhöra en och samma livsvärld (se Schutz 1962/1982).

Livsaskådningsforskaren Sven-Eric Morhed (2000; 2001) definierar i sin undersökning det oförklarliga som företeelser som den västerländska⁵ människan inte vet hur hon ska tyda eller förhålla sig till. Det är fenomen som inte kan föras till en vedertagen naturvetenskaplig kunskapskategori utan blir "hängande i luften" och kvarstår därför som oförklarliga. Morhed hänvisar till filosofen G von Wright som kallar det "irrationellt" i motsatt till rationell, men Morhed menar att irrationellt har en negativ klang och vill använda mer neutrala termer som oförklarliga eller paranormala fenomen (Morhed 2001: 67-68, se även Barrett 2004: 104-105). Teologen, religionsvetaren och filosofen Rudolf Ottos (1923/1958) koncept om det rationella och icke rationella kan däremot vara till hjälp, även om Otto för omkring hundra år sedan inte alls förespråkade den redan då subjektiva religiösa strömningen i samhället utan befann sig i en protestantisk internkritisk kontext.

³ Se Morhed 2000: 26-32 för en problematisering av definitionen och en översikt över den icke enhetliga terminologin inom detta vida område.

⁴ Problemet med kvantfysik är att teorierna inte är allmänt vedertagna och allmängods så som big bang-teorin och evolutionsteorin i rådande naturvetenskapliga "konsensus-verklighet" (se Tegmark 2014: 301-303). Kanske också för att kvantmekaniken är relativt svår att förstå och kan strida mot djupt etablerade konstruerade föreställningar om verkligheten.

⁵ Även om specifik svensk kontext kan skilja sig från vad man brukar kalla västerländsk kontext så finns det generella likheter i västvärlden som kan skilja sig från andra delar av världen.

I teologens och filosofens Friedrich Schleiermachers anda menar Otto att kristen protestantisk ortodoxi har misslyckats med att hålla de icke rationella elementen i religion vid liv och att protestantisk ortodox kristendom ensidigt har gett idén om Gud en intellektuell och rationell tolkning. Enligt Otto är det icke rationella inte samma sak som irrationellt utan ska förstås som motsatsen till rationellt tänkande. Ett objekt som kan konceptualiseras är något rationellt och alla koncept och attribut om Gud eller idén om Gud som kan förstås av intellektet, analyseras av tankekraft och definieras är således något rationellt. Det icke rationella är däremot inte något irrationellt eller oförnuftigt utan bara motsatsen till tänkande och det rationella. *Mysterium tremendum*, som enligt Otto är en aspekt av det numinösa, är till exempel något icke rationellt som kännetecknas av både skräck, fascination och vördnad och något som inte helt kan förstås konceptuellt utan är enligt Otto som en musikkomposition eller konst (1923/1958: 59, 68-69). För Otto är sammanfattningsvis det icke-rationella och det rationella som varpen och väven i ett komplett tyg, inget kan vara utan det andra. Man kan med andra ord säga att det rationella är en viktig aspekt av människan, men varken bättre eller sämre, och inte hela människan.

Morhed delar vidare in det oförklarliga i “naturliga” och “övernaturliga” fenomen. Natur-, musik- och idrottsupplevelser som kan te sig oförklarliga kan till exempel betraktas som “naturliga” oförklarliga fenomen (se även Sorgenfrei 2013b: 31). Andra fenomen kan betecknas som “övernaturliga”, det vill säga ligga vid sidan av den normala erfarenheten av orsak och verkan (Morhed 2001: 68). Detta kan till exempel vara att ha känt närvaro av eller kontakt med någon som är död eller tankeöverföring. Informanterna i denna undersökningen har så gott som uteslutande berättat om “övernaturliga” oförklarliga fenomen (se 4.1.1). Märk väl att *tro* på oförklarliga fenomen inte handlar om något dogmatiskt eller systematiskt trossystem utan handlar mer om en känsla eller förnimmelse, och inte sällan erfarenhet, som kan kallas tro för att det med gängse naturvetenskaplig inte kan bevisas objektivt⁶ eller förklaras. Det handlar med andra ord om känslornas betydelse för våra föreställningar och övertygelser om och i livet, en slags känslomässig förståelse och kunskap, och om sambandet mellan förnuft och känsla (se Damasio 1994; Riis och Woodhead 2010; Kahneman 2012). Religionssociologen och medieforskaren Tomas Axelsson (2014) framhåller på liknande sätt den rörliga bildens förmåga att i åskådaren kombinera affektiva primärprocesser och kognitivt mer logiskt sekundärprocesstänkande som i en syntes kan bidra till idiosynkratiskt meningsskapande och moralisk och existentiell orientering för den samtida människan.

⁶ Så kallade “objektiva bevis” med hjälp av teknisk apparatur vid till exempel “spökutredningar” är inte obestridliga.

Vid förståelsen av tro på oförklarliga fenomen kan även religionsfilosofiska begrepp om religiös tro vara behjälpliga. Inom det icke-kognitiva synsättet på religiös tro talar man bland annat om emotiva uppfattningar (att tron svarar på människors känslomässiga behov); expressiva uppfattningar (att trons funktion är att ge uttryck för människors existentiella erfarenheter) och pragmatiska uppfattningar (att trons funktion är att hjälpa människor att framgångsrikt lösa olika typer av livsproblem) (se Jonsson 2008: 193-194). Religiösa uttryck ska enligt det icke-kognitiva förhållningssättet med andra ord inte betraktas som fakta eller sanningsprövande hypoteser utan som något som möjliggör för människan att uttrycka ett känslomässigt och existentiellt förhållningssätt till livet.

Ett problem vid forskning om tro på oförklarliga fenomen skulle avslutningsvis kunna vara att människor kan uppleva att det är svårt att sätta ord på sin tro och sina känslor eller formulera sina upplevelser och erfarenheter. Det konstaterade redan religionspsykologen William James när han i *The Varieties of Religious Experience* (1904) definierar kännetecknen för mystiska erfarenheter, som han också mer vill likna vid en känsla eller förnimmelser, så som att de är utsägliga eller obeskrivliga (ineffability) och har noetiska kvalitéer, det vill säga ger en slags intuitiv insikt bortom intellektet (James 1904: 379-381). Det kan också vara så att människor inte vill prata om sin tro eller erfarenheter av oförklarliga fenomen för att man anser att det är för privat eller "heligt" eller att känslan ska "förstöras" eller förminska om man försöker klä det i ord eller för att man är rädd för att betraktas som naiv eller vidskeplig (se James 1904; af Burén 2015).

1.5 Belysning av bakgrund och samhällskontextens betydelse

För att öka förståelsen för fenomenet följer i det här avsnittet en bakgrundsbeskrivning och belysning av samhällskontextens betydelse och kontextuella skillnader vid tro på oförklarliga fenomen.

Inledningsvis framhåller religionsvetaren Mikael Rothstein att man inte ska låta sig bedras och tro att så kallat new age har introducerat mystik och andlighet i västerländska samhällen (även om det kan bidra till att synliggöra det) utan "Religious imagination never left" (Rothstein 2014: 129). Religiösa föreställningar, andlighet och mystik har med andra ord inte lämnat det moderna västerländska samhället utan funnits kvar, antingen inom institutionell religion, som inofficiell tro eller inbäddat i ockult-esoterisk tradition (Rothstein 2014: 129-130; Sorgenfrei 2013b). Religionsvetaren Simon Sorgenfrei menar vidare att liberal kristen teologi och modern västerländsk esoterism som vuxit fram som reaktioner och

komplement till upplysningen ska förstås som parallella utvecklingslinjer för ökad förståelse för samtida föreställning om andlighet, framför allt förståelsen av andlighet som subjektiva upplevelser bortom traditionella institutionella dogmer och riter, såväl inom som utanför institutionell religion (Sorgenfrei 2013b: 29).

I *På spaning efter helheten. New age - en ny folketro?* (2004) undersöker religionshistorikern Olov Hammer genom en historisk analys så kallat new age och nyandlighet i samhället (se även Hammer 2013). Hammer menar att så kallat new age har övergått från att ha varit en subkultur till att bli en alltmer integrerad del av samhället i stort och något som anammats generellt.⁷ Hammer menar att rötterna till dagens så kallade nyandlighet främst kan finnas i perioden från början av 1800-talet och framåt även om han tar avstamp i två tidigare religiösa europeiska nyskapare; den svenske visionären Emanuel Swedenborg (1688-1772) och den tyske läkaren Franz Anton Mesmer (1734-1815). Hammer lyfter fram romantiken i början på 1800-talet som en motrörelse mot upplysningen, följt av transcendentalism, spiritism, ockultism och teosofin, en "nyandlig" religiös organisation från 1870-talet med bland annat Madame Blavatsky i spetsen, samt en samtida form av amerikansk populärpsykologi. Enligt Hammer är därefter framför allt två psykologiska strömningar centralt för fenomenet; jungianism och humanistisk och transpersonell psykologi, samt motkulturen och olika utopiska rörelser på 1960- och 1970-talen. Avslutningsvis placerar Hammer så kallat new age i ett modernt och senmodernt socialt samhällssammanhang och lyfter fram "avförtrollning", det personliga projektet, globalisering, föränderlighet, hantering av komplexitet och osäkerhet samt kommersialism och religion som en konsumtionsvara som möjliga förklaringar till nyandlighetens framgångar. Från att delvis ha betraktats som ett resultat av en samhällskritisk motkultur och särintressen kan med andra ord så kallat new age, nyandlighet och dess konsekvenser numera snarare betraktas som ett allmänskulturellt fenomen och en del av ett samtida fokus på individuell utveckling, välbefinnande och självförverkligande.

Med hänvisning till World Values Survey (WVS, se <http://worldvaluessurvey.org>) framhålls ofta att människor i Sverige, följt av resten av Skandinavien, har en extrem position i en internationell jämförelse avseende värderingar av icke-materialistiska värden så som självförverkligande och individens rätt att själv forma sitt liv. Traditionella värden så som nationalistiska känslor, respekt för auktoriteter och tro på Gud värderas å andra sidan

⁷ Bland annat religionsvetaren Ingrid Saelid Gilhus (2014) jämför samtida kulturella och religiösa smältdegel med hellenism och antiken och förespråkar Jonathan Smiths modell om religion i antika samhällen. Gilhus anser att religion i det senmoderna samhället enligt modellen bäst studeras som "religion everywhere", detta inte minst relaterat till medialiseringsteorin och "mediatization of religion" (Gilhus 2014: 39).

mycket lågt i dessa länder (Inglehart 1977, 2006; Thurfjell 2015: 26-27). Detta kan med andra ord bland annat också förklara ett avståndstagande från och ett förhållandevis lågt intresse för institutionell religion i Sverige, som inte sällan förknippas med "gammal" eller "förlegad" tradition, auktoritet och "färdigförpackade" paket. Däremot kan det tala för tro på oförklarliga fenomen eftersom det kan vara en del i ett postmateriellt individuellt och "fritt" konstruerat holistiskt självförverkligande och meningsskapande.

Vidare lyfter Hammer fram två idéhistoriska västerländska intellektuella tankeströmmar; intuitiv realism och kritisk realism. Hammer framhåller den grekiska filosofen Aristoteles som menar att allt som existerar på jorden har ett bestämt syfte och att sinnesorganens syfte är att visa hur verkligheten är beskaffad. Därför enligt Aristoteles "bör man förlita sig mer på sinneserfarenheterna än på alla andra typer av argument" (Hammer 2004: 338). Aristoteles filosofi blev från 1100-talet och fyra århundraden framåt den grundprincip på vilken all kunskap om världen byggdes på. Motargument att sinneserfarenheterna tvärtom kan vara bedrägliga uppstod enligt Hammer först en bit in på 1500-talet av bland annat den italienska naturvetenskapsmannen Galileo Galilei. Enligt denna kritiska realism bygger verklig kunskap enbart på de erfarenheter som "satts under det granskande förnuftets prövande lupp" (Hammer 2004: 338). Hammer menar således att tro på exempelvis spöken är fullt rimlig från den intuitiva realismens subjektiva synpunkt, men att ett sekulariserat intellektuellt skikt har "brännmärkt" tro på oförklarliga fenomen som vidskepelse, en åsikt som enligt Hammer förefaller vara grundad på bristande självinsikt (Hammer 2004: 339). Relevant för den här studien är också Hammers (2001) förklaring och beskrivning av tre olika epistemologiska strategier och diskurser för att legitimera sin tro i modern tid: vädjan till gamla traditioner från olika delar av världen; anspråk på vetenskaplig status och ett vetenskapsliknande språk samt erfarenheter i form av berättelser i första, andra eller tredje person som en auktoritativ källa till kunskap.

För en ökad förståelse för fenomenet är också kulturhistoriska religiösa kontextuella skillnader av intresse. Religionssociologen Dorota Hall hävdar till exempel att en holistisk miljö och andlighet i Polen inte kan betraktas som en "alternativ" andlig miljö utan bör betraktas som inbäddad i en katolsk folkreligiositet (Hall 2014: 146). Hall belyser med andra ord en i sammanhanget väsentlig skillnad mellan protestantism som har en mer rationell och individuell tro och gudsrelation och katolicism som inrymmer gudomlig närvaro och mysterier i form av änglar och helgon i sin tro, liksom i sakramenten och ritualerna (Hall 2014: 152-153). Det bör dock förtydligas att det också finns protestantisk mysticism och protestantiska pentakostala/karismatiska rörelser där subjektiva erfarenheter, känslor och

förnimmelser liksom så kallade omvändelseberättelser är centrala (se Moberg 2013; Sorgenfrei 2013).

Vidare belyser exempelvis den narrativa antropologen Maria Inés Pallerio (2012) hemsökta hus och flickor i samtida argentinska folknarrativ. Pallerio menar bland annat att dessa berättelser kan betraktas som en symbolisk representation av det övernaturliga i det argentinska samhället i vilket relationen med de döda agerar som en metaforisk berättelse om argentinsk kultur och dess förhållande till liv och död. Berättelserna om hemsökta hus refererar enligt Pallerio både till erfarenheter av övernaturlig kontakt med de döda och till en kollektiv erfarenhet av olika aspekter av det sociala livet, så som hot om invasion från utlänningar och den lokala känslan av ägandeskap av ett eget område (Pallerio 2012: 225).

I vissa kontexter kan med andra ord det som här kallas för oförklarliga fenomen innebära en självklar del av livsvärlden (se Schutz 1962/1982) och något som man naturligt delar och berättar om, medan det i andra kontexter inte är det. Ett belysande exempel på det sistnämnda är från grannlandet Norge. Religionsvetaren Ingrid Saelid Gilhus (2012) menar till exempel att den polariserade diskussionen om änglar i norsk media i samband med det mediala uppviglandet rörande den norska prinsessan Märthas kommunikation med änglar avslöjar att det sätt som Märtha och andra pratar med änglar inte är generellt accepterat i samhället. Gilhus menar att det norska mediala grälet illustrerar relationen och konfrontationen mellan institutionell religion, det vill säga protestantisk kristendom, och en andligt bredare och individualiserad religiositet som Märtha representerar, och den samtida religiösa situationen i Norge. Folkloristen Ülo Valk (2012) menar vidare att även om den dominerande retoriska diskursen i det offentliga i Estland, som i Sverige, är ”icke tro”, så innebär inte det att tro på det övernaturliga avtar i Estland. Tvärtom, anser Valk, med belägg från diskurser på internet som han menar har öppnat upp för olika röster och motdiskurser.

1.6 Tidigare forskning

I det här avsnittet redovisas närmare tidigare forskning inom området. Inledningsvis lyfter jag fram några empiriska exempel och internationella undersökningar om vissa oförklarliga fenomen för att dessa är specifikt relevanta för den här undersökningen. Dessa är en brittisk studie om extraordinära relationer (Day 2012), en amerikansk studie om tro på spöken (Bader och Baker 2014) och dansk studie om Twilight fan-kulturen (Petersen 2012). Därefter följer relevanta delar från en avhandling som belyser semi-sekulära svenskar (af Burén 2015) samt två svenska livåskådningsstudier (Sjödén 1998; Morhed 2000).

1.6.1 Brittisk studie om extraordinära relationer

Socialantropologen Abby Day (2011; 2012) vill i sin forskning närmare undersöka huvudfåran av den brittiska befolkningen, det vill säga de som varken betraktar sig som religiösa men som heller inte är antireligiösa och som sällan studeras inom religionssociologin. Day gör bland annat detta genom djupintervjuer med 68 informanter i norra England utan att ställa religiösa frågor. Day framhåller flera studier, bland annat European Values Study, som visar att många i västvärlden tror på ett liv efter döden och reinkarnation, men Day anser att tro på ett liv efter döden inte nödvändigtvis behöver vara religiöst, betraktas som "re-enchantment" eller bäst förstås som något övernaturligt och paranormalt utan vill kalla det "sinnlig social supernatur" (sensus social supernatural) och föreslår begreppet "extraordinära relationer" (extraordinary relationality) för erfarenheter av närvaro av döda anhöriga. Day framhåller informanter som har haft sinnliga erfarenheter och upplevt en känsla av närvaro av döda anhöriga men som själva inte alls betraktat sig som religiösa, utan vissa har sett sig som ateister. Day anser därför att dessa erfarenheter, som framför allt innefattar sinnesförnimmelser som lukt, smak och känsla, inte alls behöver vara något religiöst eller reflektera abstrakta idéer om himmel och helvete eller sinnet och själens natur utan hävdar att tro sällan är relaterat till intellektuella förhållningssätt. Det är i stället något känslomässigt, inbäddat i relationella erfarenheter som sammanfattningsvis handlar om "believing in belonging". Day anser med andra ord att även om religiositet intresserar fler kvinnor än män i europeiska länder och USA ska kvinnors erfarenheter inte bara ses genom ett religiöst raster utan betraktas som en form av tillhörighet.

I Days studie är det nämligen vanligtvis inte spöken eller vilka andar som helst som informanterna berättar om, Day kallar dessa berättelser för trosberättelser (belief narratives), utan avlidna nära och kära, framför allt mor- och farmödrar. Day tolkar dessa erfarenheter och extraordinära relationer som en senmodern västerländsk form av vördnad till anförvanter som tjänar till att upprätthålla och reproducera sociala relationer, framför allt patriarkala könsnormer och sociala strukturer. Day menar således att vördnad och tillbedjande ritualer för att upprätta sociala funktioner och normer liksom identitet och tillhörighet inte bara förekommer i till exempel Afrika, Korea, Kina och Japan som tidigare studier har visat utan även i samtida Europa och USA. Day framhåller också att det i vissa andra kulturer, till exempel bland den nordamerikanska ursprungsbefolkningen, inte finns dikotoma kategorier som naturlig-övernaturlig och normal-paranormal i människors livssyn utan deras liv är centrerat till relationer med levande som döda. Informanterna i den här

studien delar också vanligtvis sina erfarenheter med andra människor i sin närhet som antingen också har haft liknande erfarenheter eller hjälper till att tolka upplevelserna och därmed deltar i konstruktionen av berättelsen. Day menar att detta bekräftar den sociala aspekten av fenomenet och erfarenheternas funktion som bekräftande och tröstande.

Sammanfattningsvis drar Day flera intressanta slutsatser, men till skillnad från Day innefattar jag erfarenhet och känsla av närvaro av döda i begreppet oförklarliga fenomen. Jag lyfter heller inte bara fram ett oförklarligt fenomen utan undersöker och gör en kartläggning över vad det kan innebära att tro på olika oförklarliga fenomen i en samtida svensk kontext.

1.6.2 Amerikansk studie om tro på spöken

Socialantropologerna Joseph O. Bakers och Christopher D. Baders utgångspunkt i undersökningen *A Social Anthropology of Ghosts in Twenty-First-Century America* (2014) är att tro på spöken är "cross-cultural" och bevisligen förekommer i samtida västerländska kulturer. Trots detta så har den religionssociologiska forskningen inte sällan ansett att det är vidskepelse och inte inkluderat det vid studier av religiositet. Baker och Bader anser däremot att tro på oförklarliga fenomen, här kallat paranormalism, kanske är den vanligaste förekommande formen av icke institutionell religion för att visa på intresset och förekomsten av andlighet i samtiden, inte minst när intresset för institutionell religion minskar i västerländska samhällen.

Med hjälp av "mixed-methods", det vill säga både kvantitativa och kvalitativa undersökningsmetoder har Baker och Bader undersökt tro och erfarenhet av spöken, medieutbud inom området samt "spökjakt" och andra aktiviteter relaterade till kommunikation med spöken och andar i USA. Enligt resultatet har paranormala non fiction tv-shower och reality-serier ökat markant från mitten av 1990-talet till 2012. Spöktemat har enligt artikelförfattarna varit mest populärt och parallellt med denna mediaökning har också allmänna opinionsundersökningar indikerat en ökning av tro på spöken. Allt fler amerikaner säger sig också vara "andliga men inte religiösa" och inte ha någon religiös tillhörighet men är samtidigt inte ateister enligt artikelförfattarna.

Vidare i tolkningen av det kvalitativa materialet har Baker och Bader utkristalliserat fyra retoriska och legitimerande teman till människors tro på spöken: vetenskaplig retorik; religiös eller magisk rituell retorik; retorik relaterat till teknisk mätapparatur och narrativ storytelling av tro och erfarenheter. Det sistnämnda temat med erfarenhetsbaserade berättelser som grund och legitimering av tro på spöken och oförklarliga fenomen är

absolut vanligast och visar att personliga berättelser om egna eller andras erfarenhet av oförklarliga fenomen förefaller vara centralt för fenomenet.

För att förklara tro på spöken och andra oförklarliga fenomen har Baker och Bader främst använt sig av antropologen Victor Turners ritualteori om övergångsriter, framför allt den så kallade liminala fasen i riter som Turner senare utvecklade till metaforisk symbolik (se Turner 1964/2001). Enligt teorin överträder per definition spöken ett antal dikotomier i västerländskt tänkande, så som kropp-själ, liv-död och materiell-eterisk och detta brott eller denna överträdelse av fundamentala mentala kategorier och "in-betweenness" har gett olika kulturella manifestationer så som tro på spöken en projiceringsyta.⁸

Baker och Bader hävdar att den västerländska trenden av religiös privatisering och "de-institutionalisering" av religion har öppnat upp för så kallat paranormal andlighet (paranormal spiritism) och att detta har en meningsfull kulturell roll i samhället. Både Baker och Baders studie och resultat från andra studier som artikelförfattarna refererar till visar att tro på spöken och praktiserande inom området framför allt förekommer och tilltalar den yngre generationen, religiösa sökare och "mångsysslare" samt att "spökjakt" och "spökturism" är attraktiva utbud på marknaden. Baker och Bader hävdar avslutningsvis att mycket talar för att tro på oförklarliga fenomen, så som tro på spöken och andar, som varit kulturellt förekommande med lokala variationer och narrativ genom tid och rum världen över kommer att bestå även i sekulariserade samhällen.

Sammanfattningsvis framför Baker och Bader intressanta synpunkter och slutsatser som är av intresse för den här undersökningen men artikelförfattarna har inte kartlagt vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i en västerländsk kontext i en vidare bemärkelse utan främst undersökt tro på spöken och relaterade aktiviteter och praktiker.

1.6.3 Dansk studie om Twilight fan-kulturen

I fallstudien *Danish Twilight Fandom. Transformative Processes of Religion* (2012) har kultur- och medievetaren Line Nybro Petersen tillämpat kognitionsvetenskaplig religionsforskning i kombination med en socio-kulturell teoretisk ram och ett särskilt intresse för sekularisering och transformativa processer inom medialisering och religion

⁸ Se 1.4.2 för en jämförelse mellan Turners teori och definitionen av oförklarliga fenomen som något som inte kan föras till en vedertagen naturvetenskaplig kunskapskategori utan blir "hängande i luften", i en "in-betweenness", och kvarstår därför som något oförklarligt. Vidare menar jag att Turners liminoida tillstånd kan relateras till psykologen Donald Winnicotts (1981/2003) begrepp "övergångsområde", det vill säga ett fält där människan kreativt och konstruktivt kan leka med verkligheten. Detta är enligt Winnicott inte förbehållit barn utan en mänsklig förmåga och ett behov som människan uttrycker i olika former genom hela livet, till exempel inom konst eller religion.

för att visa på religionsförändringar i samhället.

Petersen har utgått från religionssociologen Steve Bruce's definition av religion som hon menar väl sammanlänkar med kognitionsvetenskapliga teorier om tro (Petersen 2012: 164-165). Petersen har i sin kvalitativa receptionsstudie av den danska Twilight fan-kulturen använt metoder som fokusgrupp (tre deltagare i åldern 14-15 år), observation (både dold och öppet deltagande, totalt vid tre filmpremiärer) och en individuell semi-strukturerad intervju samt studerat tre personliga bloggar (Petersen 2012: 169-171).

Petersens slutsatser är att institutionell religion saknar relevans för dessa Twilight fans, men att informanterna ändå har en fascination för det övernaturliga (supernatural) och religiösa fenomen som det förstås inom kognitionsvetenskaplig religionsforskning, så som minimala kontraintuitiva representationer och människans benägenhet att dra slutsatser om intentionella agenter bakom alla händelser (se 2.6). Enligt Petersen genomgår det religiösa innehållet, föreställningar om det övernaturliga och religiösa koncept en transformation enhetligt media logiken, medialisering och medieforskare Stig Hjarvards begrepp "banal religion".⁹ Petersen framhåller också Twilight fansens "supersociala relationer" och religiösa känslor till de vördnadsfulla objekten, så som filmer, böcker och aktörer, och informanternas känslomässiga respons i performativa fans-ritualer, detta bland annat med hjälp av religionssociologerna Ole Riis och Linda Woodheads (2010) teorier om "religious emotions".

Medialisering (mediatization) innebär kortfattat enligt Hjarvard en dubbelsidig utveckling med två aspekter. Medier har dels etablerats som autonoma aktörer och institutioner, "out-there", och har i vissa fall tagit över andra institutioner. Dels har media integrerats i alla sociala fält och andra institutioners livsvärld, "in-here", och anpassats efter media logiken (Hjarvard 2012b: 25-26). Hjarvards begrepp "banal religion" innebär vidare ett bricolage av en mängd olika religiösa symboler och praktiker från så väl institutionella som folkliga religioner som synkretiseras och omformas i nya kontexter och som synliggörs i media; utgör en bakgrund till kulturell kunskap om religion; tillhandahåller självhjälp samt bidrar till en individualisering av religion (Hjarvard 2012b: 24, 28-40). Medianarrativen har enligt Petersen med andra ord en förmåga att understödja fascination och känslomässigt engagemang med religiöst laddat innehåll för en kulturell sekulär publik, men transformerar samtidigt religion både vad gällande religionens innehåll och dess funktion (Petersen 2012: 163, 168).

⁹ Termen är hämtat från Michael Billing som talar om "*banal nationalism*" (Hjarvard 2012b: 35). Jag anser dock att begreppet "banal religion" är en pejorativ term.

Sammanfattningsvis kan Petersens studie vara av intresse för den här undersökningen även om Petersen inte har undersökt vad det från ett större och fler perspektiv kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat senmodernt samhälle.

1.6.4 Studie om semisekulära svenskar

I avhandlingen *Living simultaneity: On religion among semi-secular Swedes* (2015) undersöker religionsvetaren Ann af Burén så kallat semisekulära svenskar. Informanterna beskriver sig själva som ”svenskar i allmänhet”, det vill säga varken särskilt religiösa men inte heller helt icke-religiösa, och är en kategori som af Burén menar är negligerad vid religionsvetenskapliga studier. af Burén betraktar också sin avhandling som ett kritiskt bidrag i diskussionen om en långtgående sekularisering i Sverige å ena sidan och bristande överensstämmelser och motsägelser i ”lived religion” å andra sidan och att avhandlingen tillhandahåller empiri som nyanserar den dikotoma förståelsen av ”religiös” och ”sekulär”.

af Burén använder sig av ”mixed-methods” i form av intervjuer med 28 semisekulära svenskar på Södermalm i Stockholm samt en enkät. I analysen av materialet har af Burén kategoriserat tre teman: hur informanterna har talat om religion; hur de har talat om sig själva i relation till olika religiösa benämningar och hur de talat om erfarenheter och händelser som informanterna ansett vara utöver det vanliga (out of the ordinary). Det som är särskilt relevant för den här undersökningen är framför allt det sistnämnda temat. af Burén framhåller exempelvis att informanterna inte sällan betraktar omgivningen som potentiell fientlig om de öppet skulle tala om sina erfarenheter och att dessa erfarenheter av oförklarliga fenomen därför har förblivit en hemlighet. Bland informanterna finns det med andra ord en rädsla för att bli förlöjligade eller betraktas som ”flummiga” om de skulle berätta om erfarenheter som inte överensstämmer med svenska sekulära normer grundade på vetenskaplig rationalitet. Även om informanterna inbegriper en sådan norm så är det inte det enda sättet som de själva relaterar till världen. af Burén vill med andra ord framhålla att informanterna använder sig av flera olika diskurser när de tolkar sina erfarenheter och hela avhandlingen kan sammanfattas i af Buréns valda nyckelord ”både och” (*simultaneously*).

Som förklaringsmodeller tar af Burén framför allt hjälp av religionspsykologen Hjalmar Sundéns teori om att varje erfarenhet tolkas genom kontextuella resurser och att människan har tillgång till en mängd olika meningsskapande referensramar. I svensk kontext dominerar enligt Sundén den ”religiösa” och den ”profana” (i bemärkelsen tekniska och vetenskapliga) referensramen. Det betyder dock inte att en individ alltid förstår och tolkar världen på det ena eller andra sättet utan att det finns ett ”naturligt skifte”, en fasväxling eller ett rollspel mellan

dessa olika referensramar, i vilket den religiösa förklaringen framför allt utfyller luckor som den rationella förklaringen uppvisar (Sundén 1959: 119-120, 129, 200; af Burén 2015: 184-185). af Burén finner också att filosofen och socialfenomenologen Alfred Schutz teori om multipla verkligheter (multiple realities)¹⁰ är användbart för att tolka hennes material. Schutz menar kortfattat att olika huvudavdelningar (finite provinces of meaning) så som dröm, fantasi, konst och religiös erfarenhet används parallellt vid människors meningsskapande. Vilken kognition som individen använder sig av avgörs av en mängd olika faktorer men vardagsverkligheten (the reality of everyday life) som man delar med andra och som tas för given är av störst vikt och dominerande (paramount). Vanligtvis överger vi enligt Schutz inte den dominerande verklighetsförståelsen utan att ha erfarit en chock (*shock*) som framtvingat ett skifte från den självskrivna verklighetsförståelsen till en annan (Schutz 1962/1982: 207-209, 231-232; af Burén 2015: 186-189).

Sammanfattningsvis lyfter af Burén fram relaterade aspekter och tar hjälp av intressanta förklaringsmodeller även om syftet med avhandlingen inte är att specifikt undersöka vad det innebär att tro på oförklarliga fenomen i samtiden.

1.6.5 Svenska livsåskådningsstudier om tro på oförklarliga fenomen

Trots föga forskning inom området i Sverige finns det empiriska belegg för att tro på oförklarliga fenomen är ett vanligt förekommande fenomen. På 1990-talet genomförde religionsvetaren Ulf Sjödin (1998) en studie om ungdomars syn på paranormala fenomen bland unga svenskar i åldern 16 till 18 år. Enkäten i studien innehåller bland annat frågor och påståenden om vidskepelse (skrock), reinkarnation, psykokinesi (flytta föremål med tankekraft), astrologi, UFO, spiritism (kontakt med andar), telepati (tankeöverföring) och prekognition (förnimmelse av framtida skeenden). Sammanfattningsvis konstaterar Sjödin att undersökningen visar att tro på paranormala fenomen, som han kallar det, är en utbredd företeelse bland ungdomar, var tredje ung människa till tre av fyra ungdomar beroende på fenomen, och att det inte längre går att negligera paranormala fenomen som en del i samtida människors livsåskådningar (Sjödin 1998: 60-62). Sjödin konstaterar vidare att paranormala fenomen var ett försummat fält inom livsåskådningsforskningen under denna tid och att det finns alla skäl att utforska mer om paranormala fenomen är ett religiöst uttryck i samtiden.

Detta har dock inte skett i någon större utsträckning i Sverige förutom livsåskådningsforskaren Sven-Eric Morheds avhandling *Att förklara det oförklarliga. En*

¹⁰ William James kallar det för ”sub-universes”.

livsåskådningsstudie om människors tolkningar av paranormala fenomen i en vetenskaplig tidsålder (2000). Studien i sin helhet belyser allmänna livsåskådningsaspekter så som olika värderingsfrågor, grundhållning, samhällssyn, historiesyn, vetenskapssyn, kunskapssyn, religion och oförklarliga fenomen hos ett statistiskt representativt urval av den svenska befolkningen i åldern 16-74 (Morhed 2000: 41). Metoden är så kallat "mixed methods" med en enkät och intervjuer med 18 informanter, var av 14 personer är positivt inställda till oförklarliga fenomen och fyra negativt inställda.

Sammanfattningsvis visar Morheds studie att 39 procent av den svenska befolkningen tror på oförklarliga fenomen (sammantaget 84 procent om man inkluderar 45 procent som svarat kanske). I jämförelse med liknande frågor från slutet av 1970-talet pekar Morheds studie mot en öppnare attityd till oförklarliga fenomen bland svenskar i samhället, även om andelen som haft paranormala erfarenheter har förändrats obetydligt under perioden och varierar mellan tio och 18 procent beroende på fenomen (Morhed 2000: 115, 118). Framträdande i undersökningen är ett större intresse för oförklarliga fenomen i den yngre generationen som Morhed menar inte bara verkar vara livscykliskt och tillhöra åldern utan vara generationsbetingat, vilket skulle kunna förklaras med en avgörande förändring i kulturen (Morhed 2000: 119-120, se även Inglehart 1977; 2006; Hammer 2004). Avslutningsvis menar Morhed att det mest slående resultatet med hans undersökning är att det i likhet med bland annat Bakers och Baders (2014) studie inte finns någon korrelation mellan öppenhet till oförklarliga fenomen och tilltro till naturvetenskap. Det finns med andra ord enligt undersökningen inte någon motsättning mellan tro på naturvetenskap och tro på oförklarliga fenomen som kunskapskällor. Morhed har dock inte gjort en kartläggande undersökning om vad det innebär att tro på oförklarliga fenomen i samtiden från ett bredare allmänskulturellt perspektiv.

Sammanfattningsvis visar ovanstående redogörelse av tidigare forskning att tro på oförklarliga fenomen förekommer i sekulariserade senmoderna västerländska samhällen men att det saknas ett större perspektiv, bredare kunskap och en kartläggning om vad kan innebära att tro på oförklarliga fenomen som ett allmänskulturellt fenomen i samtiden.

I nästa kapitel redogör jag för olika teorier som förklaringsmodeller för tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat senmodernt samhälle.

Kapitel 2 Teorier

För att förklara tro på oförklarliga fenomen i samtiden redogör jag i det här kapitlet för fler behjälpliga teorier så som på makronivå Steve Bruce's sekulariseringsteori; Charles Taylors, Paul Heelas och Linda Woodheads subjektiveringsteorier; Anthony Giddens teori om ett senmodernt samhälle; Peter Bergers och Thomas Luckmanns socialisationsteorier; Thomas Luckmanns teori om "osynlig religion" samt på mikronivå olika teorier om meningsskapande och kognitionsvetenskapliga teorier om tro.

2.1 Sekulariseringsteorier och subjektiveringsteorier

Teorier som på makronivå kan förklara betydelsen av tro på oförklarliga fenomen som betydelsefullt för människors religiositet i samtiden är både sekulariseringsteorier och subjektiveringsteorier. Sekularisering är en gängse term men också ett omdebatterat begrepp med olika innebörd (se till exempel Lövheim och Nordin 2015: 25-26) och att närmare gå in i den diskussionen ligger utanför uppsatsen omfattning. Med sekularisering och ett sekulariserat Sverige menar jag här en förändring av den institutionella religionens plats i det offentliga i samband med att samhället moderniserats, vars kännetecken är ökad differentiering, rationalisering och individualisering. Från att institutionell religion haft en övergripande funktion och makt i samhället har det med andra ord blivit en sektor bland andra och förskjutits till den privata sfären.

Religionssociologen Steve Bruce (2011), en av de främsta förespråkarna för att moderna samhällen har fortsatt sekulariseras, vill med sin teori om ett sekulariseringsparadigm med avstamp i reformationen visa och förklara samband mellan olika faktorer som lett till sekularisering. Bruce framhåller vidare statistik som visar sjunkande siffror i kristna församlingars medlemstal och gudstjänstbesök, men hävdar att all religiositet, inklusive tro på oförklarliga fenomen, minskar i Europa. I *The Social Significance of Religion in Enlarged Europe* (2012) drar redaktörerna Detlef Pollack, Olaf Müller och Gert Pickel dock slutsatser om att en sekularisering på individnivå generellt har skett i Europa, framför allt i länder med en protestantisk historisk bakgrund, men att trenden är att "alternativ" individuell religiositet ökar (Pollack, Müller och Pickel 2012: 236-243).

Paul Heelas och Linda Woodhead argumenterar å andra sidan för subjektiveringsteorin och vad filosofen Charles Taylor kallar "the massive subjective turn of modern culture", det vill säga ett i samhället generellt kulturellt skifte från ett auktoritärt till ett mer subjektiv

värdebaserat förhållningssätt hos människor. Det handlar med andra ord om en auktoritetsförskjutning från traditionella auktoriteter till individen och att religion går från "dwelling" to "seeking". Kortfattat innebär teorin om "the subjective turn" ett ökat subjektivt sökande efter mening i tillvaron, vikten av individuella valmöjligheter och västerländska kulturella värden så som frihet, autonomi, autenticitet, ett subjektivt liv och expressivt själv (Taylor 1989; Heelas och Woodhead 2004), liknande det som Giddens (1999) för fram om självets reflexiva projekt (se 2.2).

I *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) undersöker Taylor uppkomsten av denna genomgripande kulturella förändring, "the massive subjective turn of modern culture", och hur en modern förståelse av subjektet eller självet har utvecklats genom att beskriva den moderna identitetens historiska uppkomst. Taylor talar om en radikal flexibilitet, det vill säga en vändning i moderniteten mot sig själv i första personens perspektiv, "a turn to the self as a self" (Taylor 1989: 176). Oundviklig förstår vi oss själva i ett narrativ och för att få en uppfattning om vem vi är behöver vi ha en föreställning om hur vi har blivit det vi är och vart vi är på väg (Taylor 1989: 36, 47, 51). Taylors slutsats är sammanfattningsvis att den moderna identiteten och den moderna kulturens moraliska imperativ har framkommit från en föreställning om frihet, godhet och bekräftelsen av det vardagliga livet som kan spåras från tidig modernitet, upplysningstiden och romantikens expressionism. Den moderna subjektiviteten har med andra ord sina rötter i idéer om mänsklighetens goda och strävan att definiera och nå det goda som enligt Taylor varken leder till subjektivism, narcissism eller nihilism, utan känslan av ett själv är det bästa tillgängliga sättet som vi kan "make sense" av oss själva, våra handlingar, tankar och känslor. Taylor menar att vi som arvtagare av historien har ett särskilt anspråk för universell rättvisa och godhet, inte minst jämlikhet, frihet och självständighet, liksom undvikande av död och lidande, men bakom dessa generella allmängiltiga föreställningar kan det finnas stora skillnader och konflikter vid konstruerandet av det goda. Taylor hävdar, med kritik främst riktad mot utilitarismen, att avsaknaden av ett ramverk och en horisont kan vara problematiskt och leda till en känsla av att livet är själsligt meningslöst. Slutligen sammanfattar Taylor den moderna identiteten som självdefinierad utifrån både ett frigjort förnuft och kreativ fantasi, karaktäriserad av den moderna förståelsen av frihet, dignitet och rättigheter i idealen av självförverkligande och expressivitet (Taylor 1989: 503). Detta skulle också kunna förklara tro på oförklarliga fenomen i samtiden, även om Taylor inte specifikt behandlar det.

I Kendalprojektet i England framhåller Heelas och Woodhead (2004) empiriska belägg för att ovanstående kulturella värden återspeglas i människors religiositet och att en religiositet som inkluderar ”subjective life spirituality” (se 1.4.1) har större möjligheter att överleva än traditionell institutionell religion. Teorin grundar sig på Heelas och Woodheads tolkning av Émile Durkheim och innebär att människor sannolikt involverar sig i religion som stämmer överens med deras samtida värden, förhållningssätt och föreställningar (se Heelas och Woodhead 2004: 2, 78). Studien visar också att det subjektiva inte handlar om narcissism utan informanterna värnar om andra och relationer. Heelas och Woodhead argumenterar sammanfattningsvis för att subjektiveringsteorin kan förklara både sekularisering och en sakralisering, eller “re-enchantment”, i samhället (Heelas och Woodhead, 2004: 112).

Begreppet disenchantment eller “avförtrollning” (Entzauberung) av världen myntades av Max Weber och innebär en rationaliseringsprocess där magi, spiritualitet och mystik förlorar social signifikans och att institutionell religion mister sin legitimitet i samhället (Weber 1922/1964; se även Partridge 2004). Religionsvetaren Christopher Hugh Partridge, en av de främsta förespråkarna för “re-enchantment” i väst, hävdar att sekularisering och “avförtrollning” skapar en motreaktion och ger upphov till fenomen som så kallat new age och nyandlighet för att människan till sin natur är meningsskapande och behöver ett symboliskt universum och språk för att uttrycka det. Sekularisering, protestantism och “re-enchantment” verkar således gå hand i hand, men det ger inte upphov till en återkomst av institutionell religion utan ny form av religiositet som möter samtida människors behov (se Partridge 2004: 29, 40-44). Detta skulle man med andra ord kunna kalla en andlig humanism och ett samtida kulturellt fenomen.

Partridge hävdar vidare att uppkomsten av en intellektuell (internationell) elitkultur som skiljer sig från “vanligt folk” bidragit till sekulariseringsteorin framgång (Partridge 2004: 39-40). Peter Berger har liknade tankar när han framhåller sekulär fundamentalism och en “ny kunskapsklass” eller elit som ett av religionens största hot (Berger 1969/1990: 157; Berger 1999: 10).

Sammanfattningsvis anser jag således att det här finns teoretiskt stöd för individuell religiositet och tro på oförklarliga fenomen i samtiden som varken specifikt kan betraktas tillhöra institutionell religion, nyreligiösa rörelser eller så kallat new age utan betraktas som ett överskridande allmänskulturellt fenomen i den senmoderna människans meningsskapande.

2.2 Teori om ett senmodernt samhälle

För att kunna förstå tro på oförklarliga fenomen i vår samtid och samhällskontext kan en närmare belysning av det så kallade senmoderna samhället (Giddens 1999) också vara behjälpligt. Som bekant råder det inte konsensus i frågan om vi lever i en modern, senmodern eller postmodern epok. Det finns heller ingen enhetlighet i begreppens betydelse och innebörd, men av den främsta förespråkaren för det samtidsdiagnostiska begreppet senmodernitet är sociologen och samhällsteoretikern Anthony Giddens (1997) som bland annat menar att de nya religiösa strömningarna och intresset för andliga och existentiella frågor i samhället har att göra med fundamental drag i senmoderniteten och representerar det bortträngdas återkomst (Giddens 1999: 244).

Enligt Giddens skiljer sig senmoderniteten markant från moderniseringens tidigare utvecklingsfaser och kännetecknas av institutionell reflexivitet och en radikaliserings och globalisering av modernitetens grunddrag. Senmoderniteten är enligt Giddens en apokalyptisk riskkultur med en medvetenhet om framtida potentiella risker och även om det finns en gemensam erfarenhetsram kan moderniteten också skapa nya former av fragmentering och splittring. Senmoderniteten är enligt Giddens också posttraditionell, men varken de gamla traditionernas trygga ordning eller nyare traditioner från industrisamhället har ersatts med den rationella kunskapens visshet utan kännetecknen är tvivel och ett kritiskt förnuft. Frånvaro av givna traditioner, expertisens och auktoriteters motstridiga budskap och alla valmöjligheter leder till att institutioner liksom självet kontinuerligt måste skapas reflexivt, det vill säga ständigt undersökas och omorganiseras genom reflexiva val och aktiva beslut baserade på en medveten bearbetning av nya kunskaper och information.

Vidare, menar Giddens, består självets reflexiva projekt av att konstituera, omvärdera och (åter)upprätthålla en sammanhållande, men konstant reviderad, reflexiv biografisk berättelse. Individens tvingas med andra ord att göra medvetna val, reflexiva handlingar och välja livsstil, starkt påverkad av modernitetens kapitalism och konsumtion (Giddens 1999: 11, 13-14, 67-69, 95-96, 101, 274). Självidentiteten, alltså individens reflexiva tolkning av självet mot bakgrund av hans biografi, är enligt Giddens internt referentiell, det vill säga organiseras reflexivt utifrån det egna livets interna berättelse. Det moraliska värde som styr livssynen och livsprojektet är autenticitet, att välja en livsstil som speglar vem man är och att vara "sann mot sig själv", och utan traditionernas skyddsnet och en yttre moral växer enligt Giddens en uppsjö av terapier och självhjälpsböcker fram (Giddens 1999: 46, 95, 97-100, 274, 276).

Giddens slutsats är att självet blir, liksom de moderna institutionerna, ett reflexivt projekt att kontinuerligt (re-)konstruera sig själv för att anpassa sig till globaliseringen och försöka bemästra framtiden. Detta är en ny strävan mot personlig mognad och autenticitet och inte någon narcissism menar Giddens. Den senmoderna människans villkor i en posttraditionell ordning med alla tänkbara möjliga val kan dock skapa osäkerhet och dilemman för självet och bakom denna dynamik, rutiniserade aktiviteter och försök till bemästrande och kontroll av tillvaron hotar enligt Giddens de av institutionerna konfiskerade erfarenheterna så som död, sjukdom och kriminalitet, ångest och meningslöshet. Senmoderniteten är dock enligt Giddens en övergångsperiod, alltså inte bara en fortsättning på modernitetens ändlösa dynamik, utan ett varsel om djupgående strukturella förändringar. Självet reflexiva projekt och det interna referentiella systemets begränsningar och bräcklighet ger upphov till en ny livspolitik med moraliska, etiska och existentiella frågor som rör mänsklighetens självförverkligande (Giddens 1999: 236-238, 245, 247, 253, 263-264, 271).

2.3 Socialisationsteorier

Socialisationsteorier som vanligtvis används inom religionssociologin kan också ge förklaringar till tro på oförklarliga fenomen i samtiden.

Enligt Bergers och Luckmanns (1966/1991) teorier om kunskapssociologi och "the social construction of reality" förmedlas den religiösa traditionen vanligtvis i hemmet av föräldrar, så kallat signifikanta andra, som barnet har starka emotionella band till genom så kallad primär socialisation. Kritik och nya perspektiv på religiös socialisation har emellertid framförts av bland annat religionssociologerna Lene Kühle (2012) och Mia Lövheim (2012) som menar att socialisation i förhållande till religion kan vara minst lika betydelsefull under så kallade sekundära socialisationsprocesser senare i livet, till exempel genom media, vänner och skolan. Kühle och Lövheim kritiserar också att ett religiöst överförande från förälder till barn enligt Berger och Luckmann skulle vara en "framgångsrik" socialisation och ett passivt mottagande när det snarare, i alla fall numera, handlar om en interaktion och en slags självsocialisation i individens identitets- och meningsskapande.

Här kan också nämnas att Mia Lövheim, Tomas Axelson och Marta Axner framhåller att film kan hjälpa människor att få syn på sin egen kultur och att kunna reflektera över samhället och existentiella frågor (Lövheim, Axelson och Axner 2015: 152-156; Axelson 2014). Medieforskaren Steven Hoover (2006) lyfter vidare fram att både religion och media är i förändring och att populärkulturen är en betydelsefull arena för samtida människors

utforskande av sina liv och sitt identitets- och meningsskapande. Hoover menar att dagens mediemiljön tillhandahåller ett "symbolic inventory", ett förråd av bilder och berättelser, från vilket individen genom interaktion och erfarenhet aktivt kan skapa religiös och andlig mening vid konstruktionen av världsåskådning och självnarrativ (Hoover 2006: 29, 56).

2.4 Teori om "osynlig religion"

För att ytterligare förklara fenomenet tro på oförklarliga fenomen i samtiden kan religionssociologen Thomas Luckmanns teori om "osynlig religion" vara en förklaringsmodell.

I *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (1967) framlägger Luckmann en då ny teori om "osynlig religion", en annan icke institutionell religion som enligt Luckmann håller på att formas i det moderna samhället efter tillbakagången av institutionell religion. Luckmann menar att samtida sociologiska teorier om religion och religiositet inte är tillfredsställande och att en ensidig koppling mellan kyrka och institutionell religion inom religionssociologin är ett problem som lett till att andra former av religion inte tagits i beaktande inom forskningen. Det har också lett till avsaknad av teorier och metodologi att undersöka nya och andra former av religion (Luckmann 1967: 21, 25).

Teoretiskt utgår Luckmann i Durkheims och Webers anda från antagandet att religion speglar det moderna samhällets verkan på individen och att sekulariseringen således också har lett till en individualisering av religion. Däremot anser Luckmann inte att människor är mindre religiösa eller leder ett liv utan "genuin signifikans" (Luckmann 1967: 77).

Luckmanns teori innebär sammanfattningsvis att religion har sina rötter i vad han kallar ett antropologiskt faktum som innebär att människan universellt kan överskrida sin biologiska natur och konstruera objektiva moraliska förpliktande och allomfattande meningssystem. I relationen till andra människor konstrueras också en identitet och ett själv. Denna meningsskapande sociala och överskridande process är enligt Luckmann det som utgör den moderna människans religion (Luckmann 1967: 49-50, 69).

Luckmann framhåller således att sekulariseringen och nedgången av institutionell religion i det moderna samhället inte har lett till ett religiöst tomrum utan att "osynlig religion" finns kvar i samhället. I den privata sfären är individen fri från tidigare begränsade obligatoriska (kristna) sociala strukturer, meningssystem och tolkningar (även om dessa fortfarande kan påverka av historiska, kulturella och kontextuella skäl). Med andra ord är individen fri att skapa sin egen identitet och mening, även om det inte sker i ett vakuum utan i en social

kontext i förhållande till andra. Den personliga identiteten och det individuella meningssystemet av "ultimate significance" kan individen konstruera och i denna process välja vad som utgör signifikant mening från i stort sett vad som helst på marknaden, till exempel från politik, ekonomi, populärkultur och populärpsykologi eller traditionell religion (Luckmann 1967: 98-99, 104-105). Det handlar med andra ord om en religiös omorganisation men inte från en organisationsnivå till en annan utan om en fundamental förändring av religionens plats från institution till individ. Man skulle här också kunna tala om en demokratiseringsprocess och maktförflyttning av det religiösa tolkningsföreträdet från kyrkans auktoritet och legitimitet till den enskilda individen som innebär att människan mer fritt kan välja sitt meningssystem och unika livsåskådningsmönster och forma sin egen religiositet och trosföreställning. Religion och religiositet är enligt Luckmanns teori således inte längre bara associerat till institutionell religion utan har ändrat form och ska betraktas i en mycket vidare antropologisk bemärkelse som en del av människans identitets- och meningsskapande natur. Luckmann menar senare att individorienterad religion förmodligen hämtar inspiration från idéströmmar inom magi och nyandlighet (Luckmann 1990: 138), vilket också verkar vara fallet vid tro på oförklarliga fenomen i den senmoderna samtiden, influerat av media, populärkulturen och så kallade nyandliga strömningar i samhället (se Hammer 2004; Hjarvard 2012).

2.5 Teorier om meningsskapande

Teorier om att människan är meningsskapande till sin natur förekommer som framgång inom flera vetenskapliga discipliner och kan förklara varför människor tror på oförklarliga fenomen. På mikronivå inom religionssociologin definierar bland annat Meredith McGuire (2008a) i Luckmanns anda religion som meningsskapande, innefattande den kognitiva aspekten (tro och föreställningar); symboler som förstärker och bekräftar tron (riter och praktiker i vardagen) och erfarenhet (individuell och gemenskapsaspekten genom delning med andra). Enligt McGuire ligger människors meningssystem till grund för hur man tolkar livserfarenheter på flera områden. Olika händelser och erfarenheter tolkas vanligtvis utifrån ett övergripande meningssystem även om tolkningarna inte alltid är logiska eller konstanta i relation till detta. Meningssystem kan som tidigare nämnts även inkludera sekulära element från till exempel populärpsykologi, kultur eller politik.

I linje med detta resonemang ligger också religionspsykologens Lennart Belfrages syn på att nya uttryck i längtan efter andlighet bör ses som en del av sekulariseringen eftersom de

kristna meningssystemen inte längre utgör de enda referensramarna för förståelsen av existentiella frågor. I stället har det överlåtits till individen att själv utforska sin meningsgrund fritt från till exempel kyrkans dogmer. Belfrage menar vidare att det är viktigt att begreppet sekulär¹¹ inte ska uppfattas som skilt från andlighet eller individens sökande efter en högre mening (Belfrage 2011: 80, 83, 85).

Vidare framhåller kognitionsvetaren Peter Gärdenfors i *Den meningssökande människan* (2006) människans strävan efter mening och att den mänskliga hjärnan är byggd för att söka efter betydelse och sammanhang överallt, i stort som smått. Hjärnan är således inte någon passiv mottagare av information utan söker aktivt finna mönster och samband i tillvaron, så kallat "patternicity", och tolka omvärlden. Hjärnan fyller dessutom i ofullständiga mönster för att sådana mekanismer ökat människans överlevnadschanser (Gärdenfors 2006: 45, 50; se även Larhammar 2013: 210-211). Som den kreativa och sociala varelse som människan är söker hon alltså inte bara mening utan skapar mening. Det som vi kallar religion, konst, kultur och vetenskap är enligt Gärdenfors resultat av människans meningsskapande verksamheter, men framhåller samtidigt att det mest ursprungliga sättet att skapa mening förmodligen är berättandet. En form av berättelser som förekommer i alla kulturer är myter som enligt Gärdenfors har en funktionell betydelse av att vara bärare av *gemensam kunskap*. Myterna innehåller också förklaringar till en viss kulturs moralregler och *varför* man bör uppträda på ett visst sätt, men framför allt förser de människan med mening och sammanhang och ibland också en identitet (Gärdenfors 2006: 113-114; se även Geels och Wikström 2017: 542-544). Med hjälp av berättelser kan också en känsla av sammanhang, gemenskap och samhörighet skapas. Den medicinska sociologen Aaron Antonovsky visar också i *Hälsans mysterium* (1991) att känslan av sammanhang, KASAM, är en viktig komponent för att människor ska hålla sig friska; ju högre känsla av sammanhang, att livet känns begripligt, hanterbart och meningsfullt, desto bättre grundhälsa (Antonovsky 1991; se även Gärdenfors 2006: 129).

I sammanhanget bör avslutningsvis också den välkända psykiatrikern Viktor Frankl nämnas. I *Livet måste ha en mening* (1996) skildrar Frankl strävan efter mening i koncentrationslägren under andra världskriget. Frankl som själv var fånge noterade att de fångar som upplevde en mening, om än så banal, hade större chanser att överleva i lägren (Frankl 1996; se även Gärdenfors 2006: 129).

¹¹ Sekulär härstammar från latinets "världslig".

2.6 Kognitionsvetenskapliga teorier om tro

Tro på oförklarliga fenomen kan avslutningsvis också förklaras med hjälp av kognitionsvetenskaplig religionsforskning (KRF), ett relativt nytt tvärvetenskapligt forskningsområde inom vilket man intresserar sig för religion och religiositet som ett universellt fenomen, vars teorier även kan appliceras på tro på oförklarliga fenomen. Teorierna och hypoteserna inom KRF syftar till att förklara hur religiösa föreställningar uppstår i det mänskliga medvetandet och varför religion tycks vara bestående i helt skilda kulturer.

Enligt KRF anses religion i vid mening i vitt skilda kulturer både i historia och nutid dela tron på så kallat osynliga agenter, till exempel i form av gudar, andar och spöken (Geels och Wikström 2017: 537-540). Det var antropologen Edward Burnett Tylor (1832-1912) som på 1800-talet föreslog animism¹², som ett vidare begrepp än spiritism, för att beteckna en generell tro på andliga varelser och att tingen i tillvaron är besjälade. Tidstypiskt hade Tylor en ras- och evolutionistisk syn på människan och ansåg att animism var karaktäristiskt för stammar och ett tidigare stadie bland "längre raser" och så kallat "primitiva kulturer" som sedan överförts till religiöst tänkande och religionsfilosofin bland så kallat "civiliserade människor" (Tylor 1871/1958/2002: 23-24, 32). Även om denna tidstypiska tanke är förlegad så är animism ett grundläggande begrepp inom samtida KRF. Kärnan i Tylors definition av religion som "belief in spiritual beings", det vill säga tro på andliga varelser, är fortfarande också vanligt förekommande inom olika religionsvetenskapliga discipliner. Enligt kognitionsvetenskapliga teorier uppstår sammanfattningsvis religion och religiösa föreställningar på grund av människans kognitiva mekanismer och de mentala redskap som människan generellt använder sig av för att förstå omvärlden och skapa mening i tillvaron. Religion och religiösa föreställningar kan evolutionsteoretiskt, som KRF grundar sig på, således betraktas som en biprodukt av den mänskliga evolutionen, det vill säga inte i sig självt ge direkta evolutionära fördelar.

Två förgrundsgestalter inom KRF är kognitionspsykologen Justin L. Barrett (2004) och antropologen och evolutionspsykologen Pascal Boyer (2002)¹³ som framhåller människans kognitiva funktioner som förklaring till religiösa föreställningar, framför allt kontraintuitiva representationer och människans benägenhet att dra slutsatser om intentionella agenter bakom alla händelser. Med kontraintuitiv menas något som motsäger intuitiva förväntningar till det

¹² Anima är latin och betyder själ eller ande.

¹³ Se även svenska forskare inom området så som Gärdenfors 2006; Larhammar 2013; Knutsson Bråkenhielm 2016; Svensson 2016.

som tillhör en viss ontologisk kategori eller automatiserade tolkningsområde. Enligt teorin ska ett övernaturligt väsen eller föremål vara intuitivt, det vill säga stämma överens med människors medfödda eller inlärd sätt att se på världen, till exempel att människan har ett medvetande, men samtidigt också bryta mot förväntade egenskaper som normalt tillskriver det som tillhör samma ontologiska kategori, till exempel att medvetandet befinner sig på flera platser samtidigt eller att en person är osynlig. Kontraintuitiva föreställningar går med andra ord tvärs emot våra ontologiska föreställningar men ska göra det minimalt, det vill säga i ett eller ett par avseendet för att inte bli absurt. För många avvikelser från intuitiva och självklara föreställningar gör det dessutom svårt att minnas och berätta om, medan vanliga självklara intuitiva föreställningar som "inte sticker ut" är ointressant att berätta om. Poängen är med andra ord att minimala kontraintuitiva föreställningar fångar uppmärksamhet, väcker känslor och stöder minnet, vilket gör att man lättare kommer ihåg det och för berättelsen vidare. För att minimala kontraintuitiva föreställningar ska bli kulturella behöver de ha potential att förklara, förutsäga eller generera intressanta berättelser, det vill säga ha en god potential för slutledningar (inferential potential) och därmed aktivera många mentala verktygsåldor. Minimala kontraintuitiva föreställningar som involverar agenter med vissa avsikter (intentional agents) har enligt teorin en särskilt god potential för slutledningar.

Barrett kallar vidare det kognitiva verktyget och känsligheten att identifiera agens eller agenter bakom olika händelser för HADD (Hyperactive Agent Detection Device), en hyperaktiv agensupptäckarmekanism, som också är relaterat till att människan är en social varelse och därför söker agens bakom händelser. Hör man till exempel en duns mitt på natten så menar Barrett att den första impulsen är att fråga sig vem som orsakade ljudet och inte vad som orsakade det. Graden av människors HADDs känslighet kan också variera. Det är till exempel mer troligt att människor som exempelvis tror på spöken uppfattar dunsen som orsakad av ett spöke än att människor som inte tror på spöken skulle tro det. Enligt KRF kan HADD förklaras från ett evolutionärt perspektiv för att en sådan upptäckarmekanism har ökat människans möjlighet till överlevnad vid hot.

Ett annat mentalt verktyg som aktiveras när en agent har detekteras är så kallat mentalisering (theory of mind), det vill säga människans intuitiva benägenhet att tillskriva andra levande varelser ett medvetande och att föreställa sig hur de känner och tänker (Boyer 2001; Barrett 2004). Mentalisering kan alltså förklara varför vi kan uppfatta till exempel djur, andar eller gudar som tänkande, kännande och handlande varelser och att vi fysiskt kan betrakta en människa som död men ändå tro och prata om personen som att hen kunde tänka och känna. Därtill det tredje mentala verktyget; människans förmåga att urskilja och skapa

mening och mönster (se Gärdenfors 2006 samt 2.5). Enligt Barrett finns det med andra ord ingen specifik "gudsgen" som vissa hävdar eller abnormt med religiös tro utan tro uppstår helt enkelt för att sinnet och människans mentala verktyg normalt fungerar på det här sättet.

Relaterat till detta talar Barrett vidare om två typer av tro; icke reflekterad eller intuitiv tro och reflekterad eller explicit tro, var av det förstnämnda vanligtvis lägger grunden till det senare. Detta knyter an till psykologens Daniel Kahneman (2012) som visat att våra ekonomiska beslut långt ifrån alltid är rationella. Kahnemans teori innebär att människan har två tanke-system, ett snabbt och ett långsamt system, som står i relation till varandra. Snabba omdömen görs av det första systemet som kan kallas det "intuitiva" systemet vars kännetecken är snabbhet, automatik och känslor. Processen i detta system sker omedvetet och oflekterat och kräver ingen ansträngning utan kan mer beskrivas som en "känsla" att det är så. Det andra långsamma eller mer "förnuftiga" systemet är långsamt, kontrollerat och mindre emotionellt och sker medvetet, reflekterat och kräver ansträngning. Kahneman vill dock framhålla att hans forskning inte visar att människors val är "irrationella" som vissa har misstolkat det som utan bara att människan inte går att beskriva särskilt väl med den rationella aktörs-modellen (Kahneman 2012: 462; se även 1.4.2).

Relationen mellan dessa två olika tanke-system eller processande vägar i hjärnan kan med andra ord förklara olika religiösa och ibland motsägelsefulla fenomen, till exempel att man både kan ha en explicit inlärd gudsbild och en annan uppfattning som är rotad i intuitiva förväntningar eller egna erfarenheter, eller att man på ett reflekterat plan kan ha svårt för att tro på oförklarliga fenomen men på ett annat intuitivt plan känner att det är så. Teologiska och institutionella representationer av tro är således explicita, analytiska och abstrakta och en konstruktion av system två medan mer grundläggande individuella representationer av tro är mer implicita, intuitiva och flerdimensionella och en konstruktion av system ett (se Kahneman 2012; Geels och Wikström 2017: 541, 553-554). Enligt dessa teorier skulle med andra ord tro på oförklarliga fenomen framför allt involvera omedvetna intuitiva processer och känslor, men också att dessa reflekteras och begrundas av system två, vilket kan relateras till Giddens (1999) teori om ett senmodernt reflexivt själv (se 2.2) och att människan är meningsskapande (se 2.5). Enligt min uppfattning behöver således kognitionsvetenskapliga teorier inom religionsforskning kompletteras med andra perspektiv på hela människan och en kontextuell förståelse för att inte framstå reducerande.

Sammanfattningsvis kan flera teorier på både makro- och mikronivå och från olika perspektiv förklara och öka förståelsen för tro på oförklarliga fenomen i samtiden.

I nästa kapitel redogör jag för mitt metodval och tillvägagångssätt vid undersökningen.

Kapitel 3 Metod

I det här kapitlet redogör jag för metodval för undersökningen; fokusgruppintervju med en kompletterande enkät, urval och tillvägagångssätt vid insamling av material, tillvägagångssätt vid fokusgruppintervjuerna, transkriberingen och analysen samt för etiska överväganden. Jag använder omväxlande orden deltagare och informant som benämning på de personer som ingått i fokusgruppintervjuerna och som utgör underlaget i undersökningen.

3.1 Val av metod

För undersökningen har jag valt kvalitativ fokusgruppintervju med enkät som kompletterande material. Jag har valt fokusgruppintervju för att jag anser att det är en lämplig metod för att erhålla ett mångfacetterat material i en explorativa undersökning om ett relativt outforskat ämne där gruppdynamiken och interaktionen mellan deltagarna skulle kunna generera mer information och expressiva och emotionella uppfattningar än en individuell intervju. Vad jag menar är att fokusgruppintervjuer i viss mån kan betraktas som mer "aktiva" än en individuell intervju för att informanterna i en fokusgruppintervju kan stimulera varandra och ställa frågor till varandra och på så sätt generera mer information. I samspel och samtal med andra deltagare sker också ett meningsskapande som forskaren har möjlighet att studera (se Bryman 2011: 449-450). Fokusgruppintervju kan även betraktas som en feministisk metod genom att forskaren har mindre makt över samtalet och att metoden ger möjlighet att göra fler ohörda röster hörda (se Bryman 2011: 462-463), i det här fallet inte minst i ett ämne som maktstrukturer och hierarkier inte sällan har nonchalerat eller betraktat som vidskepelse. Inom ramen för en masteruppsats är fokusgruppintervju som metod dessutom tidseffektivt i förhållande till individuella intervjuer eftersom man kan insamla mer material på kortare tid (se Bryman 2011: 446-450, 462-463; Kvale och Brinkmann 2014: 191; Silverman 2014: 206-207; se även Fern 2001).

Vidare har jag valt att använda mig av enkät (bilaga 2) för att få fram kompletterande material om deltagarnas bakgrund för att det är ett smidigt, praktiskt och tidseffektivt sätt att erhålla denna information på. Även om fokusgrupper i viss mån kan betraktas som observation om hur mening skapas så skulle det vara svårt att enbart använda observation som metod i undersökningen för att det inte skulle besvara frågeställningen tillräckligt uttömmande.

3.2 Fokusgruppintervju

Fokusgruppintervju innebär att man insamlar material genom att rekrytera och sammankalla en grupp människor, vanligtvis fyra till tio personer per grupp, som förhållandevis ostrukturerat samtalar om ett av forskaren valt ämne för att informanternas uppfattningar och erfarenheter i frågan ska få komma till uttryck och för att studera hur mening skapas under samtalet, med andra ord studeras både *vad* och *hur* (Bryman 2011: 450-453).¹⁴

Styrkan med fokusgruppintervju är att det är en flexibel och relativt ostrukturerad metod där forskaren till skillnad från individuella intervjuer ges möjlighet att även studera hur individer samfällt skapar mening i ett fenomen och kan därmed ge en bild av hur dessa meningsskapande processer konstrueras i vardagen (Bryman 2011: 450, 463). Forskaren står tillbaka så att gruppdynamiken och samtalet kan få fart (eventuellt med lite stimulans), vilket gör att situationen blir mer naturlig, även om den är konstruerad med ett forskningssyfte till skillnad från naturligt förekommande situationer som existerar oberoende av forskarens intervention (se Silverman 2014: 166, 316). Fokusgruppintervju kan även ge mer och oväntad information som varken informanten enskilt skulle ha tänkt på eller forskaren tänkt på att fråga om men som genereras i gruppdynamiken. Vidare erhålls fler röster vid ett och samma tillfälle, vilket kan spara tid, och ”svagare röster” kan bli hörda när deltagarna stimulerar varandra i samtalet. Forskarens maktövertag kan också minska i och med att hans roll och inflytande minskar. Det kan dock vara en fördel att forskaren har en möjlighet att styra upp samtalet om det avviker från ämnet som man vill få besvarat och att hen vid behov kan lyfta fram en aspekt som inte kommit fram eller tagits upp under samtalet för att få ytterligare djup eller bredd och svar på frågeställningen. Sammanfattningsvis kan dynamiska fokusgruppintervjuer ge förhållandevis mycket material på kort tid och vara givande, roligt och spännande för både forskaren och deltagarna i fokusgruppintervjuerna, vilket också har varit erfarenheten i den här undersökningen.

Svagheter med fokusgruppintervju kan å andra sidan vara att man som forskare inte har samma kontroll över situationen. Någon deltagare kan till exempel ta övertaget, dominera eller tala för mycket på bekostnad av andra. Det kan också vara svårt att reda ut vem som säger vad, inte minst om informanterna pratar i mun på varandra, liksom att lyssna in både vad informanterna säger och hur de säger det. Detta kan dock underlättas om man filmar

¹⁴ Forskarens, den så kallade moderatorns, uppgift är att skapa en tillåtande atmosfär, stimulera samtalet och vid behov styra upp samtalet till ämnet och låta alla komma till tals för att få fram olika uppfattningar och erfarenheter inom ämnet (Bryman 2011: 453-455).

samtalen. Det är också mer energi- och tidskrävande att transkribera fokusgruppintervjuer än individuella intervjuer. Fokusgruppintervjuer kan dessutom vara svårare att organisera och finna tid och lämplig plats när alla kan närvara. Geografiska avstånd och svårighet att närvara skulle kunna lösas genom att genomföra fokusgruppintervjuer online, synkront i realtid eller asynkront (Bryman 2011: 591-596). Tekniken kan dock inte fullt ut ersätta fysiska möten människor emellan menar jag utan handlar snarare om att det kan vara smidigare, även om andra problem kan uppstå så som problem med internetuppkoppling, dataprogram eller distraktion och brist på mental närvaro (se Silverman 2014: 296-297). Inte minst vid fysiska fokusgruppintervjuer behöver man också vara medveten om att negativt grupstryck kan förekomma och att informanterna kan vara mer benägna att bete och uttrycka sig på ett kulturellt förväntat sätt och bara ge uttryck för vad man anser vara accepterade åsikter. Ämnet kan också upplevas för privat eller känsligt och av rädsla för att till exempel upplevas som vidskeplig, naiv eller ”flummig” så håller man hellre tyst.

3.3 Enkät

Den kompletterande enkäten för att erhålla bakgrundsinformation om deltagarna är relativt kort för att inte ”trötta ut” informanterna och innefattar grundläggande frågor så som könstillhörighet, ålder, om personen är född i Sverige, om inte hur länge personen har bott i Sverige, utbildningsbakgrund, nuvarande sysselsättning, i vilken grad personen anser sig tillhöra någon religion, om personen är medlem i något religiöst samfund och i så fall vilket, i vilken grad personen anser sig vara religiös, troende, andlig, agnostiker, ateist eller panteist samt om personen haft egen erfarenhet av oförklarliga fenomen (se bilaga 2).

Styrkan med att använda en enkät är att man inte tar tid från själva fokusgruppintervjun, att bakgrundsinformationen är samlad och lättillgänglig på ett ställe och att man inte behöver transkribera muntligt erhållen bakgrundsinformation. Jag ville med enkäten även pröva hur vanliga kategoriseringar och frågor om till exempel religionstillhörighet fungerar när det gäller tro på oförklarliga fenomen. Generella svagheter med enkäter är att de saknar djup och kan betraktas som ”hårda” och ”fyrkantiga”, fixerade och begränsade till de frågor som forskaren konstruerat (se Silverman 2014: 4-7). Informanterna bads i anslutning till fokusgruppintervjun att besvara enkäten, vanligtvis avslutningsvis, förutom vid pilotstudien då enkäten besvarades före fokusgruppintervjun. Enkäten skulle kunnat ha skickas ut och besvarats före fokusgruppintervjun för att erhålla förhandsinformation om informanterna och eventuellt vara till hjälp vid indelning av grupper, men det skulle kräva mer tid.

3.4 Urval och tillvägagångssätt vid insamling av material

Urvalet av informanter till undersökning är människor som tror på oförklarliga fenomen och som bor i sydvästra Sverige. Valet av plats beror på att jag själv bor i området och därmed enklare skulle kunna utföra face to face fokusgruppintervjuer. Rekryteringen av informanter har skett genom mina befintliga nätverk från tidigare yrkesverksamhet, övriga kontakter och snöbollsmetoden (se Bryman 2011: 455). Det första och främst kriteriet var att de tilltänkta informanter skulle tro på oförklarliga fenomen för att inte riskera att hamna i en dispyt eller debatt eller att informanterna inte skulle våga dela med sig på samma sätt av rädsla för att bli ifrågasatta eller verka vidskepliga. Vidare har jag i det här fallet bedömt det som en fördel om flera av informanterna i respektive fokusgrupp känner varandra sedan tidigare, om möjligt gärna ”naturliga grupper” så som vänner, kollegor, studiekamrater eller släkt, för att samtalet skulle bli så naturligt och avslappnat som möjligt (se Bryman 2011: 455-457, 464). Det kan naturligtvis finnas en risk med att deltagarna känner varandra ”för väl” och att man därför kanske inte visar varandra tillräckligt med respekt i samtalet, avbryter eller ”kör över” en närstående, att det skulle finnas osynliga maktstrukturer, hierarkier eller olösta bakomliggande konflikter som skulle kunna störa samtalet och kunskapandet. Jag har dock inte upplevt att det har varit ett problem vid fokusgruppintervjuerna, även om det inte har varit ovanligt att informanterna avbryter varandra, fyller i eller avslutar varandras meningar men det är ju något man vanligtvis gör mer eller mindre oreflekterat eller som ovana vid ”naturliga” samtal och något som jag har tolkat som engagemang och iver att få komma till tals.

Vidare fanns en förhoppning att erhålla informanter från olika åldersgrupper, en relativ jämn könsfördelning, utlandsfödda svenskar, varierad utbildningsnivå och olika yrkeskategorier även om det inte alltid låter sig göras vid kvalitativa undersökningar för att det kan vara svårt att infria utan ett statistiskt underlag. Å andra sidan rör ju sig detta heller inte om någon kvantitativ undersökning som kräver ett representativt urval.

Åldersspridningen bland de 19 informanterna i undersökningen sträcker sig från 17 till 77 år. Utbildningsnivån varierar från grundskola till högskoleexamen, liksom yrkeskategorier så som exempelvis student, cafébiträde, receptionist, undersköterska, tandsköterska, lärare, konstnär, författare, kurator, arkitekt, egen företagare och pensionär (se bilaga 1). Män och utlandsfödda svenskar är dock underrepresenterade i undersökningen. Flertalet av de män som jag kontaktade med en förfrågan om deltagande i undersökningen hade tyvärr inte möjlighet, var överbelastade med arbete eller angav andra förhinder. De personer som jag

fått kontakt med genom snöbollsmetoden och som jag specifikt frågat om de känner till några män som kanske skulle vilja delta i fokusgruppintervjun svarade genomgående nej. Detta kan också ge en indikation om att det kan vara vanligare att kvinnor tror på och samtalar om oförklarliga fenomen, vilket också tidigare forskning inom religiositet visar (se Frisk 1998; Morhed 2000; Löwendahl 2002; Rice 2003; Trulsson 2013).

När det gäller utlandsfödda svenskar som tror på oförklarliga fenomen är rekryteringen än mer knapp. De människor som jag fått kontakt med och frågat kände inte till några utlandsfödda svenskar som de visste trodde på oförklarliga fenomen och en kvinna som skulle varit med i en fokusgrupp fick förhinder på kort varsel på grund av sjukdom.

Jag planerade för fem fokusgruppintervjuer för att jag bedömde att det kunde vara rimligt inom ramen för en masteruppsats och för antagandet att en teoretisk mättnad, det vill säga att ytterligare fokusgruppintervjuer inte skulle tillföra så mycket ny kunskap, skulle vara uppnådd vid detta antal (se Bryman 2011: 450, 452; Kvale och Brinkmann 2014: 156). Självfallet finns det många innebörder och olika individuella skillnader i vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen men jag har bedömt att materialet är tillräckligt för att kunna göra en grundläggande kartläggning av fenomenet.

Deltagare till den första fokusgruppen och pilotstudien rekryterades genom kontakter på facebook¹⁵, rundringning och snöbollsmetoden. Den andra fokusgruppen består av elever på en gymnasieskola och informanterna rekryterades genom mejlkontakt med en religionslärare som jag tidigare haft kontakt med i samband med kandidatuppsatsen.¹⁶ Deltagare till fokusgrupp tre och fyra rekryterades genom att ringa och smsa kontakter som jag visste eller anade att de skulle kunna tro på oförklarliga fenomen eller som inte kunde, men som sagt att de gärna ville delta vid första fokusgruppintervjun, samt genom att fråga människor i 20-30-års åldern, den åldersgrupp som jag saknade, på det gym som jag tränar på och på ett café. Deltagare till fokusgrupp fem rekryterades genom att jag ringde en ”spökjägare” som jag råkat se en artikel om i en annonsfinansierad gratistidning som kom på posten.

¹⁵ Valet av facebook som kanal vid pilotstudien beror på att informanter behövdes rekryteras på kort varsel på metodkursen. Även om förfrågan kan besvaras genom ett personligt meddelande, mejl, sms eller ringa till angivna kontaktuppgifter för att inte synas offentligt på facebook kan det finnas en risk att någon oönskat skulle bli taggad. Det har inte hänt i det här fallet men eftersom förfarandet kan riskera anonymiteten (en tagg kan visserligen tas bort av den berörda personen) så har facebook inte använts som rekryteringskanal utöver detta.

¹⁶ Kandidatuppsatsen *Oförklarliga fenomen och religiositet. Om hur tro på oförklarliga fenomen kan belysa religiositet bland unga människor i ett sekulariserat senmodernt samhälle*, en webbaserad enkätundersökning med totalt 91 respondenter på gymnasieskolor i sydvästra Sverige. Detta är dock andra elever för de elever som varit med i den tidigare enkätundersökningen har tagit studenten.

3.5 Tillvägagångssätt vid fokusgruppintervjuerna

Under metodkursen på masterutbildningen fick vi möjlighet att prova flera olika samhällsvetenskapliga metoder då jag bland annat genomförde en fokusgruppintervju inom detta problemområdet. Fokusgruppintervjun föll väl ut och därför har jag valt att inkludera materialet i den här undersökningen. Nedan följer en sammanfattande beskrivning av förberedelser, planering och genomförandet vid fokusgruppintervjuerna som jag med lärdomar från pilotstudien har följt under samtliga fokusgruppintervjuer med viss justering och anpassning beroende på vad som jag funnit mest lämpligt vid respektive fokusgruppintervju.

Som förberedelser inför den första fokusgruppintervjun funderade jag över och prövade olika tekniska hjälpmedel som skulle kunna fungera för en inspelning på upp till omkring tre timmar (se Kvale och Brinkmann 2014: 218-219). Det resulterade i att jag använde både dataprogrammet iMovie och videoinspelningen på mobiltelefonen för att rörlig bild skulle kunna underlätta transkriberingen genom att man lättare skulle kunna avgöra vem som säger vad om flera informanter pratar samtidigt och för att inkludera kroppsspråket. Senare vid transkriberingen framgick det att det var tillräckligt att höra rösterna och jag använde därför vid något tillfälle enbart mobiltelefonen för ljudinspelning (se Bryman 2011: 450).

Vidare tänkte jag att fyra deltagare per fokusgruppen skulle kunna vara lämpligt utifrån erfarenheter från pilotstudien, men att det om möjligt skulle vara klokt att rekrytera någon mer deltagare vid respektive tillfälle på grund av risken för återbud.

Flera fokusgruppintervjuer genomfördes i mitt hem för att en mer avslappnad och trivsamt hemmiljö kan vara lämpligt för att generera kunskap inom ämnet men några av fokusgruppintervjuerna har genomförts i informanternas närliggande miljö, i biblioteket vid informanternas skola samt i en informants hem, för att sänka tröskeln och minska risken för återbud när platsen ligger geografiskt närmare en eller flera av informanterna. För säkerhets skull och som en påminnelse mejlade eller smsade jag dessutom till deltagarna samma morgonen som fokusgruppintervjun skulle hållas om att jag såg fram emot att ses senare på dagen eller kvällen vid bestämt klockslag.

Vidare förberedelser var bland annat att sammanställa och printa ut enkäten (se bilaga 2) för att erhålla bakgrundsinformation om informanterna. Jag gjorde också vid respektive fokusgruppintervju en enkel skiss över platserna runt bordet och gav respektive plats en bokstav samt ringade in respektive informants bokstav på enkäten innan jag delade ut den. Vidare planerade jag upplägget och skrev till pilotstudien en reminder eller en slags

övergripande intervjuguide med olika frågor om det inte skulle komma upp självmant under fokusgruppintervjun och som jag använt mig av vid följande fokusgruppintervjuer. Eftersom det handlar om fokusgruppintervjuer som vanligtvis är mer ostrukturerade, flexibla och dynamiska än individuella intervju innebar detta mer en förberedelse inför varje fokusgruppintervju, en trygghet och ett säkerställande för mig att erhålla uttömmande svar på frågeställningen och optimera varje fokusgruppintervju. Operationaliseringen från den övergripande frågeställningen vad det innebär att tro på oförklarliga fenomen i samtiden till konkreta tänkbara frågor skedde utifrån vanligt förekommande definitioner av religion så som tro, praktik, erfarenhet, kunskap och konsekvenser (se Glock och Stark 1965; McGuire 2008a) samt tro som resurs eller hinder (Pargament 2007), Antonovskys (1991) KASAM, känslan av sammanhang, och hälsa/välbefinnande. Dessa teman bröt jag sedan ner i konkreta beståndsdelar och frågor genom att reflektera över vad det skulle kunna innebära att tro på oförklarliga fenomen i människors livsvärld.

Praktiskt såg jag till att pennor och tekniken fungerade och förberedde fikar/måltiden¹⁷ om fokusgruppintervjun var lokaliserad i mitt hem. Jag började med fikar/måltiden för att skapa en trevlig och inbjudande atmosfär som skulle kunna vara gynnsam för kunskapsproduktionen inom ämnet. Informanterna fick på så sätt också möjlighet att lära känna varandra lite mer, tiden användes effektivt till det i samtalscykeln viktiga inledande och ”uppvärmande” försnacket samt gav möjlighet att skapa rapport¹⁸ (se Kvale och Brinkmann 2014: 170-172). Skulle en paus eller bensträckare behövas kunde det ju tas senare ändå. Risken med upplägget skulle kunna vara att fikar/måltiden fortsatte för länge eller gav negativ inverkan så som störande ljud på inspelningen. Detta har dock inte varit ett problem vid någon av fokusgruppintervjuerna.

Vid fikar/måltiden hälsade jag återigen alla varmt välkomna och tackade deltagarna för att de ville vara med i undersökningen. Jag informerade om undersökningen och fokusgruppintervjun så som samtycke och att undersökningen är konfidentiell och anonym (se 3.7), bad om deltagarnas tystnadsplikt gentemot vad andra säger under

¹⁷ Jag har varit mån om att alltid bjuda på något ”gott” vid fokusgruppintervjuerna, beroende på tiden antingen fika eller en enklare måltid. När fokusgruppintervjun hölls på biblioteket fick informanterna välja fikar på det närliggande kaféet och när jag åkte till en informants hem tog jag med matiga lunchmackor och lite choklad. Detta inte bara för att de flesta människor tycker att det är trevligt och gott med fika och att det skapar gemenskap och god stämning utan även för att deltagarna förhoppningsvis också upplever att de får något mer för sitt deltagande i undersökningen, förutom ett givande samtal och bidragande till forskningen. Förfarandet kan också bidra till en positiv inställning till forskning, vilket kan underlätta för framtida kollegor.

¹⁸ Rapport är franska och betyder ungefär samspel och innebär att man vid ett möte, framför allt inledningsvis, skapar god kontakt som grund för en bättre kommunikation.

fokusgruppintervjun, att och varför intervjun spelas in (jag bad dem försöka prata en i taget), hur fokusgruppintervju fungerar så som att allas synpunkter är viktiga, att det inte handlar om att nå samförstånd, finna lösningar eller debattera utan föra fram olika uppfattningar samt min roll som moderator (se Kvale och Brinkmann 2014: 107-109, 122, 191; Silverman 2014: 149-151). Jag frågade avslutningsvis också om det fanns några frågor eller funderingar.

Vid pilotstudien besvarades enkäten efter fiket och före själva fokusgruppintervjun men eftersom det vid besvarandet av enkäten uppstod en del diskussioner och för att undvika en tänkbar risk att enkäten och/eller samtal som den kan generera skulle styra eller påverka informanterna på något vis eller ta tid från själva fokusgruppintervjun valde jag vid följande fokusgruppintervjuer att dela ut enkäten sist, vilket också blev en bra avrundning.

Under själva fokusgruppintervjun hade jag min så kallade intervjuguide framför mig och som jag vid något tillfälle tittade på för ett säkerställande men eftersom jag inte ville bryta ögonkontakten och uppmärksamheten till den som talade så jag gick jag främst på fronesis, det vill säga den intellektuella och intuitiva förmågan att inse och reagera på det som är viktigast i en situation (se Kvale och Brinkmann 2014: 97, 103-104). Jag flikade även in med frågor så som ”Menar du ...?”, ”Förstår jag dig rätt om jag säger...?” eller ”Jag hör er säga... stämmer det?” då jag mer eller mindre omformulerade vad informanterna sagt genom att i möjligaste mån använda ett vardagligt språk och undvika allt för krångliga eller för informanterna kanske okända vetenskapliga termer. Detta för att göra en tolkning under själva fokusgruppintervjun och ibland tydligare säkerställa svar på frågeställningen (se Kvale och Brinkmann 2014: 176-178, 206, 236). Fokusgruppintervjuerna varade från omkring en och en halv timma till ungefär tre och en halv timma inklusive fika/måltid. Direkt efter respektive fokusgruppintervju sammanfattade jag vad som särskilt framkommit och utmärkt sig under samtalet och hur jag generellt upplevt fokusgruppintervjun.

Sammanfattningsvis tycker jag att fokusgruppintervjuerna har gått mycket bra och att jag har fått tillräckligt med material och svar på frågeställningen. Fördelarna med fokusgruppintervjuer har kunnat bekräftas och jag har inte haft problem med metodens svagheter (se ovan). Stämningen har varit god och lättsam med mycket skratt men också allvar och djup. En trivsamt hemmiljö kan ju också ha spelat roll (se Kvale och Brinkmann 2014: 135-137). De fyra fokusgruppintervjuerna som genomfördes i ett hem varade också längre än den som utfördes i ett rum på biblioteket. Jag har i stort känt mig nöjd över hantverket som intervjuare, eller moderator i det här fallet, så som att vara kunnig fast ”medvetet naiv”, strukturerad fast öppen och känslig, vänlig, tydlig och ”lagom” styrande, kritisk fast inte ifrågasättande samt minnesgod och tolkande (se Kvale och Brinkmann 2014:

46-49, 55, 85, 208-209). Informanterna och fokusgrupperna beskrivs avslutningsvis närmare i bilaga 1.

3.6 Om transkriberingen och analysen

Samma dag eller dagen efter respektive fokusgruppintervju beroende på vilken tid på dygnet som fokusgruppintervjun genomfördes laddade jag ner de inspelade filerna och sparade dem på ett externt datorminne och började därefter transkribera materialet medan minnet var färskt. Jag transkriberade själv och manuellt för att jag anser att det är ett ypperligt sätt, även om det är krävande och tidsödande, att lära känna och tränga in i materialet och fortsätta analysprocessen som påbörjats mentalt. Vid transkriberingen kan man också lära sig en hel del om själva intervjuandet och hur man själv agerar (se Kvale och Brinkmann 2014: 90). Vid transkriberingen av den första fokusgruppintervjun märkte jag till exempel att jag mot slutet av fokusgruppintervjun, när jag efter närmare tre timmars full fokusering började bli lite trött, var på väg att falla in gamla mönster av att avbryta eller fråga innan personen som talat helt avslutat sin mening. Detta var jag särskilt uppmärksam på vid följande fokusgruppintervjuer liksom att medvetet tillåta lite längre tystnad och inte omedelbart ställa en fråga vid en spontant uppstående paus så att informanterna också får tid för eftertanke och reflektion eller ett litet andrum.

Transkriberingen av en fokusgruppintervju tog i effektiv arbetstid i genomsnitt tio till tolv timmar. Jag hade skissen över platserna med respektive bokstav vid sidan om datorn och skrev direkt bokstaven i stället för personnamnet vid respektive uttalande för avidentifiering. Det var inte särskilt mycket talande i mun vid den första fokusgruppintervjun och inte något väsentligt prat som skedde samtidigt och som inte gick att transkribera utan mest bekräftande hummanden eller fåordiga hörbara kommentarer. Vid några av de andra fokusgruppintervjuerna var det dock mer vanligt förekommande att prata i mun på varandra men det mesta som sagts har kunnat uppfattas. Det fanns heller inga störande ljud på inspelningen så som från fika/måltid. Jag har transkriberat tämligen ordagrant förutom vissa sekvenser, beskrivningar av teknisk apparatur vid "spökutredningar" och långa berättelser som jag komprimerat kärnan av (jag noterade tidsangivelsen på inspelningen så att jag vid eventuellt behov lätt kan hitta det). Jag har främst transkriberat talspråket men har per automatik ibland till exempel skrivit "de" i stället för "dom" samt noterat pauser (med tystnad eller ...) och till exempel skratt (med skratt eller ha ha). Eftersom jag inte skulle göra en språkanalys satte jag inte alltid punkt eller versal eller rättade mindre oväsentliga

felstavningar i transkriberingen (se Kvale och Brinkmann 2014: 222-223, 227).

Vidare avseende benämningar i materialet betecknar bokstaven F Fokusgrupp och följande siffra vilken fokusgrupp det är enligt genomförd ordning. Följande bokstav representerar en bestämd informant i fokusgruppen enligt skissen över platserna runt bordet. F1A innebär således att det är fokusgrupp 1, den första genomförda fokusgruppen, och A en av informanterna i fokusgruppen. M står för Moderator, vilket i det här fallet alltså är jag.

Det transkriberade och utprintade materialet, som sammantaget uppgick till 116 A4-sidor enkelt radavstånd, kodades sedan manuellt och bakgrundsinformationerna inhämtades från enkäterna. Jag strök bland annat under nyckelord och kodade uttalanden som gav svar på frågeställningen samt koncentrerade längre stycken till en mening eller kategori. Jag använde mig både av så kallad begreppsstyrd och datastyrd kodning, det vill säga jag utgick från vissa begrepp från operationaliseringen och frågeställning samt utvecklade koder efterhand genom tolkning och induktiv analys av materialet (se Bryman 2011: 28; Kvale och Brinkmann 2014: 238-239, 241-247; Silverman 2014: 213-214).

Eftersom det inte var en narrativ utgångspunkt i undersökningen och specifikt narrativ intervju använde jag mig heller inte av en språklig narrativ analys av materialet. Däremot ger alla berättelser vid fokusgruppintervjuerna en tydlig bild av hur mening av fenomenet konstrueras i vardagen. Jag skulle vidare uteslutande ha kunnat använda mig av en konstruktivistisk metod och diskursanalys men en risk med att ”bara” se på konstruktionen av mening är i det här fallet att frågeställningen inte skulle besvaras tillräckligt uttömmande och kartläggningen av fenomenet skulle komma i periferin (se Bryman 2011: 450, 463; Silverman 2014: 187, 218, 220). Analysen omfattar med andra ord både *vad* det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat senmodernt samhälle för att kunna göra en bredare kartläggning av fenomenet och *hur* mening i fenomenet konstruerats i samtalet tillsammans med andra.

3.7 Etiska överväganden

Etiskt övervägdes om ämnet för undersökningen var för känsligt för att våga prata om i grupp och för att skapa trygghet att tala om ämnet inkluderades i undersökningen endast deltagare som tror på oförklarliga fenomen.¹⁹ Vid första kontakten informerades också deltagarna om att tro på oförklarliga fenomen är en förutsättning för att delta i

¹⁹ Man skulle kunnat ha både troende och icke troende i samma fokusgrupp för att genom en konfrontation ”framtvunga” hur mening i fenomenet skapas, men jag ansåg att det var oetiskt att utsätta deltagarna för detta.

undersökningen, att alla som deltar i undersökningen har gemensamt att det tror på oförklarliga fenomen och att det inte handlar om någon ifrågasättande debatt. Det bedömdes också att undersökningen inte skulle kräva allt för detaljerad information från deltagarnas privatliv (informanterna kan ju även själva välja vad de vill dela med sig av och hur mycket de vill dela med sig).

Valet av enkät som metod för att erhålla bakgrundsinformation om deltagarna innebar även ett etiskt övervägande. Man skulle i stället kunnat ha bakgrundsfrågorna som underlag till en individuell muntlig presentation som inledning vid respektive fokusgruppintervju, men deltagare kanske inte skulle vilja berätta detta om sig själva för de andra i fokusgruppen utan betrakta det som ett intrång i privatlivet. Risken finns ju också att deltagarna färgas av den erhållna bakgrundsinformation och placerar varandra i fack (som den kristne, ateisten och så vidare) och späder på eventuella förutfattade meningar som skulle kunna hämma samtalet och upplevas kränkande.

Vidare avslutade jag respektive fokusgrupp med att fråga hur informanterna upplevde att delta i en fokusgruppintervju och hur de kände sig nu (jag förtydligade att den som inte ville naturligtvis inte behövde svara) för att skydda och värna om informanterna. Deltagarna informerades också om att de gärna fick höra av sig till mig när de processat samtalet om något skulle dyka upp som en konsekvens av fokusgruppintervjun. Det gavs också en enkel möjlighet att göra detta dagen efter respektive fokusgruppintervju då jag mejlade eller smsade och återigen tackade för deltagandet i fokusgruppintervjun och ett givande möte.

Sammanfattningsvis har jag i undersökningen följt generella etiska principer så som informationskravet om att informera om undersökningens syfte, att deltagandet i undersökningen är frivilligt och att deltagarna har rätt att hoppa av undersökningen; samtycke och att deltagarna har rätt att själva bestämma över sin medverkan; konfidentialitetskravet om att alla deltagare som ingår i undersökningen behandlas konfidentiellt samt nyttjandekravet att de uppgifter som samlats in om enskilda deltagare endast använts för forskarändamålet (se Bryman 2011: 131-142). Alla informanter avidentifierades vid respektive fokusgruppintervju genom att få en bokstav och inga personnamn har nämnts i transkriberingen. De inspelade filerna av fokusgruppintervjuerna och transkriberingarna har vidare kort efter respektive fokusgruppintervju överförs till ett externt datorminne, som förvaras i ett kassaskåp, och därefter raderats från datorn.

I nästa kapitel presenteras analysen av materialet.

Kapitel 4 Analys

I det här kapitlet presenteras analysen av materialet. Jag har i redovisningen av analysen utgått från frågeställningen och kategoriserat materialet i följande övergripande områden: innehållet i tron och hur denna legitimeras; informanternas förklaringar till att de tror på oförklarliga fenomen och de konsekvenser som denna tro har för dem. Kapitlet avslutas med en sammanfattande kartläggning om vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden enhetligt uppsatsens delsyfte.

4.1 Innehållet i tron och hur denna legitimeras

Innehållet i tron och hur denna legitimeras har jag kategoriserat under tre teman: vad det är de tror på; tro på oförklarliga fenomen i förhållande till kunskap samt tro på oförklarliga fenomen i förhållande till naturvetenskap.

4.1.1 Vad de tror på

I fokusgruppintervjuerna framkommer det att tro på oförklarliga fenomen kan innebära att informanterna tror på “något större”, energier, (osynliga) dimensioner, ett liv efter döden, andar, spöken, demoner, guider, skyddsänglar, reinkarnation, karma (handling, att tidigare handlingar påverkar detta livet och detta livets handlingar påverkar nästa liv), NDU (nära döden-upplevelser), UKU (ut ur kroppen-upplevelser), aliens (“utomjordingar”), UFO (oidentifierade flygande föremål, utomjordiskt liv), vättar och troll, sanndrömmar (drömmar som sedan visar sig stämma med vad som faktiskt händer), klardrömmande (lucid dreaming, ett medvetandetillstånd där personen som drömmer är medveten om att hen drömmer under själva drömmen), astrologi, numerologi (siffermystik och -symbolik där varje siffra har en specifik innebörd), synkronicitet (sammanträffanden utan tydligt orsaksmässigt samband), telepati (tankeöverföring), déjà vu (paramnesi, en känsla av ett igenkännande och att man upplever något igen fast man inte har varit med om det tidigare, i alla fall inte medvetet i detta livet), prekognition (förnimmelse av framtida skeenden), tankekraft och att livet är förutbestämt. Det kan också innebära en tro på att människor kan fungera som en kanal för andra dimensioner som medium eller förmedlare av energi genom healing och att man kan bli spådd och få vägledning av till exempel tarotkort.

De oförklarliga fenomen som framkommer och som informanterna tar upp i sina berättelser är framför allt oförklarliga fenomen så som de presenteras av bland annat Morhed (2000)

men också några oförklarliga fenomen som kan innefattas i institutionell religion.²⁰ Detta skulle kunna förklaras med att informanterna relaterar oförklarliga fenomen till en naturvetenskaplig “konsensus-verklighet” och tar upp olika fenomen som är oförklarliga i förhållande till denna.²¹ Att tro på oförklarliga fenomen kan sammanfattningsvis innebära att tro på “det mystiska” som F2B uttrycker det. Detta ska då relateras till Sorgenfrei (2013b) och mystik i bemärkelsen “gåtfullhet” till skillnad från mystik inom och som beteckning av en religiös institutionell inriktning. Här bör dock förtydligas att det inte behöver innebära att en informant tror lika mycket eller på “alla” oförklarliga fenomen.²²

Under fokusgruppintervjuerna framkommer det att informanterna har en negativ syn på maktstrukturer, kyrkans hierarki, institutionell religions makt som organisation och tolkningsföretråde vid religiösa spörsmål och att institutionell religion är exkluderande. Deras tro legitimeras med andra ord genom att *inte* vara som dessa och vad de upplever att dessa står för. Flera informanter berättar exempelvis att de inte tror på Gud, religiösa “ställföreträdare” och auktoriteter. F3C, vars mamma varit starkt troende och praktiserande kristen, framhåller till exempel att det är “väldigt konstigt” att man skulle behöva gå genom någon annan människa för att ha kommunikation “uppåt”. Samtidigt refererar informanten till teologen och före detta ärkebiskopen K G Hammar när hon senare under samtalet föreslår att kalla tro på oförklarliga fenomen för en relation, vilket delvis också skulle kunna relateras till Days (2012) tal om extraordinära relationer och “believing in belonging”.

Vidare tycker F3A som är relativt aktiv i EFS, som “fångat upp henne” vid sorgen efter dotterns död, att alla berättelser i bibeln och om Jesus är “vansinnigt intressant” men att det är svårt att få ihop tro på och praktik av oförklarliga fenomen med kyrkans tro. Det förefaller med andra ord som att hon vill vara en del gemenskapen och “höra till” en etablerad religiös organisation samtidigt som hon är kritisk till kyrkans maktanspråk, tolkningsföretråde och exkluderande, inte minst av vissa oförklarliga fenomen.

F3A Jag vet ju att (pastorns fru) inte tycker om att vi åkte till Stockholm för att träffa spågubbar efter dottern dött för det är ju satan för dem, de är ju rädda för det ju, men där kom ingen

²⁰ Se Rice 2003 avseende särskiljande mellan kristen religiös paranormal tro på till exempel himmel och helvete och tro på klassiska paranormal fenomen så som tro på ESP, Extra Sensory Perception, och UFO.

²¹ Några av nämnda oförklarliga fenomen menar vissa forskare, inte minst inom parapsykologi, är bevisat men både metoderna och förklaringarna ifrågasätts inte sällan inom naturvetenskapen, vanligtvis betraktas de heller inte som allmängods.

²² Därav förslaget om en skala vid den sammanfattande kartläggningen av vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden vid vidare forskning (se 4.4 och 5.3).

satan... De tycker att vi kan ju be till Jesus i stället. --- Jag tycker det är jättesvårt. Det är precis som att jag har ett ben där och ett ben där liksom. Det är därför jag inte riktigt vet om jag tror på Jesus för det kanske inte är Jesus som jag ber till när jag ber. Jag kan ju be om saker eller be om hjälp till nånting. Jag har till och med bätt till (dotterns namn) för saker som absolut inte gick att lösa och det gick så snabbt (knäpper med fingrarna) att lösa det...

Särskilt i F1 uttrycks ett starkt motstånd till institutionell religion och en irritation över att institutionell religion har "monopol" och tolkningsföreträde på begreppet Gud, vilket har gjort att man tar avstånd ifrån att använda ordet Gud för att beskriva en tro på en "högre kraft" eller "högre mening" i tillvaron. Vidare upplever informanterna i F4 att institutionell religion är mer acceptabelt än att tro på oförklarliga fenomen och att man behöver ha en anledning till varför man tror på oförklarliga fenomen men inte om man tror på Gud.

F4B Ja men det är väl så att samhället har accepterat att man kan tro på gud eller det och det när det gäller religion men när det gäller övernaturliga saker så är det bara si-fi, science fiction och fantasy, alltså det är inte lika accepterat... Ja, man behöver inte förklara sig varför man är kristen, buddhist eller vad det nu är men man måste förklara sig om man tror på aliens (fniss) eller andar och då måste man ha en anledning till varför man tror på det.

Detta kan bland annat relateras till McGuire (2008a) som hävdar att institutionell religion, och framför allt kristendomen, av kontextuella historiska skäl har framstått som den "rätta" tron och "det andra" som synkretism och något "sämre". Det framkommer tydligt att informanter inte ser sin tro på oförklarliga fenomen som en religion eller vill förknippa sin tro på oförklarliga fenomen med till exempel wicca eller vanligtvis inte heller så kallat new age. F1C berättar till exempel om hennes erfarenhet av en destruktiv, falsk och manipulativ nära relation med en auktoritär ledare inom så kallat new age och tar därför avstånd ifrån det. Det innebär med andra ord att informanterna själva varken vill härleda sin tro på oförklarliga fenomen till mystik och andlighet inom liberal kristendom eller den parallella ockulta-esoteriska traditionen (se Sorgenfrei 2013b). Informanternas tro på oförklarliga fenomen betraktas överlag enligt min förståelse i stället som ett från institutionell religion och mer eller mindre organiserade rörelser "fristående" kulturellt fenomen och något som människor i allmänhet kan tro på utan att vara delaktiga i en specifik religiös grupp, rörelse eller tradition.

Samtidigt som detta avståndstagande från institutionell religion och det som de uppfattar som en organiserad och styrd form av tro framkommer under fokusgruppintervjuerna, framgår det av svaren på enkäten att en och samma informant kan anse sig tillhöra både

kristendom, new age och buddism, vanligtvis i en individuell kombination enligt "smörgårdsbordsprincipen" (se Wikström 1998; Rice 2003). Av enkäterna framstår det också att det inte finns några motsättningar mellan att anse sig vara religiös och samtidigt inte tillhöra någon organiserad religion eller att vara medlem i Svenska kyrkan eller något annat kristet samfund och samtidigt anse sig vara panteist eller ateist eller att självdefiniera sig som ateist och tro på förklarliga fenomen (se bilaga 1). Att det kan vara "både och" och att människan inte sällan motsäger sig själv framhålls även av Morhed (2000), Hammer (2001) och af Burén (2015). Det kan också vara så att människan inte så lätt låter sig eller sin tro kategoriseras eller klassificeras i vissa avgränsade konstruktioner.

Således framgår det i min undersökning liksom i till exempel Days (2012) studie att man mycket väl kan vara ateist och tro på oförklarliga fenomen. Detta skulle bland annat också kunna förklaras med hjälp av kognitionsvetenskaplig religionsforskning, HADD, en hyperaktiv agensupptäckarmekanism, och mentalisering (se 2.6). Ateist definieras ju vidare i relation till kristendom som förnekelse av existensen en gudom eller (personlig) Gud.²³ Att det skulle finnas motsättningar eller vara märkligt att vara ateist och tro på oförklarliga fenomen verkar således främst handla om föreställningar som är färgade av ett kontextuellt kristet kulturhistoriskt arv. Buddhism enligt den officiella läran har ju till exempel klassats som en ateistisk religion och inom olika naturreligioner tillhör en personlig Gud eller gudom vanligtvis inte tron (se Boyer 2002). Sammantaget kan detta med andra ord ge en indikation om att det behövs en metodologisk förnyelse, som bland annat McGuire (2008a), Day (2009), Willander (2014), af Burén (2015) och Thurfjell (2016) framhåller. I stället för vanliga kategoriseringar och gränsdragningar vid frågeformuleringar och mätning av religiositet skulle man till exempel kunna undersöka vissa överskridande kulturella fenomen som kan betraktas som religiösa för att detta kan vara mer belysande och frambringa mer kunskap om samtida religiositet än traditionella religionsvetenskapliga undersökningar.

Sammanfattningsvis enligt min tolkning handlar det om ett avståndstagande från all form av makt oavsett om det utövas av institutioner, organisationer eller auktoritära individer och ett ogillande av tolkningsföreträde och "färdigförpackad" och organiserad tro. Avståndstagandet kan också legitimera den egna individuella tron och dess innehåll eftersom institutionell religion i sin officiella version vanligtvis exkluderar tro på flertalet av dessa oförklarliga fenomen. Detta och ett kritiskt ifrågasättande kan bland annat på makronivå förklaras med Giddens (1999) och Ingleharts (1977; 2006) teorier om samtida värderingar

²³ Se till exempel Svenska Akademiens ordböcker, <https://svenska.se/tre/?sok=ateist&pz=1>.

och ett senmodernt samhälle liksom Taylors (1989) "subjective turn of modern culture". På mikronivå kan motståndet mot institutionell religion naturligtvis också böttna i personliga erfarenheter, vilket framkommer i några berättelser, så som erfarenhet av gudstjänstbesök och predikan "utan själ och meningsfullt innehåll". Personliga negativt tolkade upplevelser från institutionell religion är dock inget frekvent samtalsämne i fokusgrupperna och således inte något framträdande mönster för analys på mikronivå. Därmed inte sagt att informanterna ändå kan ha sådana erfarenheter som påverkat deras syn på institutionell religion.

Vidare förefaller även tro på oförklarliga fenomen ha ett specifikt innehåll och delas med andra. Även om särskilda dogmer inte explicit framkommer och auktoriteter avfärdas så kan till exempel samtal om medieutbud, författare, föreläsare, andliga ledare och medium/expertis inom området samt i stort en avsaknad av diskussion och frågor mellan informanterna om de olika oförklarliga fenomenens innebörd förstås som att det finns mer eller mindre "etablerade sanningar" och ett "rättesnöre" även inom detta område. Det skulle bland annat kunna förklaras med att människan befinner sig i en kontext och inte skapar sig mening och kunskap isolerat utan i relation till andra (se Berger och Luckmann 1966/1991; Luckmann 1967). Framför allt är det de egna erfarenheterna i form av berättelser som framstår som auktoritativ källa till kunskap (se Hammer 2001), men det utesluter naturligtvis inte att det kan finnas andra auktoritetsanspråk även om detta inte specifikt diskuteras i fokusgruppintervjuerna. I Petersens (2012) studie av Twilight fan-kulturen finns det exempelvis en tydlig auktoritet i form av populärkulturella hjältar. Innehållet i tron kan således variera och bero på kontext och sitt specifika sammanhang där tron skapar mening och samhörighet. Innehållet i tron skulle generellt kunna förklaras med att de flesta av denna typ av oförklarliga fenomen av kulturhistoriska skäl har vedertagits som "något annat", en "annan" form av tro med ett "annat" innehåll, särskild från institutionell religion och i västerländsk kontext främst i förhållande till de "rätta" kristna trosföreställningarna (se Rice 2003; McGuire 2008a). Samtida populärkultur och medialisering kan som materialet och tidigare forskning indikerar också ha bidragit till trons innehåll, meningsskapande och (själv)legitimering (se Hoover 2006; Hjarvard 2012; Petersen 2012; Baker och Bader 2014), liksom den alternativa/komplementära friskvårds- och hälsosektorn, två sektorer inom allmänskulturen som till skillnad från institutionell religion och naturvetenskap har bejakat en mängd olika oförklarliga fenomen och utgjort arenor för dess tro och praktik (se Frisk 1998; Löwendahl 2002; Moberg och Ståhle 2014).

Informanternas avståndstagande från institutionell religion och positionering som "något annat", från den egna synvinkeln i positiv bemärkelse, innebär avslutningsvis inte att tron

saknar de kategorier som vanligtvis används inom religionsvetenskaplig forskning, så som tro, praktik, erfarenhet, kunskap och konsekvenser (se Glock och Stark 1965; McGuire 2008a). Att det vetenskapliga perspektivet kan skilja sig från informanternas är dock inte något unikt för det fenomen som har undersökts här. Så kallat new age vill exempelvis av anhängarna själva vanligtvis inte benämnas så eller förknippas med religion även om det inom forskningen vanligtvis betraktas som en form av religion, religiositet eller andlighet (se Sutcliffe och Gilhus 2014b). Problemet är också relaterat till svårigheten att definiera religion (se 1.4.1) och att religion som flera forskare hävdar inte är något *sui generis* utan hyperkomplext med oklara gränser mot likartade kulturella fenomen (se Sutcliffe och Gilhus 2014b; Thurfjell 2016b). De flesta delaspekter och kategorier av det som känns igen som religion återfinns även i kulturen utanför det som vanligtvis kallas religion, till exempel inom fotboll och supporterklubbar. Att "lyfta blicken" och analysera och förklara ett material och inte "bara" beskriva fältet ligger i vetenskapens natur och kan inom samhällsvetenskaplig forskning relateras till första och andra ordningens konstruktioner, det vill säga den första ordningen på informanternas tankekonstruktioner och den andra ordningen på forskarens mer abstrakta tankekonstruktioner (se Aspers 2011: 46-49). Jag vill dock framhålla att forskaren har ett ansvar att visa informanternas egna syn, detta inte minst relaterat till etiska aspekter och den maktposition som forskaren trots allt besitter.

4.1.2 Tro på oförklarliga fenomen i förhållande till kunskap

Innehållet i tron och hur denna legitimerats bygger i undersökningen mycket på den intuitiva realismen (se Hammer 2004), på ett "intuitivt vetande" och en "känsla" av att veta. Även om tro på oförklarliga fenomen beskrivs på flera olika sätt verkar informanterna i samtliga fokusgrupper anse att tro på oförklarliga fenomen främst och lättast kan beskrivas som en "känsla". En okonventionell syn på hur man erhåller kunskap, så som att man tar hjälp av kroppen och hjärtat för att få kunskap eller genom "uppkoppling" och direkta impulser om vad som är "sant" eller "rätt" att göra, att inte "övertänka" utan "landa i magen", framkommer inte minst F1 och F3.

F3E ... Jag tänker att det är intressant med känsla för jag känner att de gånger som jag känt att det finns en skillnad, när det finns en slags sanning som är sann så finns det inget dömande i det. Den är totalt fri från det, den går inte att döma... den bara är och det är ju en känsla och det är ju intressant...

Det innebär dock inte att känslor, liksom kognitiva föreställningar, också kan vara förrädiska och att informanterna inte är kritiska utan reflekterat i en senmodern anda sätter sin tro och sina upplevelser under ”det granskande förnuftets prövande lupp”, även om intellektet av vissa deltagare, framför allt i F1, menar att intellektet också kan utgöra ett hinder. Detta kan bland annat relateras till kognitionsvetenskaplig religionsforskning och relationen mellan system ett som mer handlar om “känsla” och system två som mer förknippas med “förnuft” som i en syntes kan skapa mening till ett fenomen, vilket kan jämföras med Axelsons (2014) framhållande av kombinationen av affektiva primärprocesser och kognitivt mer logiskt sekundärprocesstänkande som i en syntes kan bidra till idiosynkratiskt meningsskapande vid förtätade filmögonblick, som också är en form av narrativ.

Här bör framhållas att informanterna *inte* talar om intuition och känsla som något “typiskt kvinnligt” eller att tro på oförklarliga fenomen skulle utgöra en specifik kvinnlig trosgemenskap. Detta till skillnad från bland annat Trulssons (2013) fältstudier hos olika nyandliga grupperingar med närmast uteslutande kvinnor inom vilka kvinnans särart framhålls. Praktiken inbegriper att könsnormer och värderingar kring kön både legitimeras och till viss del omförhandlas och omkullkastas, vilket enligt Trulsson med flera forskare utgör en samtida andlig lockelse för kvinnor (Trulsson 2013: 195). Tidigare forskning (Morhed 2000; Rice 2003) visar som påpekats att tro och erfarenhet av oförklarliga fenomen är vanligare bland kvinnor, även om skillnaden mellan kvinnor och män kan variera i grad mellan olika paranormala fenomen. Att kvinnor förefaller vara mer troende är dock inget “typiskt” för tro på oförklarliga fenomen utan stämmer generellt överens med religionsvetenskaplig forskning som visar att kvinnor anger högre grad av religiositet än män (se till exempel Frisk 1998; Löwendahl 2002). Hur detta ska tolkas och om religiositet kan uppfattas som knutet till socialt konstruerade könsroller är dock en diskussionen som ligger utanför uppsatsen omfattning

Vidare påverkas och legitimeras innehållet i tron av kunskap som informanterna erhåller genom mediautbud inom området, till exempel reality tv-program eller mer vetenskapliga program som berör området (se praktik 4.3.1). Att läsa böcker förekommer framför allt bland de medelålders och äldre informanterna där vissa är storkonsumenter av diverse litteratur inom området. Bland de yngre informanterna används litteratur främst som handböcker för att få vägledningen i den egna praktiken, till exempel vid läggning av tarotkort eller drömtydning. F2A framhåller vidare att han inte vill bli påverkad av vad någon annan tror utan vill skapa sig en egen trosuppfattning och gör samtidigt en skillnad mellan tro och faktakunskap.

F2A Men i och med att det är en sak som man tror på så vill jag inte bli påverkad av vad någon annan säger om det liksom ... eller om det står något ”så här är det” så vill jag inte läsa det för jag vill ha min egen uppfattning om vad jag tror på.

Inte minst bland de yngre informanterna är med andra ord den främsta, men inte enda, auktoriteten självet som bland annat Taylor (1989), Giddens (1999), Heelas och Woodhead (2004) framhåller. Detta utesluter dock inte böcker och andra yttre kunskapskällor även om dessa inte ”köps” utan vidare utan reflekteras mot befintliga trosföreställningar och egna erfarenheter som kunskapsauktoritet samt hjälper till att tolka och förstå dem.

4.1.3 Tro på oförklarliga fenomen i förhållande till naturvetenskap

Ytterligare ett sätt att legitimera tron är att ställa den i relation till naturvetenskapen som i dagens sekulariserade samhälle har ett tolkningsföreträde framför mycket annat, inte minst religiösa förklaringar till tillvaron och ”alternativa” okonventionella helandemetoder (se Moberg och Ståhle 2014). Det framkommer tydligt i fokusgruppintervjuerna att innehållet i tron relateras till en naturvetenskaplig ”konsensus-verklighet” (se Tegmark 2014) samtidigt som detta också är den ”taget för givna” livsvärlden (se Sundén 1959; Schutz 1962/1982). Även om naturvetenskap är något man till viss del förhandlar sin tro mot innebär tro på oförklarliga fenomen och tro på naturvetenskap således inga motsättningar eller hinder, vilket bekräftar tidigare studier (se Rice 2003; Morhed 2000; af Burén 2015). Det är i stället institutionell religion som utgör den främsta maktfaktorn som informanterna tar avstånd ifrån och positionerar sig mot även om det också framkommer i F4 att inte bara institutionell religion utan även naturvetenskapen kan vara en orsak till att tro på oförklarliga fenomen och kvinnors kunskap och status har nedvärderats (se Löwendahl 2002; Trulsson 2013).

F4B Det är ju också intressant, i gammal folktro så var det helt självklart att det fanns troll och häxor... Allt sånt var helt självklart att det fanns ääh, men nu i modern tid så ”det kan man ju inte tro på, är inte det bara sagor”.

F4C Ja, vetenskapen har trängt ut det, som tro på vättar, häxor, kvinnors kunskap om olika saker, örter och växter och sånt, det har ju kommit lite i, även om det har lyfts lite i dag, lite i skymundan.

Bland några av de yngre informanterna i F2 som går på Naturvetenskapliga programmet på gymnasiet framkommer explicit visst tvivel, som vanligtvis ingår i all form av religiös tro,

men också att tro och naturvetenskap kan vara två helt olika saker.

F2D Alltså jag ... innan kanske det var så att man var lite mer skeptisk men nu tycker jag nog att det är två helt olika saker. Man kan ju inte bevisa något som man inte kan bevisa ... (skratt).

Detta skulle bland annat kunna förklaras med hjälp av kognitionsvetenskaplig religionsforskning och att människan är utrustad med ett icke reflekterande och ett reflekterande mentalt system (se 2.6) samt människans reflexivitet i senmodern tid (Giddens 1999).

Genomgående när frågan om relationen mellan naturvetenskap och tro på oförklarliga fenomen dryftas föreligger inte någon konflikt utan en stark tilltro till naturvetenskapen och att den en dag kommer att kunna förklara det som i dag kan kallas oförklarliga fenomen.

F3E ... Det (oförklarliga fenomen) är ju det som vi inte förstår upp till nu ... Jag upplever att allting nog går att förklara, så måste det ju vara i min värld. Det är väl bara det att man inte hittat metoden.

I F3, där informanterna har en tendens att "intellektualisera" frågan, framhålls också att oförklarliga fenomen kan betraktas från många olika perspektiv så som sociologiska, psykologiska och biokemiska som alla har sina olika förklaringsmodeller. I framför allt F1 framkommer vidare en evolutionistisk syn på människan och hennes andliga utveckling, så som att människan "förfinas" och blir allt mer känslig och andlig. Flertalet informanter i fokusgrupperna förtydligar dock att det egentligen inte är så viktigt att få oförklarliga fenomen "vetenskapligt bevisat", till skillnad från informanterna i F5 som aktivt vill "belägga" att spöken finns. Att legitimera sin tro och praktik med ett vetenskapsliknande språk är en tydlig tendens i tidigare forskning (se Hammer 2004: 241-250; Hornborg 2014: 153). Detta och att berätta om olika studier förekommer särskilt i F1 och F5. I F1 arbetar en informant (F1D) heltid inom området alternativ/komplementär hälsa i gränslandet mellan själavård och konventionell terapi (se Hornborg 2014: 147) och hon framhåller frekvent studier som exempel och belägg. I F1 finns också två informanter (F1A och F1B) som utöver sitt "vanliga jobb" hjälper människor med olika former av healing. I F5 där informanterna utför "spökutredningar" är det vetenskapsliknande språket mycket framträdande (se bilaga 1) och informanterna tycker att de själva bedriver "lite granna forskning". Samtidigt framkommer det både i den här fokusgruppen och i andra fokusgrupper föga förtroende för dessa

mätinstruments tillförlitlighet samt att tv-program inom området närmast förlöjligar tro på oförklarliga fenomen och kan ha motsatt effekt.

F4B Ibland tycker jag det är så löjligt när de jagar spöken på tvn... Det känns också som att dom överdriver bara för att man ska tro på det... och då blir det också lite förlöjligt. Folk ser ju att det är fake och sen när det väl händer på riktigt så tänker dom ”nej det är fake”.

Det framkommer också att även om oförklarliga fenomen skulle kunna gå att bevisa i framtiden, till exempel att det finns ett liv efter döden, så kommer det ändå att finnas ”folk” som inte tror på det fastän det är bevisat.

F2A Så är det ju med allting. Donald Trump tror inte på global warming fast det är vetenskapligt bevisat.

Några informanter i F4 och framför allt i F5 tycker dock som sagt att det ändå skulle vara bra att få oförklarliga fenomen vetenskapligt bevisat, men inte för egen del utan ...

F4B ... Bara till dom som inte tror på det, där fick du... nu är det vetenskapligt bevisat!

Här framgår med andra ord en form av maktkamp men den övergripande tolkningen av materialet är, som bland annat Morheds (2000) och af Buréns (2015) undersökningar visar, att det kan vara “både och” samt att det inte finns någon tydlig gräns mellan de sedan upplysningen konstruerade diktomierna “religiös” och “sekulär” eller Durkheims (1915) klassiska uppdelning mellan profant och sakralt. Att det inte skulle finnas någon motsättning mellan att tro på oförklarliga fenomen och naturvetenskap och att båda kan samexistera framgår tydligt av följande citat:

F1C ... Jag ser ju att de (naturvetenskap och andlighet) börjar närma varandra sig mer. Från början har de stått väldigt brett ifrån varandra, långt ifrån varandra, men jag ser ju mer forskning som kommer ju närmare varandra blir det. Vi ser att vi inte klarar oss utan varken naturvetenskapen eller andligheten. Olika sidor av ”verkligheten” (gör citationstecken).

F4A Jag tänker ... alltså kan inte båda existera samtidigt? Även om man kanske inte kan mäta, vissa tycker ju att man kan mäta med olika mätinstrument, elektromagnetiska fält och så, men

även om man inte vetenskapligt kan mäta oförklarliga fenomen så kan man ju inte ta ifrån en upplevelsen av det...

F4C Jag tänker att man får acceptera att vissa saker kan man inte förklara sen är det inte mer med det.

4.2 Förklaringar till tron

Informanternas förklaringar till att de tror på oförklarliga fenomen som framkommer i fokusgruppintervjuerna har jag kategoriserat under följande tre teman: tro som meningsskapande; socialisation samt erfarenheter och förnimmelser av oförklarliga fenomen.

4.2.1 Tro som meningsskapande

En förklaring till att man kan tro på oförklarliga fenomen är att tro kan fylla en funktion och vara meningsskapande (se McGuire 2008a), vilket också framkommer i fokusgrupperna. Informanterna berättar till exempel att det är viktigt att tro och att vilja tro och att ha något att förlita sig till.

F2A ... Det är väl mest bara för att jag... vill tro på det kanske... Jag kan inte bevisa på något sätt att det finns eller så men jag vill tro på det, därför tror jag på det... Jag tror att man mår bra av att tro på nånting. För jag vet inte, om jag inte hade trott på andar så hade jag ju inte trott på nånting ju för jag tror inte på någon religion liksom och då hade jag ju inte trott på nånting överhuvudtaget utan varit helt inne på vetenskapen. Och jag tror att det är ganska nyttigt om man har lite av båda och att man liksom har nåt att så känner jag verkligen innerst inne.

F3B vill vidare kalla tro på oförklarliga fenomen för ett förhållningssätt till livet som skapar mening i alla möten.

F3B Det blir ett förhållningssätt till slut... Det är en drivkraft, på nåt sätt, inte bara mening, det är mer integrerat. Jag sitter och tänker hur jag gör i mitt liv. Jag gör ju inte detta bara för att utan det är ju något som kommer inifrån... Det kan vara så konkret som att jag pendlar med tåget (namnger mellan vilka orter) varje dag och det slår nästan aldrig fel att den som sätter sig hos mig så är det nånting som han eller den personen ska förmedla till mig och det ligger på en nivå som är förändrande, alltså till det bättre för oss båda oavsett.

Tro på oförklarliga fenomen som meningsskapande relationer av olika slag framkommer tydligt vid fokusgruppintervjuerna och att man ”aldrig är ensam”, och då inte bara att man finner likasinnade fysiska människor utan också en känsla av närvaro av döda nära och kära som alltid finns med en. Detta kan bland annat relateras till Days (2012) studie och tal om extraordinära relationer och Petersens (2012) fallstudie om Twilight fans.

F1B Visst känner man sig rik, alltid någon med oss. Det är alltid någon med oss, om man inte tror på något så blir man ju väldigt ensam, alltså i sin själ, men att få ha denna tillgången med sina nära och kära som finns där uppe och runt omkring man kan prata med. Det är helt fantastiskt. Jag pratar med dem ofta.

Det kan också handla om en relation, känsla av samhörighet och telepatisk kommunikation med sina djur.

Vidare i F5 är tro på spöken och “spökutredningar” en meningsskapande hobby för informanterna. I F4 vill informanterna däremot varken kalla det tro, intresse eller hobby utan vill mer likna tro på oförklarliga fenomen vid en livsstil.

F4B ...Fast jag skulle inte säga att det är min tro, fast jag skulle inte heller vilja kalla det hobby för det är ju inget som man plockar fram när man känner sig uttråkad och vill pyssla (skratt)... det är svårt.

F4C Jag vet inte riktigt vad jag skulle kalla det.

F4A Men livsstil kanske ändå är ett bra ord.

F4B Ja för det är ändå en del av en själv.

F4A Och det innehåller ju ändå vissa... ska man säga ritualer, för man lägger ju ändå tarotkort.

Att välja ett professionell yrke eller en fritidssysselsättning relaterat till sin tro på oförklarliga fenomen kan med andra ord betraktas som en meningsskapande livsstil. Att välja en livsstil som speglar vem man är och att vara autentiskt och “sann mot sig själv” som bland annat Taylor (1989) och Giddens (1999) framhåller är också tidstypiskt för senmoderniteten.

Flera informanter påpekar också att det kan finnas mer än vad vi kan se, höra och fysiskt ta på, och att livet och vardagen blir mer spännande.

F4C ... Varför skulle detta som vi ser vara det enda... jag tycker livet blir mer... spännande.

F4B Ha lite mysterium i vardagen (skratt).

Tro på oförklarliga fenomen kan med andra ord också vara meningsskapande genom att öppna upp för en ännu större mystik, spänning och förundran i vardagen och livets outgrundlighet. Det kan ge perspektiv på tillvaron samtidigt som livet också blir lite roligare.

4.2.2 Socialisation

Flera av informanterna berättar att de vuxit upp i ett hem där oförklarliga fenomen varit en självklarhet, eller en självskriven livsvärld (se Schutz 1962/1982), som har påverkat dem starkt. Inte minst bland de yngre informanterna är den primära socialisationen tydlig (se Berger och Luckmann 1966/1991) med en förmedling av framför allt mödrarnas tro, erfarenhet och praktik av oförklarliga fenomen. Särskilt de yngre informanterna som bor hemma, som inte har bildat egen familj och har sina mödrar vid liv nämner ofta ”mamma” som de pratar med om oförklarliga fenomen, går till medium med, tyder drömmar med eller lägger tarotkort med och som också hjälpt dem att konstruera tolkningsramar. Det kan också vara farmor som innehar den rollen.

F2A Jag tror om en person har gått bort så är det en energi som fortfarande finns kvar om man kan säga så... min farmor ... hon säger jätte mycket att hon kan se och höra det och så.

Lite längre fram i samtalet när vi pratar om erfarenheter och om att våga prata om tro på oförklarliga fenomen så visar sig farmor vara en spännande och intressant samtalspartner som också påverkat informantens tro på oförklarliga fenomen. En annan informant i F2 berättar om sin och hennes mammas erfarenheter hos en homeopat som berättat om informantens avlidna mormor så som att mormodern finns med dem och att de kan be henne om hjälp om det är något. Gemensamma aktiviteter som denna har bland annat lett till att informanten tror på oförklarliga fenomen samtidigt som hon också fått bekräftelse på sin tro.

F2C Ja ääh min mamma har ju känt av lite också. När min mormor gick bort så gick vi till en sån där, jag vet inte vad det heter... ja jag vet inte, han kollade i alla fall in i ögon och så kunde han säga en massa saker.

M Irisdiagnostik gjorde han då alltså, typ homeopat eller nånting?

F2C Ja homeopat. Vi gick där några gånger och då så sa han till min mamma en gång att ”du är inte ensam, jag ser att du har en kvinna med dig med stickad gul kofta” och det var det sista min mormor hade på sig när hon gick bort, på dödsbädden.

M Ahh.

F2C Hon frös så mycket liksom så hon tog inte av sig den. Och då sa han ”vill du ha hjälp med någonting så kan du alltid fråga henne”. Och då skulle hon starta en förskola, ja hon hade en förskola men skulle byta plats men inte hittat nånting och ”ja jag skulle vilja ha hjälp med det” sa hon. Och dagen efter så ringde dom och frågade, alltså dom hade hittat en plats, ”jag hörde att du söker en plats...”.

M Wow!

F2C Så de har ju förskolan där i dag. Och det var mycket sånt. Vi fick en tavla av henne som många gånger, den var liksom alltid på snedden och så, och min mamma gick alltid och rättade till den och till slut fick hon säga till, ”nu får du sluta röra den här tavlan!”.

M (Skratt) Lyssande hon då då?

F2C Ja den hänger kvar nu.

M Mmm, är det det som har bekräftat din tro kan man säga?

C Ja, alltså jag hade nog inte trott på det om jag inte hade varit med om nånting...

Papporna verkar inte vara lika intresserade av oförklarliga fenomen eller också pratar de inte öppet om det.

F4C ... Den enda jag tänker på det är min pappa för han tror inte på nåt, min bror gör inte heller det, ääh men det har ändå alltid varit... vi har ändå alltid pratat om det hemma för att jag och min mamma är väldigt intresserade. Vi kan sitta och prata väldigt länge om vad vi har drömt och allt möjligt så det känns liksom som en ... självklarhet som man tar upp.

F4B Och pappa, jag vet inte...

F4A Han har ju upplevt farmor (som är död)... ääh men han är inte lika öppen med att han tro på det. Han brukar inte prata om det.

Att den sekundära socialisationen och “självsocialisationen” också har stor betydelse och kan förklara informanternas tro på oförklarliga fenomen framkommer till exempel av att vissa informanter berättar om att de vuxit upp i ett starkt kristet präglat hem eller haft en naturvetenskaplig uppväxt men att de har “konverterat” och själva aktivt sökt sig till likasinnade, liksom berättande om samtal med vänner och frekvent aktivitet bland medias utbud inom området.

4.2.3 Erfarenhet och sinnesförnimmelser av oförklarliga fenomen

Förklaringar till tron är bland informanterna framför allt egna erfarenheter och sinnesförnimmelser av oförklarliga fenomen. Det som främst enligt informanterna både

förklarar och legitimerar tron är med andra ord varken institutionell religion, ockult-esoterisk tradition eller naturvetenskap utan personliga vittnesbörd och egna, eller andras, upplevelser och erfarenheter av oförklarliga fenomen, erfarenheter som också kan vara meningsskapande (se McGuire 2008a). Ett vanligt argument är att upplevelser inte kan ifrågasättas. Det kan också upplevas förminskande och kränkande att bemötas med logiska naturliga förklaringar till sina övertygande upplevelser.

F4A Man kommer alltså med logiska förklaringar (till exempel att händelsen beror på att tv är sönder eller att boken stod långt ut i bokhyllan och därför trillade ner) och det tycker jag känns otroligt förminskande. Alltså det förminskar mina upplevelser ääh... alltså det är ju ungefär som att förminska någons känslor att ”naja du är inte så ledsen”.

Vidare framkommer att exempelvis erfarenhet av tidigare liv och tro på reinkarnation (se Haraldsson 2006) kan förklara varför en del människor är visare än andra eller beter sig på ett visst sätt och varför informanterna själva och andra människor har vissa förmågor eller så lätt för vissa saker utan att man har erfarenhet av det i detta livet eller på annat sätt förvärvat kunskap om det i det här livet. Tro på oförklarliga fenomen har således också en meningsskapande funktion genom att ”fylla hål” (se Sundén 1959) och ge förklaringar som inte naturvetenskapen kan ge och kan på så sätt skapa ordning, sammanhang och en viss trygghet i tillvaron, inte minst om man inte är tillfreds med de förklaringar som institutionell religion tillhandahåller.

Samtliga informanter i undersökningen har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen och flera menar att de har en ”känslighet” som de anser kan vara medfödd, men som ibland kan ha stängts av som barn efter påtryckningar av omgivningen eller för att det varit för jobbigt. Känsligheten kan också vara viljemässigt upptränad och en känsla som man lärt sig att lita på av erfarenhet eftersom det som man har ”känt på sig” i efterhand visat sig stämma. Ett ”tecken” kan till exempel vara att få så kallat ”sanningsrys”, det vill säga gåshud på kroppen som indikerar att det som man tänker eller känner är ”sant”.²⁴

För vissa informanter innebär erfarenhet av oförklarliga fenomen en särskild ”hyperkänslighet” eller så kallat HSP (Hyper Sensitive Personality).²⁵ Denna känslighet kan till exempel innebära att man intuitivt ”känner av” människor eller energier i ett rum som för

²⁴ Se Damasio (1994) om det neurologiska samspelet mellan förnuft och känsla; känslorna som hjärnans förbindelselänk med kroppen och hur känslor kan upplevas i kroppen.

²⁵ Oförklarliga fenomen kallas ju också ibland för ESP, Extra Sensory Perception.

vissa också kan trigga igång sjukdomssymtom så som smärta från vissa känsliga tidigare skadade kroppsdelar, huvudvärk eller ångest, att man “känner” andras känslor, vilket kan skapa förvirring om vad som är ens egna och vad som är andras känslor, att man kan bli trött och “utsugen på energi” på vissa platser eller med vissa människor eller att man i vissa sammanhang kan få en känsla av “flow” och att man är “på rätt plats”. Det kan också innebära att man förnimmer lukter och syner som andra kanske inte gör, att man är känslig för stimuli och mediciner eller har svårt för att sova. Det kan även handla om simultankapacitet och en enorm kreativitet. Detta uttrycks särskilt i F5 och att detta inom den konventionella vården har bedömts som ADHD. I F1 anser informanterna också att avvikande beteende lätt får en diagnos och att “alla bokstavsdiagnoser” som barn får beror på att yngre generationer är känsligare och öppnare än äldre generationer och inte passar in i “gamla strukturer”. Denna känslighet och öppenhet kan också leda till att man “drar till sig” andar och spöken som vill förmedla något eller som vill göra sig till känna för att de inte förstått att de har dött. Känsligheten kan även leda till att man väljer en annan livsstil och yrkesbana, inte minst inom konst och musik.

Samtidigt berättar informanterna i F5B om erfarenheter av “spökutredningar” där människor som anlitat dem vägrat ta till sig att de funnit logiska naturliga förklaringar till “spökeriet”, till exempel att upplevda “knackningar” har berott på vattendropp från en vattenskada i huset eller att “skrammel i köket” är orsakat av en mus som bevisligen filmats av en nattkamera. F5B menar att människor hittar på förklaringar för att “...verkligheten ska vara på ett speciellt sätt”, att “dom inte vill ha fel” och att det kan vara pinsamt att säga att man blivit skrämmd av en liten mus. “Det låter ju bättre att säga att jag hade ett spöke men dom tog väck det!” (F5B). Intressant nog handlar det alltså här om att man inte vill överge sin tro på en upplevelse av spöken, även om det man tycker sig ha upplevt visat sig ha naturliga logiska förklaringar. Starka övertygelser och föreställningar sitter med andra ord hårt och människor vill få sin tro och erfarenhet bekräftad. Det blir ju även en roligare och mer spännande berättelse att dela med andra. Det märks också att vissa informanter i fokusgrupperna både gillar storytelling och har en förmåga att berätta fängslande historier. F4B konstaterar till exempel att “ju mer kroppskontakt det ingår i upplevelsen ju läskigare blir det för dom”. Detta kan även relateras till kognitionsvetenskaplig religionsforskning och minimala kontraintuitiva föreställningar som involverar agenter med vissa avsikter, vilket gör att en berättelse blir mer spännande, väcker känslor och intresse och gör att man bättre minns berättelsen och för den vidare (se Boyer 2002; Barrett 2004; Gärdenfors 2006). Människor är enligt informanterna också intresserade av att höra berättelser om deras erfarenheter.

F4A ... Om jag skulle säga att jag tror på gud så är det ju ingen som skulle komma och fråga mig ”kan du berätta vad har du upplevt?” (skratt) ... När jag berättar att jag tror (på oförklarliga fenomen) så blir ju deras automatiska svar ”vad har du upplevt?”.

Flertalet informanter anser dock inte att det är nödvändigt med egen erfarenhet av oförklarliga fenomen för att kunna tro på det, även om alla har haft det. Vissa framhåller att det är olika från person till person och att de nog inte skulle tro på oförklarliga fenomen om de inte själva haft erfarenhet av det och att de kan förstå att de som inte har haft egen erfarenhet av oförklarliga fenomen inte tror eller har svårt för att tro på det. Att man inte behöver ha erfarenhet av oförklarliga fenomen för att tro på det framgår bland annat också i Morheds (2000) undersökning där det är betydligt fler respondenter som angett att de tror på oförklarliga fenomen än som haft erfarenhet av oförklarliga fenomen (se 1.6.5). Möjligen skulle man kunna förklara den förhållandevis starka tron på oförklarliga fenomen i den här fokusgruppundersökningen med att alla har haft övertygande erfarenheter av oförklarliga fenomen. Det skulle också kunna vara så att fler har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen i dag än när Morhed genomförde sin studie i slutet på 1990-talet, vilket förblir ovisst eftersom studien inte har upprepats. Det kan kanske också vara så att fler vågar berätta att de har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen.

Framstående i undersökningen är sammanfattningsvis senmoderna karaktäristiska så som subjektiva erfarenhetsbaserade upplevelser och berättelser som legitimitet snarare än yttre auktoriteter så som religiösa ledare, gurus och expertis eller ”gamla traditioner”. Även om expertis som medium uppsöks för vägledning, en önskan om förändring eller bekräftelse, särskilt om någon nära anhörig har avlidit, så relateras detta främst till den sökandes starka känslomässiga upplevelser av själva besöket som sätts in i en meningsskapande biografisk berättelse (se Taylor 1989; Giddens 1999; Damasio 2002; Gärdenfors 2006).

4.3 Konsekvenser av tron

Informanternas konsekvenser av tron har jag kategoriserat under följande tre teman: praktik vid oförklarliga fenomen; rädsla och tabu samt gemenskap följt av KASAM, hälsa och välbefinnande.

4.3.1 Praktik vid tro på oförklarliga fenomen

Att tro på oförklarliga fenomen kan för informanterna få konsekvenser i form av olika praktiker i vardagen.²⁶ Det kan vara att praktisera bön och att be och fråga om hjälp ”uppåt” i stort som smått i vardagen, till exempel att be om hjälp om att hitta en parkeringsplats. Det kan också handla om att söka vägledning och guidning av sin ”inre röst”, ”hjärtat” och känslomässiga förnimmelser eller med hjälp av tarot, astrologi, quija brädor (en platta med alfabetets bokstäver som verktyg vid kontakt med andevärlden), medium eller en häxa (en yrkestitel och troligtvis också en identitet). Att söka upp någon professionell inom området förekommer vanligtvis när någon nära anhörig har avlidit, när man vill få klarhet och vägledning i en specifik fråga eller står inför ett vägval. Bland informanterna framkommer det också en medvetenhet, erfarenhet och kritik om att alla kommersiella aktörer inte är seriösa eller ”lika bra” och att man inte bara använder sig av sådana tjänster för att få bekräftelse på att till exempel en död anhörig finns kvar i någon form och har det bra, utan att det är just för att man tror som man söker hjälp och vägledning just där.²⁷

Praktiken kan också bestå av att ”rensa energier”, till exempel genom att elda ökensalvia eller lagerblad, placera kristaller på vissa ”energitäta” platser i huset, ringa med klockor eller högläsa bibelfraser som en sätt att driva oönskade andar ur huset. Det kan också vara att meditera, utöva yoga eller använda sig av mindfulness, lyssna på avslappnande musik och till exempel delfinsång eller att skriva dagbok. Praktiken kan vidare bestå av att läsa böcker och tidskrifter, använda handböcker, till exempel inom tarot, drömtydning, astrologi och numerologi eller att använda sig av annan media så som fantasy dataspel, lyssna på poddar och se på youtube klipp för att dela och ta del av olika människors berättelser, se på fantasy filmer, reality tv-program eller mer vetenskapliga program som berör området. Att tro på oförklarliga fenomen behöver dock inte innebära att man gillar fantasy filmer.

F4A ... Jag tyckte ju inte alls om Harry Potter när det kom (skratt) och jag kände mig ofta så utanför i kompisgänget för alla andra älskade det, Harry Potter och Sagan om Ringen och så, men jag gillade det inte alls.

M Vad var det tror du som gjorde det?

F4A Jag vet inte.

²⁶ Jag har placerat praktik som konsekvens av tron för att praktiken här rör sig om en konsekvens av tron på oförklarliga fenomen och inte något man gör eller praktiserar för att traditionen eller konventionen föreskriver det.

²⁷ “Nya” helande metoder med starka känslomässiga upplevelser av förändring förstås av bland annat religionshistoriken Ann-Christine Hornborg med referens till ritualteoretikern Catherine Bell som individcentrerade rituella praktiker (Bell 1997; Hornborg 2014: 155, 159).

F4B Men sen kan det ju vara för att vi (de andra informanterna i fokusgruppen) gillar mytologi, det kan ju också ha en roll i det.

F4A ... Jag vet inte om det kan vara för det var en period när jag tyckte att det var väldigt jobbigt med såna här andliga upplevelser och jag tyckte det var obehagligt så jag behövde kanske en motpol till det, att jag behövde mer verklighetsförankrat... Jag tänker så här som att liksom många använder böcker för att fly in i nån slags fantasi så behöver jag (verklighetsbaserade) böcker för att...

F4A/B ... fly in i verkligheten (säger båda samtidigt och brister ut i skratt).

I fokusgrupperna framkommer alla ovanstående praktiker även om informanterna praktiserar det i olika utsträckning, antingen på egen hand eller som en social praktik. Vissa praktiserar regelbundet som en livsstil och form av "lived religion" (se McGuire 2008b) som skapar identitet och mening och andra utövar vissa praktiker i perioder eller sporadiskt vid behov eller mer som ritualliknande aktiviteter, det vill säga aktiviteter som skiljer sig från vardagens praktik och rutiner (se Bell 1997: 138 samt not 27 ovan). Generellt verkar det vara så att ju starkare tro på oförklarliga fenomen, oavsett ålder, ju mer frekvent praktiserar man sin tro. Människans dilemma och ambivalenta natur att vilja men inte förmå framkommer också bland informanterna och att vardagens plikter och stress, liksom gamla strukturer på både makro- och mesonivå, bidrar till motstånd och begränsningar att praktisera sin tro på det sätt som man skulle vilja göra. Det kan också handla om den egna vanans makt, eget inre motstånd och rädsla.

4.3.2 Rädsla och tabu samt gemenskap

En annan konsekvens av att tro på oförklarliga fenomen som framkommer bland informanterna är att det kan innebära en viss rädsla. I F4 framförs till exempel tankar om att människor som inte tror på andar eller spöken kan skapa sig en föreställning om att man är skyddad, tror man inte så finns det med andra ord inte.

F4B ... De vill inte tro på det för att de är rädda och tror att om de tror på det så kommer det att hända dom så därför är det bättre att inte säga att man inte tror på det för då är man skyddad.

I F5 där informanterna sysslar med "spökutredningar" påpekas ofta rädslan, både hos dem som upplever att de har hemsökta hus och informanterna själva, men då mer som förvåning och en plötslig händelse som man inte är beredd på och som väcker nyfikenhet.

F5C ... Först blir det en rädsla men sen blir det nyfikenhet i stället.

F5A Eller som hemma, man orkar inte bry sig längre... om det inte sker tråkiga saker, annars får de hålla på då.

När jag i F2 frågar en annan informant om hur hon har upplevt sina erfarenheter av att saker flyttas i hennes rum och att hon känna av att det är någon i närheten även om hon inte kan se någon så menar hon att det kan vara lite läskigt men att det inte är något farligt.

F2C Ja, ääh, det var lite läskigt i början, men alltså, jag lärde väl mig typ, liksom att det inte är någon fara. De kan ju inte göra någonting och ja typ de är ju snälla liksom och vill inte illa.

I F5 menar man däremot att det finns ”onda spöken”, ”onda krafter” och ”demoner”. Rädslan verkar dock inte vara överhängande eller så ”typisk” som det inte sällan framställs i populärkulturella representationer av oförklarliga fenomen, även om den levda tron också kan skapa kittlande spänning, något som man skulle kunna likna vid vad Otto (1923/1958) kallar mysterium tremendum och för vissa en skräckblandad förtjusning.

Bland informanterna, framför allt i F1, framkommer det att rädsla och motstånd också kan handla om att man inte vågar släppa taget och kontrollen och bara följa sin ”inre röst”.

Det kan också handla om rädsla om att prata om att man tror på oförklarliga fenomen som bland annat också framgår i Morheds (2000) och af Buréns (2015) undersökningar, även om det för de flesta informanter i den här undersökningen inte verkar vara ett problem. Vill de prata om oförklarliga fenomen, framför allt egna erfarenheter, så finns det vanligtvis människor i närheten som informanterna kan prata med.

F2A Nej nej, det är ju inte så stor grej i vardagen liksom som man diskuterar... men när det kommer upp i huvudet så tar jag jätte gärna upp det.

F2B Jag tror också att vi känner i vår klass... vi litar väldigt mycket på varann och vi är rätt så nära faktiskt. Jag tror inte att jag hade sagt det till någon okänd människa eller någon som jag inte känner mig bekväm med.

F1A som är sysselsatt med ett projekt för att lyfta tabu runt döden och självmord, speciellt bland ungdomar, menar att döden inte verkar vara tabu att prata om bland ungdomar i dag, vilket däremot erfarenheter av oförklarliga fenomen verkar vara. Det har framkommit vid besök på ungdomsgårdar runt om i landet som en del i projektet.

F1A Ja, man skäms lite över det, vill inte prata om det. De ser döda lika tydligt som vanliga, ser aurore och grejer men pratar inte om det.

FC1 Skulle man skrapa ännu mer på det så tror jag att de flesta skulle ha upplevelser. Man har sett grejer men pratar inte om det. Ungdomar som du pratar om, man vill hela tiden passa in och spegla sig i andra och bygga kompisfamiljer där man mår väl ... men vågar inte säga, men det finns mycket när man skrapar för barn är så otroligt öppna.

Bland informanterna själva framkommer också en försiktighet om att prata om oförklarliga fenomen, även av F1C som är yrkesverksam inom området alternativ/komplementär hälsa.

F1C De som jag vet eller känner är öppna, de pratar jag med men jag väljer att inte säga det till vem som helst, det gör jag... för jag vill inte känna mig dum, udda eller konstigt eller flummig. Flummig är något som jag inte vill känna mig därför väljer jag att inte säga vissa saker i vissa sammanhang. --- Det är ganska utmanande att vara ute på företag att prata om sådana här saker. Jag håller tillbaka mig ganska mycket för att jag vill inte bli tolkad som flummig, och ha vetenskapliga belägg för det jag säger fast jag tror ju på så mycket mer men jag kan inte riktigt gå ut med det för att jag... av rädsla egentligen.

Det verkar sammanfattningsvis vara vanligt förekommande bland informanterna att de i mer okända miljöer först ”känner av” och ”lyssnar in” om en person är ”öppen” och ”mottaglig” för oförklarliga fenomen, ibland genom att säga något mer opersonligt inom området för att ”testa av” vad man får för respons innan man öppnar sig mer. I F5 klargör dock informanterna att de ”fullkomligt skiter i” vad andra tycker, trots att de gärna vill ”bevisa” att de har ”rätt” att spöken finns. De menar också som flera andra informanter att de tror och har erfarenhet av att många har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen som de gärna vill berätta om men att de inte vågar prata om det offentligt utan att det kryper fram mellan ”fyra ögon” eller längre fram i ett samtal efter att viss skepsis eller ifrågasättande har ventilerats. Det framkommer vidare i flera fokusgrupper att de som är mest skeptiska också är de som är mest nyfikna och har flest frågor. Följande exempel visar att det ofta beror på sammanhanget om man pratar om oförklarliga fenomen eller inte och att man inte vill bli betraktad som ”korkad” eller bli nedvärderad.

F2D ... Från andra människor som inte tror på det är man ju helt korkad.

F2A Folk kan ju kolla ner på en... dom förstår sig inte på det liksom. Dom tycker det är fel och vad är det för trams liksom.

Informanterna upplever dock att de mest blivit positivt bemötta när de berättat om sin tro och erfarenhet av oförklarliga fenomen även om negativa erfarenheter och ifrågasättande ibland framkommer i berättelserna. F4A berättar till exempel om en vän, eller före detta vän, som sagt: ”(Personnamnet) jag förstår inte, du är så logisk och rationell i allt annat, hur kan du tror på sånt här?”.

F4A Och jag blev ju jätte ledsen när han sa så för att jag tycker inte att det ena utesluter det andra. Så hur man bemöts beror nog väldigt mycket på, ääh, vad den andra personen har för tro och åsikt om det... men jag kanske också är lite naiv och tror att alla kanske ska ta det som något positivt, men det är ju inte säkert att de gör det. Men det är inte... jag har inte bemöts av att någon blir rädd eller inte vågar prata med mig eller ...

F4A pratar öppet om sin tro på oförklarliga fenomen på sin arbetsplats och kollegor på den gymnasieskola som hon arbetar på skickar inte sällan elever till henne. Informanten upplever att hon blir identifierad för sin tro på oförklarliga fenomen och tycker att det är lite märkligt.

F4A Jag tänker att ofta så blir jag definierad från att jag tror på övernaturliga saker, alltså av min omgivning. Till exempel när de på jobbet kan säga du tror ju på sånt, ääh. Det blir ofta ”men du (personnamnet), kan du inte ta med tarotkorten nu när vi ska på konferens, det är ju jättekul”. Det blir väldigt ... som att jag definieras utifrån min tro på övernaturliga fenomen.

M Att det blir som en del av din identitet menar du?

A Ja.

M Eget val eller pålagt? (skratt).

A Ja det är det jag inte vet (skratt). Kanske mer pålagt än jag hade velat. Eller jag står ju för det men det är ändå konstigt att det är det första som folk tänker om en.

F4A återkommer flera gånger till detta under samtalet. När elever kommer till henne och frågar om något oförklarligt fenomen så brukar hon fråga hur det kommer sig att de frågar just henne. Ofta är det då relaterat till att ämnet kommit upp på en lektion och att läraren hänvisat dem till F4A. Kanske kan detta framhållande av informantens tro på oförklarliga fenomen också delvis bero på och vara ett exempel på att tro på oförklarliga fenomen avviker från den sekulära samhällsnormen (se af Burén 2015).

Om man pratar om oförklarliga fenomen beror sammanfattningsvis på om man känner sig trygg i sällskapet. Man väljer helt enkelt sina tillfällen, till exempel i hemmet, främst med mammor eller syskon, med nära vänner på fritiden, i klassen eller arbetskollegor. Man kan

också söka sig till internet, gå på en hälsomässa eller anmäla sig till en kurs eller workshop inom det så kallade nyandliga området, exempelvis healing, yoga eller någon alternativ/komplementär helandemetod för att dela sin tro, sina erfarenheter och sitt intresse. Informanterna i F2 menar även att det är ”typiskt svenskt” att vara ”lite försiktig” och inte stå upp för vad man tror på och att vilja ha ett eget ”privat space”.

Vidare framkommer det i fokusgrupperna att informanterna upplever att det på senare år är lättare att prata om oförklarliga fenomen, att det finns en öppenhet i samhället och ”ett mycket större tillåtande i samhället att det finns något annat” (F1A). Det berättas också om att människor blivit mindre provocerande när de berättat att de tror på oförklarliga fenomen.

F1A När jag började med healing för 10 år sedan då tyckte ungefär hälften av min familj att det var helt konstigt och den andra sa ”ja ja”. Nu är det 20 procent (som är skeptiska) och 80 procent visar sig också ha varit med om något oförklarligt.

Ett ökat populärkulturellt utbud, till exempel fler tv-program och böcker kan enligt informanterna bland annat ha bidragit till en öppenhet för oförklarliga fenomen.

F4B Det kommer ju fler och fler program till exempel på tv. Det började kanske med Det okända sen har det kommit om änglar och så har det kommit om det. Till och med på de mer seriösa kanalerna som Discovery så tar de upp om till exempel aliens och så, så man vet ju inte säkert om det finns eller inte, och det ska ändå vara en vetenskaplig kanal och de tar upp det som kan vara övernaturligt... Så jag tror nog att det blivit mer. Och det intressera ju folk, det har aldrig varit någon som det säger ”det här vill jag inte höra för jag bryr mig inte” utan alla blir lite intresserade om man tar upp nånting.

Detta kan relaterats till Morheds (2000) undersökning och tolkning om att det finns en större öppenhet för tro på oförklarliga fenomen i samhället samt Petersens (2012) studie om Twilight fans och Baker och Baders (2014) studie om ett ökat kulturellt utbud inom området.²⁸

Även om tro på oförklarliga fenomen kan inge en känsla av utanförskap och att tron inte är lika accepterad som om man befinner sig i en institutionell ”kristen community”, som F4B

²⁸ Förändringar i kulturen och en ökad öppenhet för fenomenet skulle också kunna förklara informanternas upplevelse om minskat tabu om att prata om att man tror eller haft erfarenhet av oförklarliga fenomen. Antropologen Mary Douglas (1979/2001) menar till exempel att tabun upprätthåller ett kulturellt system och en kulturs mönster och värderingar och när sociala distinktioner (till exempel religiös-sekular och profan-sakral) försvagas så försvagas också tabun.

uttrycker det, så kan tro på förklarliga fenomen också föra samman människor och skapa tros gemenskaper, vilket kan betraktas som en konsekvens av tron.

F4B ... Alltså det kan ju också föra samman människor att prata om sina upplevelser och så.

M En social aspekt menar du?

F4B Ja, alltså om jag berättar om en dröm eller om en andlig upplevelse och så kan nån annan som man kanske inte har riktigt kontakt med säga ”men jag har också varit med om det” och då hittar man nåt att snacka om och då blir man connectade på det sättet.

I fokusgrupperna framkommer generellt att det är lättare att ”connecta” och ”bonda” med andra som också tror på oförklarliga fenomen och att detta skapar en samhörighet. Även om tro på oförklarliga fenomen kan innebära personlig och andlig utveckling så innebär det också en vilja att hjälpa andra, inte minst genom att hjälpa sig själv, och att ideellt eller professionellt hjälpa andra genom olika praktiker och samtal eller genom ”spökutredningar”. Det kan också innebära ett större ansvar, även om det inte innebär att ta ansvar för andra eller försöka lösa andras problem, utan för att man ser allt och alla som sammankopplade.

F1C Fast vi måste börja med oss själva. Vill vi skapa världsfred får vi börja med oss själva och skapa fred i sig själv... Alltså att det som jag gör mot någon annan det gör jag mot mig själv för vi alla hänger ihop. Och det har man ju kunnat bevisa nu vetenskapligt, att det finns kopplingar att vi faktiskt hänger ihop (informanten tar till exempel upp spegelneuroner).

Detta kan relateras till bland annat Taylor (1989) och Giddens (1999) som menar att den senmoderna människan vill gott och att den samtida betoningen på subjektivitet inte handlar om narcissism. Jag skulle med ovanstående belegg således vilja framhålla att individuell tro inte är så individualistiskt i bemärkelsen att skulle vara en introvert narcissistisk företeelse som det ibland framställs.²⁹ Människan är en social varelse och söker på olika sätt kontakter och likasinnade. Vid tro på oförklarliga fenomen skapas gemenskaper genom att man till exempel anmäler sig till olika kurser eller workshops, använder sig av befintliga vänskaper eller att man söker eller skapar egna nya små sammanslutningar off- eller online. Att tro på

²⁹ Detta framställs inte minst av religionssociologen Robert Bellah (1986) som myntade begreppet ”Sheilism” för att beskriva en samtida amerikansk religiositet som en individualistisk, introvert och narcissistisk andlighet. Föreställningen skulle även kunna bero på ett ”skrivbordsstuderande” av ”nyandliga” hemsidor och litteratur utan empirisk förankring hur tron faktiskt levs. Man skulle också kunna härleda föreställningen till Durkheim som menar att magi till skillnad från religion är något individuellt eller till James som framhåller den religiösa upplevelsen som strikt personlig eller en i min förståelse felaktig tolkning av Luckmann om att ”osynlig religion” är en uteslutande privat och individuell företeelse.

oförklarliga fenomen är med andra ord ingen isolerad företeelse utan människor befinner sig i ett sammanhang, i en reell eller föreställd gemenskap och ett nätverk, även om det inte är en organiserad tillhörighet på samma sätt som institutionell religion. Individualistisk tro ska med andra ord framför allt förstås i relation till "the subjective turn" (se Taylor 1989) och den senmoderna tidsandan (se Giddens 1999) som framhåller individens subjektiva upplevelser snarare än tilltro till yttre auktoriteter, dogmer och religiösa institutioner, men att detta inte innebär att tro på till exempel oförklarliga fenomen är ett asocialt narcissistiskt fenomen utan innefattar meningsskapande trosgemenskaper, relationer, praktiker och en social kunskapsförmedling, som vid oförklarliga fenomen framför allt sker genom berättelser om erfarenheter av oförklarliga fenomen.

4.3.3 KASAM, hälsa och välbefinnande

En annan betydelsefull konsekvens är att tro på oförklarliga fenomen enligt informanterna kan öka känslan av sammanhang, skapa lugn, trygghet och hopp och att man inte är rädd för döden. I F2, fokusgruppen med de yngsta informanterna, framkommer det tydligt att en sådan mening skapas under samtalet och att de inte tidigare har reflekterat så djupgående över sin tro.

F2C Ja, kanske en viss trygghet ibland, skulle jag nog kunna säga. Man kan ha känt av ibland att mormor finns, det har jag känt av ibland liksom och det känns skönt för jag och min mormor var väldigt nära varandra... Det kanske är ett hopp också på så vis att man om man tror på att man kommer... att det finns liv efter döden... Jag känner att det är ett hopp om min mamma går bort och jag känner att jag behöver hjälp med någonting så kan mamma fortfarande hjälpa mig liksom.

I F1 framkommer det däremot explicit att tro på oförklarliga fenomen har en medveten funktion i vardagen och att det hjälper informanterna att skapa mening i det som sker, inte minst att hantera svårigheter och att skapa distans och tillit till att allt ordnar sig. Tro på oförklarliga fenomen kan med andra ord både ha en medveten och icke medveten betydelse för välbefinnandet och den psykiska och existentiella hälsan eftersom tron kan hjälpa till att skapa sammanhang och meningen i tillvaron, göra livet mer begripligt och öka förmågan att hantera stress och livets olika prövningar och händelser. Detta stämmer väl med Antonovskys (1991) teori om KASAM, känslan av sammanhang, och att en hög KASAM förbättrar människors resiliens. Skillnader i hur medveten man är om detta kan inte bara förklaras med om man har kunskaper i ämnet, olika personligheter och skillnader i graden av tro på

oförklarliga fenomen på en tänkt skala utan kan också bero på åldern, så som att informanterna i den yngsta fokusgruppen ännu inte har hunnit erfara lika mycket prövningar i livet som kan ha lett till ett reflexivt meningsskapande.

Att människan är meningsskapande som till exempel Luckmann (1969), Frankl (1996), Gärdenfors (2006) och McGuire (2008a) framhåller förtydligas också av att det i fokusgrupperna finns en tro på en högre mening med det som sker och att saker och ting kan vara förutbestämt, i alla fall delvis, att det kan finnas en ”kosmisk plan” och att man är här för ett syfte och för att lära och utvecklas. Det verkar dock inte innebära att människan saknar fri vilja och inte ska agera för att påverka sitt liv. Det framkommer med andra ord att tro på oförklarliga fenomen kan innebära en hjälp att skapa mening både i livet och med livet.

Det berättas vidare i fokusgrupperna om att tro på oförklarliga fenomen kan innebära tröst och stöd, inte minst när man kommer i kontakt med nära och kära som har avlidit.

F4B Sen tror jag också att man har det lite som tröst. Alltså om man haft en nära vän som har gått bort och man sen känner den personen i sitt rum så blir man ändå lite ”ja hon har gått vidare”.

F4C Att hon har det bra.

Även om informanterna i F5 arbetar med att ”dokumentera och få bevis” och inte åtgärda orsaken till ”spökeriet” (även om de förmedlar hjälp till detta) så berättar informanterna i fokusgruppen att de ofta pratar om existentiella frågor med sina ”klienter” och att de ibland får kontakt med avlidna anhöriga som inger trygghet, tröst och lugn för ”klienten” och hjälper hen i sorgearbetet. Berättelser om kontakt med döda anhöriga, antingen personlig erfarenhet eller genom ett medium, är vanligt förekommande i samtliga fokusgrupper men det kan också vara andra “okända” andar och spöken, vilket gör att Days (2012) hypotes om extraordinära relationer inte kan appliceras på fenomenet “andekontakt” i sin helhet.³⁰

Att tro på oförklarliga fenomen kan också innebära egenterapi, att man får kraft och lär känna sig själv.

F4C ... Det är ju också att man hämtar kraft från det, till exempel det här med drömmar och lägga tarot det är för... självkännedom och lära känna sig själv.

³⁰ Se även religionssociologerna Ole Riis och Linda Woodhead 2010: 7 om att ”Religious emotion has to do not only with social relations in the narrow ‘human’ sense, but with ‘super-social’ relations - such as those we may have with sacred sites, landscapes, artefacts, and beings”.

Under samtalet i F4, fokusgruppen med de näst yngsta deltagarna, blir informanterna under samtalet medvetna om att tro och praktik av oförklarliga fenomen kan fylla en större funktion när de mår psykiskt dåligt eller när livet är ”svajigt”.

F4A För mig är det i perioder och så här i efterhand kan jag nog dra slutsatsen att när jag mår dåligt, psykiskt, eller är stressad, då spelar det större roll för mig. Då lägger jag mer tarotkort till exempel.

F4C Man behöver ha svar på nåt.

F4A Ja, men om jag mår allmänt bra i mig själv då kanske jag inte ägnar lika mycket tanke och tid åt det. Så är det för mig i alla fall.

F4B Så känner jag också... om man känner sig helt vilsen och inte vet hur man ska göra, då känner jag... då vänder jag mig till korten eller får dem lagda. Det är en tröst i det liksom och man får ju lite vägledning...

Tro på och praktik av oförklarliga fenomen kan med andra ord användas som ett sätt att hantera stress, oro och ångest. Däremot upplever informanterna sällan stöd och förståelse för sin tro på oförklarliga fenomen inom konventionell vård. En informant som gått i KBT och som försökt ta upp sina drömmar med terapeuten säger till exempel så här:

F4C ... Då bara kände jag att nu bara förminskar han mig, så nej så jag möttes inte av så mycket förståelse.

Några informanter är också tydliga med att de inte skulle ta upp sin tro på oförklarliga fenomen med en konventionell terapeut av rädsla för att framstå som vidskeplig eller för att inte bli förstådd eller betrod.

F3E Det är intressant för jag har periodvis tänkt att det skulle vara skönt att gå och prata med någon terapeut eller så, av olika anledningar då, och då har jag tänkt att jag kommer aldrig ta upp min andliga sida.

Det kan också vara så att man väljer vem man går till för vägledning beroende på vad saken gäller.

F4B ... Jag tror att jag skulle dela upp det. Om det gäller stress eller så så skulle jag gå mer till en konventionell som en studievägledare, kurator eller psykolog men är det andra frågor som

jag har funderingar om eller känner mig vilse så skulle jag gå till medium eller häxa. Beroende på vad jag skulle behöva ha svar på så går jag till olika personer.

Den analytiska psykologen C. G. Jung (1933) problematiserade redan på 1930-talet vart människan ska vända sig om hon upplever att varken doktorn, terapeuten eller prästen kan hjälpa henne med de existentiella problemen. Den konventionella sjukvården har vanligtvis heller inte i dag tillräcklig kompetens för att bemöta och hantera religiösa och andliga frågor (se Pargament 2007; Ståhlberg 2011). Samtida människor förefaller i stället främst ha vänt sig till den alternativa/komplementära frisk- och hälsovårdssektorn som ökat alltmer för att man där anser sig få större förståelse för helheten och sina andliga behov (se Frisk 1998) eller sökt läkning och sinnesfrid i naturen (se Ahmadi 2013; Sorgenfrei 2013b: 31). Vidare i *Helig hälsa. Helandemetoder i det mångreligiösa Sverige* (2014) problematiseras att mångfalden helandemetoder utmanar föreställningar att det skulle existera skarpa åtskillnader och tydliga gränser mellan kategorierna religiöst och sekulärt och att uppdelningen av människor som "religiösa" eller "sekulära" också är problematiskt avseende människors hälso- och friskvårdsval. F3B berättar till exempel att ungdomars upplevelser ofta kommer på tal i hennes yrkesroll som kurator, inte minst i samband med sorgprocesser och när någon hastigt har avlidit. En möjlig förklaring till detta är att oförklarliga fenomen är en självklarhet i F3Bs livsvärld, att hon inte är rädd eller känner sig osäker eller upplever att hon är "ute på hal is" utan vågar fortsätta samtalet, vilket inte förefaller vara ett vanligt förhållningssätt till ämnet inom konventionell terapi (se Pargament 2007; Ståhlberg 2011). Även om förhållandevis nya terapiformer med rötter i österländska religiösa läror, så som olika former av mindfulness, numera är legitimt inom konventionell vård så förefaller dessa ha omformats för att passa en västerländsk sekulär kontext och främst beröra inomvärldsliga ting. Mindfulness är också ett ypperligt exempel på att det ibland kan vara svårt att göra en tydlig och konsekvent skillnad mellan religiösa och sekulära helandepraktiker (se Drougge 2014; Geels och Wikström 2017: 394).

4.4 Sammanfattande kartläggning

Som framgår av ovanstående material och analys kan tro på oförklarliga fenomen innebära mycket och naturligtvis skilja sig från individ till individ. Som en sammanfattande kartläggning för att få en mer överskådlig bild om vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden och för inspiration till vidare forskning och frågeformuleringar som

inkluderar tro på oförklarliga fenomen har jag nedan sammanställt en lista. Kartläggningen ska inte på något sätt betraktas som fullständig, beskrivningarna gäller heller inte uteslutande vid tro på oförklarliga fenomen, utan kartläggningen ska mer ses som en grundläggande beskrivning av fenomenet.

Vid den sammanfattande kartläggning nedan om vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden tänker jag mig en skala från 0 till 10, det vill säga att en enskild individ som tror på oförklarliga fenomen kan befinna sig någonstans på denna skala från 0 till 10 vid respektive tema. En individ kan till exempel självidentifiera sig (eller möjligtvis identifieras av forskaren) att på skalan ligga på en trea när det gäller tro på UFO men på en tia när det gäller erfarenhet av närvaro av en död nära anhörig och på noll när det gäller praktiserande av fantasy dataspel. Vidare kan kanske vissa av de listade formuleringarna nedan uppfattas som svårbegripliga för den som inte har studerat ämnet närmare eller inte tror på eller har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen men språkbruket är vanligt förekommande inom området. Vad formuleringarna betyder framgår också i löptexten ovan. ”Man” står avslutningsvis utan värderingar för människan i kortform i brist på ett lämpligare ord.

Tro på oförklarliga fenomen kan innebära (på en tänkt skala från 0 till 10) att tro på ...

“något större”

energier

andra dimensioner

ett liv efter döden

andar

spöken

demoner

guider

skyddsänglar

karma

reinkarnation

NDU (nära döden-upplevelser)

UKU (ut ur kroppen-upplevelser)

aliens

UFO

vättar och troll

sanndrömmar

klardrömmande
astrologi
numerologi
synkronicitet
telepati
déjà vu
prekognition
tankekraft
att livet är förutbestämt
kanalisering
healing

att man har haft erfarenhet av att ha upplevt (sett, hört eller känt) ...

“något större”
energier
andra dimensioner
närvaro av avlidna nära och kära
spöken
demoner
guider
skyddsänglar
tidigare liv
NDU (nära döden-upplevelser)
UKU (ut ur kroppen-upplevelser)
aliens
UFO
vättar och troll
sanndrömmar
klardrömmande
synkronicitet
telepati
déjà vu
prekognition
healing
telepatisk kommunikation med djur

att erhålla kunskap och veta genom...

att "känna" att något är "sant"

intuition och sin "inre röst"

kroppsliga förnimmelser (till exempel "sanningsrys")

"uppkoppling"

att man är "extra känslig", så som att...

man "känner av" vad andra människor känner

man "känner av" energier i ett rum

man lätt blir "dränerad på energi"

man förnimmer lukter som andra kanske inte gör

man ser saker som andra kanske inte gör

man är känslig för stimulantia

man har en känslig och lättväckt sömn

man är "öppen" och "mottaglig" för oförklarliga fenomen

att man är påtagligt kreativ

att man vuxit upp i ett hem där någon av föräldrarna tror på oförklarliga fenomen

att man upplever rädsla för ...

spöken

demoner

att verka flummig

att framstå som vidskeplig

att upplevas som "korkad"

att prata om oförklarliga fenomen

att man känner sig avvikande från samhällsnormen

att man känner ökad gemenskap och samhörighet med andra som också tror på fenomenen

att man känner lugn och trygghet

att man har lättare att hantera stress, oro och ångest

att livet blir mer begripligt

att man känner större sammanhang och mening i livet

att det finns en mening med det som sker

att saker och ting är förutbestämt

att känna hopp och tröst

ökad ödmjukhet inför livet

ökad acceptans av andra människor

ökad självkänedom
att man upplever att man utvecklas som människa
att man upplever livet mer spännande
att livet blir roligare
att man gärna vill ta del av berättelser om oförklarliga fenomen
att man själv gärna delar berättelser om oförklarliga fenomen
att man praktiserar sin tro genom att...

be om stort som smått
söka vägledning
lägga tarotkort
använda quija brädor
gå till ett medium
gå till en häxa
gå till en healer
gå till en astrolog
själv söka astrologisk vägledning
”rensa energier” i bostaden
gå på kurser inom området
meditera
praktisera mindfulness
praktisera yoga
lyssna på avslappnande musik
skriva dagbok
läsa böcker inom området
använda handböcker inom området
läsa tidskrifter inom området
spela fantasy dataspel
lyssna på poddar inom området
se på youtube klipp inom området
söka likasinnade på nätet
se på fantasy filmer
se på reality tv-program inom området
se på vetenskapliga program som berör området
starta egen verksamhet inom området

5 Slutsats

I det här avslutande kapitlet sammanfattar jag uppsatsen, resultatet och slutsatsen av undersökningen följt av en diskussion och tankar avseende vidare forskning.

5.1 Sammanfattning

I den här masteruppsatsen har jag inledningsvis introducerat ämnet för undersökningen och motiverat varför det behövs ökad kunskap om tro på oförklarliga fenomen och en metodologisk förnyelse inom religionsvetenskaplig forskning, följt av en redogörelse av syftet med undersökningen samt en precision av frågeställningen. Därefter har begrepp och förhållningssätt i undersökningen förtydligats, framför allt religion och religiositet samt tro på oförklarliga fenomen, följt av en bakgrundsbeskrivning och belysning av samhällskontextens betydelse vid tro på oförklarliga fenomen. Inom tidigare forskning har några empiriska internationella undersökningar om vissa oförklarliga fenomen som är relevanta för den här undersökningen lyfts fram, så som en brittisk studie om extraordinära relationer (Day 2012), en amerikansk studie om tro på spöken (Bader och Baker 2014) samt en dansk studie om Twilight fan-kulturen (Petersen 2012), följt av vissa relevanta delar i en avhandling som belyser semi-sekylära svenskar (af Burén 2015) och två svenska livsåskådningsstudier (Sjödén 1998; Morhed 2000).

I kapitel två har jag redogjort för olika teorier som förklaringsmodeller för att tro på oförklarliga fenomen i samtiden, på makronivå Steve Bruce's sekulariseringsteori; Charles Taylors, Paul Heelas och Linda Woodheads subjektiveringsteorier; Anthony Giddens teori om ett senmodernt samhälle; Peter Bergers och Thomas Luckmanns socialisationsteorier; Thomas Luckmanns teori om "osynlig religion" samt på mikronivå olika teorier om meningsskapande och kognitionsvetenskapliga teorier om tro.

I kapitel tre har jag motiverat och redogjort för mitt metodval för undersökningen, närmare bestämt fokusgruppintervju med kompletterande enkät, samt redogjort för urval och tillvägagångssätt vid insamling av material, tillvägagångssätt vid fokusgruppintervjuerna samt transkriberingen och analysen följt av etiska överväganden.

Vidare i kapitel fyra har analysen presenterats, kategoriserad i följande övergripande områden: innehållet i tron och hur denna legitimeras; förklaringar till tron och konsekvenser av tron samt avslutningsvis en sammanfattande kartläggning av vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden. I sammandrag visar resultatet att innehållet i tron framför allt legitimeras genom vad det *inte* är i relation till institutionell religion, i

förhållande till kunskap, främst genom ett ”intuitivt vetande” och egna erfarenheter, och i förhållande till naturvetenskap som den rådande ”konsensus-verkligheten”. Informanternas egna förklaringar till sin tro på oförklarliga fenomen är bland annat att tron skapar mening, socialisation, främst av mammor, men också av vänner och mediautbud inom området, och framför allt egna erfarenheter och förnimmelser av oförklarliga fenomen. För informanterna får tron olika konsekvenser så som olika praktiker i vardagen, men också viss rädsla, framför allt för att framstå som vidskeplig eller ”flummig”. Samtidigt söks och skapas trosgemenskaper och samhörighet med andra som också tror på oförklarliga fenomen. Inte minst ger tron informanterna en känsla av sammanhang och förmåga att hantera livets utmaningar och svårigheter, till exempel förluster av nära anhöriga.

Slutsatsen är sammanfattningsvis att tro på oförklarliga fenomen kan vara meningsskapande i det senmoderna samhället på många sätt och en möjlig resurs för att skapa KASAM, en känsla av sammanhang, resiliens och välbefinnande, men att de flesta informanter har en viss rädsla för att öppet prata om sin tro på och sina erfarenheter av oförklarliga fenomen för att inte framstå som ”flummiga” eller ”korkade” och avvika från den sekulära samhällsnormen. Därför väljer och söker informanterna vanligtvis sammanhang och kontexter där de tryggt kan konstruera berättelser och dela sin tro och sina erfarenheter. Informanterna upplever dock att det finns en större öppenhet i samhället om att tala om oförklarliga fenomen, vilket också bekräftar tidigare studie. Vidare visar undersökningen att det inte är några motsättningar mellan att tro på naturvetenskap och tro på oförklarliga fenomen, utan det som informanterna främst tar avstånd ifrån är institutionell religion, tolkningsföreträdare och alla former av religiöst maktanspråk. Vissa informanter hänvisar till forskning och använder ett vetenskapsliknande språk men det genomgående främsta framträdande mönster i undersökningen är berättelser om erfarenheter av oförklarliga fenomen, både för att skapa mening och för att förklara och legitimera sin tro. Berättelser är inget nytt utan ett mänskligt folkligt fenomen som också har en stark tradition inom institutionell religion, så som berättelser om Jesus. Den stora skillnaden är att det här inte handlar om yttre auktoriteter, ”stora berättelser” eller myter utan om individuella subjektiva ”små berättelser” om egna eller andras erfarenhet av oförklarliga fenomen, vilket kan betraktas som tidstypiskt för det senmoderna samhället. Att dela berättelser off- eller online är också en social praktik som skapar samhörighet och gemenskap, det gör också extraordinära relationer med avlidna anhöriga. Undersökningen indikerar således att det kan finnas en slags andlig humanism i samhället, därmed inte sagt hur utbrett det är.

Även om en kvalitativ undersökning som denna inte är generaliserbar som en surveyundersökningen baserad på ett representativt urval av hela landets befolkning så kan den här undersökningen av fenomenet sammanfattningsvis ge en ny och bred kunskap och förståelse för vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden, även om det naturligtvis kan finnas stora individuella variationer, samt inspirera till vidare forskning och en metodologisk förnyelse inom religionsvetenskaplig forskning.

5.2 Diskussion

Tro på oförklarliga fenomen är inget nytt eller exotiskt utan kan snarare betraktas som något folkligt även i det samtida svenska sekulära senmoderna samhället. Undersökningen visar att tro på oförklarliga fenomen kan innebära allt från mer mystik, spänning och en roligare vardag till en livsstil och professionell yrkessysselsättning. Tro på oförklarliga fenomen kan med andra ord vara en samhällsresurs genom att det kan skapa nya yrkesmöjligheter men framför allt för att tro på oförklarliga fenomen för gemene människa kan skapa mening både i och med livet och öka KASAM, en känsla av sammanhang, att livet är mer begripligt, hanterbart och meningsfullt, vilket enligt Antonovsky (1991) kan vara avgörande för resiliens och hälsa.

Undersökningen visar också, som bland annat Tomas Axelson framhåller, att den samtida senmoderna människan inte nödvändigtvis lider brist på mening (se Axelson 2014: 175-177; Geels och Wikström 2017: 370). Vad jag med andra ord vill framhålla är att vi behöver öka vår förståelse för och ta tro på oförklarliga fenomen på allvar för att det kan ha en betydande samhällsnytta från ett salutogent folkhälsoperspektiv, och därmed också samhällsekonomiskt. Om tro på oförklarliga fenomen kan hjälpa människor att skapa mening i tillvaron, ge människor en känsla av sammanhang och ökad resiliens för att klara livets alla utmaningar och påfrestningar så är det viktigt att tro på oförklarliga fenomen inkluderas i vetenskapliga studier. Det skulle också kunna leda till minskat tabu om att prata om oförklarliga fenomen och att man lättare kan inkludera fenomenet som en accepterad meningsskapande och hälsofrämjande resurs i det samtida samhället. Tro på oförklarliga fenomen kan ju som framkommer i vissa sammanhang också utgöra ett hinder, till exempel visst upplevt utanförskap eller rädsla för att betraktas som ”flummig” eller ”korkad”. Lyfts fenomenet fram som en resurs, och inte som något ”irrationellt” eller vidskepligt, skulle detta kunna förebyggas och öka både det individuella välbefinnandet och acceptansen och integrationen i samhället.

Undersökningen visar också betydelsen av meningsskapande möten och att samtal kan medvetandegöra för individen vilken resurs tro på oförklarliga fenomen kan vara för hen, ett medvetandegörande som jag menar kan leda till att individen mer medvetet nyttjar sin tro på i det här fallet oförklarliga fenomen som en resurs för att hantera stress, utmaningar och svårigheter i livet, vilket också skulle underlättas om tro på oförklarliga fenomen vore allmänt accepterat i samhället. Efter att respektive fokusgruppintervju avslutats frågade jag till exempel hur informanterna upplevde att delta i fokusgruppintervjun och fick ofta en återkoppling om att samtalet varit mycket givande och att det hjälpt informanterna att skapa förståelse för vilken betydelse oförklarliga fenomen har i deras liv, att de blivit mer medvetna om varför de tror på oförklarliga fenomen och praktiserar det på olika sätt. Detta inte minst bland de yngre informanterna som explicit uttrycker att de inte tidigare reflekterat över sin tro på oförklarliga fenomen på det här sättet. Naturligtvis kan det skilja från situation till situation och från individ till individ, men ett generellt antagande är att ju yngre en person är eller ju svagare tron på oförklarliga fenomen är desto mindre har hen reflekterat över meningen med sin tro på oförklarliga fenomen. Och omvänt. Ju äldre personen är eller ju starkare tron på oförklarliga fenomen är desto troligare är det att hen har reflekterat över vad tron på oförklarliga fenomen har för mening för hen.

Människan är som konstaterat meningsskapande till sin natur och vi kommer sannolikt även i framtiden tro på oförklarliga fenomen i pluralistiska sekulariserade samhällen, inte minst på grund av det som vi i dag också vet om hur människans mentala system fungerar. Att tro på oförklarliga fenomen har överlevt både den intensivt missionerande kristendomen och den positivistiska vetenskapstron visar också vilken folklig livskraft tron har. Även om institutionell religion av kulturella, historiska eller bekännande skäl fortfarande tilltalar vissa människor i ett pluralistiskt samhälle och att fundamentalistiska religiösa motreaktioner liksom fundamentalistisk sekularism och scientism förekommer så talar den senmoderna samhällskontexten och framhållandet av individens frihet, självförverkligande, holistiska välbefinnande och subjektiva expressivitet för att tro på oförklarliga fenomen kommer att bestå i majoritetskulturen. Att tro på oförklarliga fenomen innebär som framgått ingen motsättning mot att vara ateist eller tro på naturvetenskap utan det kan vara både och. Det rationella och icke rationella är med andra ord så som Otto (1923/1958) framhåller som varpen och väven i ett tyg. Människan behöver helt enkelt både och för att känna sig hel. Hon har dessutom behov av att uttrycka sin kreativitet genom hela livet i vad Winnicott (1981/2003) kallar övergångsområde. Tro på oförklarliga fenomen kan således mer handla om en känsla, en förnimmelse och subjektiv upplevelse, eller vördnad och förundran, som

kan liknas vid konst. Uppsatsen har förhoppningsvis också betraktats som ett intressant inlägg i diskussionen om religiositet i ett sekulariserat senmodernt Sverige.

5.3 Vidare forskning

Sammanfattningsvis menar jag att den här undersökningen visar, som flera forskare hävdar, att vi behöver en metodologisk förnyelse inom religionsvetenskaplig forskning, inte bara nya mätmetoder och formuleringar utan också komma ifrån dikotomier som sekulär-religiös, profan-sakral och religiös-ateist och i stället undersöka övergripande kulturella fenomen och människors meningsskapande i olika former. Det innebär också att vi behöver transcendera disciplinärt revirtänkande och angripa problemet tvärvetenskapligt och interdisciplinärt.

Avseende vidare forskning är en spännande tanke att man inte bara skulle kunna använda den sammanfattande kartläggningen över vad det kan innebära att tro på oförklarliga fenomen i samtiden (se 4.4) som inspiration till vidare forskning och frågeformuleringar vid religionsvetenskapliga undersökningar utan också som ett underlag till en modell, till exempel en tablå med en poängskala eller för att erhålla en profil (om man drar en lodrätt linje mellan kryssen på skalan) för att få en generell uppfattning om vad tron på oförklarliga fenomen innefattar, hur svag eller stark tron eller vissa aspekter av tron är och hur meningsskapande tron på oförklarliga fenomen förefaller vara.

Det skulle också vara intressant att närmare undersöka så kallad andlig humanism och hur vanligt förekommande det är i samhället i stort liksom om det finns belägg för att fler människor har haft eller vågar berätta om att de har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen sedan Morheds undersökning i slutet av 1990-talet, eller om det är en tillfällighet att alla informanter i fokusgrupperna i den här undersökningen har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen. Avslutningsvis skulle det vara mycket intressant att närmare undersöka det som förefaller vara särskilt utmärkande för fenomenet, närmare bestämt berättelser om erfarenheter av oförklarliga fenomen, framför allt de berättelser om erfarenheter av oförklarliga fenomen som skapar mening och en känsla av sammanhang och välbefinnande i ett samtida sekulariserat senmodernt samhälle som Sverige.

Referenser

- Ahmadi, Fereshteh och Ahmadi, Nader (2013). Nature as the Most Important Coping Strategy Among Cancer Patients: A Swedish Survey. *Journal of Religion and Health* 52:4, s. 1177-1190.
- Ammerman, Nancy Tatom (2013). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Antonovsky, Aaron (1991). *Hälsans mysterium*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Arvidsson, Stefan och Svensson, Jonas (red.) (2010). *Människor och Makter 2.0. En introduktion till religionsvetenskap*. Halmstad: DiVa Halmstad Högskola, Forskning i Halmstad nr. 21.
- Aspers, Patrik (2011). *Etnografiska metoder. Att förstå och förklara samtiden*, 2 upplagan. Malmö: Liber förlag.
- Axelson, Tomas (2014). *Förtätade filmögonblick. Den rörliga bildens förmåga att beröra*. Stockholm: Liber förlag.
- Baker, Joseph O. och Bader, Christopher D. (2014). A Social Anthropology of Ghosts in Twenty-First-Century America. *Social Compass*, 61:4, s. 569-593.
- Barrett, Justin L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Altamira Press.
- Belfrage, Lennart (2011). Existentiellt meningsskapande i det sekulära Sverige - exemplet präster i Svenska Kyrkan. I DeMarinis, Valerie, Wikström, Owe och Cetrez, Önver (red.), *Inspiration till religionspsykologin - kultur, hälsa och mening*. Stockholm: Natur & Kultur, s. 79-86.
- Bell, Catherine (1997). *Ritual. Perspective and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N., Madsen, Richard, Sullivan, William M., Swidler, Ann och Tripton, Steven M. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, s. 219-249.
- Berger, Peter (1969/1990). *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter (1999). The Desecularization of the World. A Global Overview. I Berger, Peter (red.), *The Desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, s. 1-18.

- Berger, Peter och Luckmann, Thomas (1966/1991). *The Social Construction of Reality. A Treatise in Sociology of Knowledge*. London: Penguin Group.
- Borell, Klas och Gerdner, Arne (2013). Cooperation or Isolation? Muslim Congregations in a Scandinavian Welfare State: A Nationally Representative Survey from Sweden. *Review of Religious Research*, 55:4, s. 557-571.
- Bowman, Marion och Valk, Ülo (2012). *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox.
- Boyer, Pascal (2002). *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage
- Bruce, Steve (2011). *Secularization*. Oxford: Oxford University Press.
- Bryman, Alan (2011). *Samhällsvetenskapliga metoder*. 2 upplagan. Malmö: Liber.
- Bråkenhielm, Carl Reinhold (red.) (2001). *Världsbild och mening. En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige*. Nora: Nya Doxa.
- af Burén, Ann (2015). *Living simultaneity: On religion among semi-secular Swedes*. Huddinge: Södertörns Universitet.
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes misstag. Känsla, förnuft och den mänskliga hjärnan*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Damasio, Antonio (2002). *Känslan av att leva. Kroppens och känslornas betydelse för medvetenheten*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Day, Abby (2009). Researching Belief without Asking Religious Questions. *Fieldwork in Religion*, 4:1, s. 86-104.
- Day, Abby (2011). *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Day, Abby (2012). Extraordinary Relationality: Ancestor Veneration in Late EuroAmerican Society. *Nordic Journal of Religion and Society*, 25:2, s. 169-181.
- DeMarinis, Valerie, Wikström, Owe och Cetrez, Önver (red.) (2011). *Inspiration till religionspsykologin - kultur, hälsa och mening*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Douglas, Mary (1979/2001). Taboo. I Lehmann, Arthur C. och Myers, James E. (red.), *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, 5 upplagan. Mountain View: Mayfield Publishing, s. 68-72.
- Drougge, Per (2014). Lost in translation. Sekulär mindfulness och buddism. I Moberg, Jessica och Ståhle, Göran (red.), *Helig hälsa. Helandemetoder i det mångreligiösa Sverige*. Stockholm: Dialogos, s. 113-129.

- Durkheim, Émile (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Fern, Edward F. (2001). *Advanced Focus Group Research*. London: SAGE Publications.
- Frisk, Liselotte (1998). New age, paramedicin och helande. I Wikström, Owe (red.), *Att se det dolda. Om new age och ockultism inför millennieskiftet*. Stockholm: Natur & Kultur, s. 75-91.
- Frisk, Liselotte (2014). Towards a New Paradigm of Constructing “Religion”: New Age Data and Unbounded Categories. I Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. New York: Routledge, s. 50-65.
- Frisk, Liselotte och Åkerbäck, Peter (2013). *Den mediterande dalahästen*. Stockholm: Dialogos.
- Frankl, Viktor (1996). *Livet måste ha mening*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Geels, Antoon och Wikström, Owe (red.) (2017). *Den religiösa människan. En introduktion till religionspsykologin*, 4 upplagan. Stockholm: Natur & Kultur.
- Giddens, Anthony (1999). *Modernitet och självidentitet. Självet och samhället i den senmoderna epoken*. Göteborg: Daidalos.
- Gilhus, Ingvild Saelid (2012). Angels in Norway: Religious Border-crossers and Border-markers. I Bowman, Marion och Valk, Ülo, *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox, s. 230-245.
- Gilhus, Ingvild Saelid (2014). “All over the place”: The contribution of New Age to a Spatial Model of Religion. I Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. New York: Routledge, s. 35-49.
- Glock, Charles Y. och Stark, Rodney (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally Press.
- Gärdenfors, Peter (2006). *Den meningssökande människan*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Hall, Dorota (2014). The Holistic Milieu in Context: Between Traditional Christianity and Folk Religiosity. I Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. New York: Routledge, s. 146-159.
- Hammer, Olav (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hammer, Olav (2004). *På spaning efter helheten. New age - en ny folktro?* Stockholm: Wahlström & Widstrand.

- Hammer, Olav (2013). Religion och andlighet i det moderna väst. I Sorgenfrei, Simon (red.), *Mystik och andlighet. Kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos, s. 103-121.
- Haraldsson, Erlundur (2006). Popular Psychology, Belief in Life after Death and Reincarnation in the Nordic countries, Western and Eastern Europe. *Nordic Psychology*, 58:2, s. 171-180.
- Heelas, Paul och Woodhead, Linda (2004). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving way of Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, Paul (2014). On Transgressing the Secular: Spiritualites of Life, Idealism, Vialism. I Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. New York: Routledge, s. 66-83.
- Hjarvard, Stig (2012). Three Forms of Mediatized Religion. Changing the Public Face of Religion. I Hjarvard, Stig och Lövheim, Mia (red.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom, s. 21-44.
- Hjarvard, Stig och Lövheim, Mia (red.) (2012). *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom.
- Holm, Nils G. (2011). Tungotal och intensiva religiösa upplevelser. I DeMarinis, Valerie, Wikström, Owe och Cetrez, Önver (red.), *Inspiration till religionspsykologin - kultur, hälsa och mening*. Stockholm: Natur & Kultur, s. 227-235.
- Hoover, Stewart M. (2006). *Religion in the Media Age*. London: Routledge.
- Hornborg, Anne-Christine (2014). Att få flow i livet. Mind-body-terapin och coachning som nya helandemetoder. I Moberg, Jessica och Ståhle, Göran (red.), *Helig hälsa. Helandemetoder i det mångreligiösa Sverige*. Stockholm: Dialogos, s. 145-165.
- Inglehart, Ronald (1977). *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald (2006). Mapping Global Values. *Comparative Sociology*, 5:2-3, s. 115-136.
- James, William (1904). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being The Gifford Lectures on Natural Religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*. New York: Longmans, Green, and Co.
- Jonsson, Ulf (2008). *Med tanke på Gud. En introduktion till religionsfilosofin*. Skellefteå: Artos.
- Jung, C. G. (1933). *Modern Man in Search of a Soul*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Kahneman, Daniel (2012). *Tänka, snabbt och långsamt*. Stockholm: Volante.

- Knutsson Bråkenhielm, Lotta (2016). *Religion - evolutionens missfoster eller ett kärleksbarn? Kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för religiösa trosföreställningars rationalitet*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Kvale, Steinar och Brinkmann, Svend (2014). *Den kvalitativa forskningsintervjun*, 3 upplagan. Lund: Studentlitteratur.
- Kühle, Lene (2012). In the Faith of our Fathers? Religious Minority Socialization in Pluralistic Societies. *Nordic Journal of Religion and Society*, 25:2, s. 113-130.
- Lambeck, Michael (red.) (2002). *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden: Blackswell Publishing.
- Larhammar, Dan (2013). Mystikens neurobiologi och helandets mystik. I Sorgenfrei, Simon (red.), *Mystik och andlighet. Kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos, s. 199-215.
- Lehmann, Arthur C. och Myers, James E. (red.) (2001). *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, 5 upplagan. Mountain View: Mayfield Publishing.
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillian Company.
- Luckmann, Thomas (1990). Shrinking Transcendence, Expanding Religion. *Sociological Analysis*, 50:2, s. 127-138.
- Lövheim, Mia (2012). Religious Socialization in a Media Age. *Nordic Journal of Religion and Society*, 25:2, s.151–168.
- Lövheim, Mia, Axelson, Tomas och Axner, Marta (2015). Religion och medier. I Lövheim, Mia och Nordin, Magdalena (red.), *Sociologiska perspektiv på religion i Sverige*. Malmö: Gleerups Utbildning, s. 143-160.
- Lövheim, Mia och Nordin, Magdalena (red.) (2015). *Sociologiska perspektiv på religion i Sverige*. Malmö: Gleerups Utbildning.
- Löwendahl, Lena (2002). *Med kroppen som instrument. En studie av new age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- McGuire, Meredith (2008a). *Religion. The Social Context*. Long Grove: Waveland Press.
- McGuire, Meredith (2008b). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Moberg, Jessica (2013). Kroppen som arena för gudsupplevelser. Karismatisk kristendom i mystikbelysning. I Sorgenfrei, Simon (red.), *Mystik och andlighet. Kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos, s. 58-78.

- Moberg, Jessica och Ståhle, Göran (red.) (2014). *Helig hälsa. Helandemetoder i det mångreligiösa Sverige*. Stockholm: Dialogos.
- Morhed, Sven-Eric. (2000). *Att förklara det oförklarliga. En livsåskådningsstudie av människors tolkningar av paranormala fenomen i en vetenskaplig tidsålder*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Morhed, Sven-Eric (2001). Om tro på det oförklarliga i en vetenskaplig tidsålder. I Bråkenhielm, Carl Reinhold (red.), *Världsbild och mening. En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige*. Nora: Nya Doxa, s. 66-104.
- Otto, Rudulf (1923/1958). *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press.
- Pallerio, Maria Inés (2012). Haunted Houses and Haunting Girls: Life and Death in Contemporary Argentinian Folk Narrative. I Bowman, Marion och Valk, Ülo, *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox, s. 211-229.
- Pargament, Kenneth I. (2007). *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*. New York: The Guilford Press.
- Partridge, Christopher H. (2004). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. Vol. 1*. London: T & T Clark International.
- Petersen, Nybro Line (2012). Danish Twilight Fandom. Transformative Processes of Religion. I Hjarvard, Stig och Lövheim, Mia (red.). *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom, s. 163-182.
- Pollack, Detlef, Müller, Olaf och Pickel, Gert (red.) (2012). *The Social Significance of Religion in Enlarged Europe*. London: Routledge.
- Rice, Tom W. (2003). Believe It Or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42:1, s. 95-106.
- Riis, Ole och Woodhead, Linda (2010). *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, Ina (2009). *I'm a Believer - But I'll Be Damned if I'm Religious. Belief and Religion in the Greater Copenhagen Area: A Focus Group Study*. Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.
- Rothstein, Mikael (2014). Dolphins and Other Humans: New Age Identities in Comparative Perspective. I Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. New York: Routledge, s. 117-131.
- Schutz, Alfred (1962/1982). *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. Redigerad av Natanson, Maurice. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Selberg, Torunn (2011). *Folkelig religiositet. Et kulturvitenskapligt perspektiv*. Oslo: Spartacus.
- Silverman, David (2014). *Interpreting Qualitative Data*, 5 upplagan. London: Sage Publications.
- Sjödin, Ulf (1995). *Flygande tefat, spöken och sanndrömmar. Ungdomars syn på paranormala företeelser*. Uppsala: Religionsvetenskapliga Förlaget.
- Sjödin, Ulf (1998). Tror vi på det dolda? Svenskens syn på det paranormala. I Wikström, Owe (red.), *Att se det dolda. Om new age och ockultism inför millennieskiftet*. Stockholm: Natur & Kultur, s. 51-74.
- Sorgenfrei, Simon (red.) (2013a). *Mystik och andlighet. Kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos.
- Sorgenfrei, Simon (2013b). Mystik, esoterism och andlighet. En begreppshistorisk översikt. I Sorgenfrei, Simon (red.), *Mystik och andlighet. Kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos, s. 9-37.
- Stausberg, Michael och Engler, Steven (red.) (2011). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Abingdon, Oxon/New York: Routledge.
- Ståhlberg, David (2011). När religiositet inte får utrymme i psykoterapi. I DeMarinis, Valerie, Wikström Owe och Cetrez, Önver (red.), *Inspiration till religionspsykologin - kultur, hälsa och mening*. Stockholm: Natur & Kultur, s. 195-202.
- Sundén, Hjalmar (1959). *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*, 2 upplagan. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (red.) (2014a). *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. New York: Routledge.
- Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (2014b). Introduktion: "All Mixed Up" – Thinking about Religion in Relation to New Age Spiritualities. I Sutcliffe, Steven J. och Gilhus, Ingvild Saelid (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. New York: Routledge, s. 1-16.
- Svensson, Jonas (2016). Kognitionsvetenskapliga svar. I Thurffjell, David (red.), *Varför finns religion?*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei, s. 44-69.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tegmark, Max (2014). *Vårt matematiska universum. Mitt sökande efter den yttersta verkligheten*. Stockholm: Volante.

- Thurfjell, David (2015). *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Thurfjell, David (red.) (2016a). *Varför finns religion?*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Thurfjell, David (2016b). Religion finns inte! Svar från kritisk religionsteori. I Thurfjell, David (red.), *Varför finns religion?*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei, s. 250-268.
- Trulsson, Åsa (2013). Postsekulär mystik? Makt och genus i samtida andlighet. I Sorgenfrei, Simon (red.), *Mystik och andlighet. Kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos, s.174-198.
- Turner, Victor W. (1964/2001). Bewixt and Between. The Liminal Period in *Rites de Passage*. I Lehmann, Arthur C. och Myers, James E. (red.), *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, 5 upplagan. Mountain View: Mayfield Publishing, s. 46-55.
- Tylor, Edward Burnett (1871/1958/2002). Religion in Primitive Culture. I Lambeck, Michael (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden: Blackswell Publishing, s. 21-33.
- Valk, Ülo (2012). Belief as Generic Practice and Vernacular Theory in Contemporary Estonia. I Bowman, Marion och Valk, Ülo, *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox, s. 350-368.
- Weber, Max (1922/1964). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Westerlund, David (2010). Religion och hälsa. I Arvidsson, Stefan och Svensson, Jonas (red.), *Människor och Makter 2.0. En introduktion till religionsvetenskap*. Halmstad: DiVa Halmstad Högskola, Forskning i Halmstad nr 21, s. 128-133.
- Wikström, Owe (red.) (1998). *Att se det dolda. Om new age och ockultism inför millennieskiftet*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Willander, Erika (2014). *What Counts as Religion in Sociology? The Problem of Religiosity in Sociological Methodology*. Uppsala Universitet: Elanders Sverige.
- Winnicott, Donald (1981/2003). *Lek och verklighet*, 3 upplagan. Stockholm: Natur & kultur.
- Woodhead, Linda. (2011). Research Article. Five Concepts of Religion. *International Review of Sociology*, Vol. 21:1, s. 121-143.

Övriga källor

- Svenska Akademiens ordböcker: <https://svenska.se/tre/?sok=ateist&pz=1> (2018-06-11).
- World Values Survey, WVS: <http://www.worldvaluessurvey.org> (2016-11-04).

Bilagor

Bilaga 1 Beskrivning av informanter och fokusgrupper

Nedan följer en presentation av informanterna i respektive fokusgrupp utifrån den besvarade enkäten samt en sammanfattning och beskrivning av fokusgruppintervjuernas framträdande karaktär. På en tänkt skala från svag till stark betydelse anger jag här också min förståelse och tolkning av vilken betydelse tro på oförklarliga fenomen generellt har för informanterna i respektive fokusgruppintervju.

Fokusgrupp 1

Fokusgrupp 1 (F1) genomfördes 170319 (en söndag kl 14-17 ca inklusive fika) i mitt hem. Fokusgruppen består av följande fyra informanter:

F1A: Kvinna, 53 år, född i Sverige. Hon har högskoleexamen och har även utbildat sig inom Reconnective healing och arbetar för närvarande som regissör och personlig assistent. Hon anser sig i ganska liten grad tillhöra kristendom och buddism, varken eller new age och hinduism och inte alls islam och judendom. Informanten har kommenterat sina val med "För mig är andligheten det större konceptet i vilket de olika religionerna kommit till uttryck. Om New Age innefattar denna mer allmänna inställning till andlighet, så är jag det, men om New Age är att likställa med de andra religionerna så är jag inte det". Hon är inte medlem i något religiöst samfund. Hon anser sig varken religiös eller troende, inte heller ateist och varken eller agnostiker, ganska mycket sökande och helt och hållet andlig och panteist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F1B: Kvinna, 54 år, född i Sverige. Hon har högskoleexamen och utbildning inom Reiki healing och arbetar som tandsköterska. Hon anser sig varken eller tillhöra kristendom och new age, utan helt och hållet buddism och ganska mycket hinduism, men inte alls islam och judendom. Under "Annan religion" har hon kommenterat "Att vara i sanning med sig själv". Hon är inte medlem i något religiöst samfund. Hon anser sig ganska lite religiös och troende, varken eller agnostiker och ateist men helt och hållet andlig, sökande och panteist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F1C: Kvinna, 46 år, född i Sverige. Hon har högskoleexamen och arbetar som "egen företagare inom hälsa och personligt ledarskap/utveckling". Hon anser sig i ganska liten grad tillhöra kristendom, islam, judendomen och hinduism och varken eller new age och buddism. Hon är inte medlem i något religiöst samfund. Hon anser sig inte alls religiös eller

ateist, ganska lite agnostiker, varken eller troende men ganska mycket sökande och helt och hållet andlig och panteist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F1D: Kvinna, 48 år, född i Sverige. Hennes högsta fullföljda utbildning är på gymnasienivå och hon arbetar som rådgivare på telefonbanken. Hon anser sig ganska lite tillhöra kristendom, new age, buddism och hinduism och inte alls islam och judendom. Under "Annan religion" har hon kommenterat "Tror på en universell kraft som finns överallt och i allting". Hon är inte medlem i något religiöst samfund. Hon anser sig ganska lite religiös och troende och inte alls agnostiker och ateist, utan helt och hållet andlig, sökande och panteist. Hon har haft erfarenhet av tro på oförklarliga fenomen.

Sammanfattningsvis är detta en mycket engagerad och mer eller mindre "självgående" fokusgrupp. Informanterna är väl införstådda i ämnet och arbetar och/eller lever med sin tro på oförklarliga fenomen i vardagen. Ingen är medlem i ett religiöst samfund och i samtalet framkommer det explicit att informanterna tar avstånd från institutionell religion men att det däremot inte finns någon motsättning mellan "sin andlighet" och naturvetenskap. I samtalet refererar framför allt informant F1C till "vetenskap och forskning" och fokusgruppens diskurs skulle kunna beskrivas som en synkretism mellan naturvetenskap, populärpsykologi och nyandlighet. Språket är vidare i hög grad i linje med nyandliga termer och föreställningar även om informanterna inte direkt vill identifiera sig med new age eller någon religiös mer eller mindre organiserad rörelse. Den individuella tron är starkt framträdande men också gemenskapen, att söka likasinnade, gå på kurser och skapa olika forum och nätverk. Även om informanterna i stort verkar ha skapat sig en reflekterad mening med sin tro på oförklarliga fenomen så skapas också mening i själva mötet, inte minst genom gemenskapen, som de explicit framhåller vikten av, och genom delningar av erfarenheter. På en tänkt skala förefaller tro på oförklarliga fenomen ha en mycket stor betydelse i dessa informanters livsvärld och framgår för samtliga som integrerad i livsstilen.

Fokusgrupp 2

Fokusgrupp 2 (F2) genomfördes 180208 (en torsdag kl 12:30-14 ca inklusive fika) i ett bokat avskilt rum på biblioteket i anslutning till gymnasieskolan där eleverna studerar.

Fokusgruppen består av följande fyra informanter:

F2A: Man, 18 år, född i Sverige och går sista året på Naturvetenskapliga programmet. Han anser sig inte alls tillhöra någon organiserad religion och varken eller new age, men han är medlem i Svenska kyrkan. Han anser sig inte alls vara religiös, troende, agnostiker eller

panteist, ganska lite andlig, varken eller sökare utan helt och hållet ateist. Han har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F2B: Kvinna, 18 år, född i Sverige och går sista året på Naturvetenskapliga programmet. Hon anser sig tillhöra kristendom och new age ganska lite och inte alls islam, judendom, hinduism och buddism. Hon är medlem i Svenska kyrkan men anser inte alls religiös och inte heller sökande eller agnostiker. Hon anser sig vara ganska lite panteist, varken eller troende men ganska mycket andlig och ateist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F2C: Kvinna, 18 år, född i Sverige och går sista året på Naturvetenskapliga programmet. Hon anser sig tillhöra kristendom och new age ganska lite och inte alls islam, judendom, buddism och hinduism. Hon är medlem i Svenska kyrkan men anser sig ganska lite religiös och troende. Hon betraktar sig som helt och hållet andlig, men inte alls panteist utan ganska mycket agnostiker och ateist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F2D: Kvinna, 17 år, född i Sverige och går sista året på Naturvetenskapliga programmet. Hon anser sig ganska mycket tillhöra kristendom och inte alls islam, judendomen, new age och hinduism, men ganska lite buddism. Hon är medlem i Svenska kyrkan och anser sig vara ganska lite ateist, varken eller religiös, sökande eller agnostiker, men ganska mycket troende, andlig och panteist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

Sammanfattningsvis är den här fokusgruppen inte lika "självgående" som den första fokusgruppen med äldre och starkt troende informanter utan samtalet kom inledningsvis mer att likna en gruppintervju för att få igång samtalet. Detta skulle kunna bero på att informanterna är relativt unga och ovana vid att prata om sin tro på ett sådant här reflekterat sätt. Samtliga informanter är medlemmar i Svenska kyrkan men mer som "svensk kultur och tradition" än att bekänna sig till den kristna tron. Flera av informanterna visste inte om de var medlemmar i Svenska kyrkan men eftersom alla informanterna visade sig vara döpta var samtliga uppenbarligen också medlemmar i Svenska kyrkan. Informanterna har relativt lätt för att uttrycka sig men söker ibland efter lämpliga termer. Språket sammanfaller i relativ hög utsträckning med nyandligt språkbruk även om informanterna inte känner till begreppet new age utan vill ha det förklarat. Det framgår tydligt att mening skapas i mötet och att informanterna tidigare inte reflekterat "så djupt" på vad det innebär att tro på oförklarliga fenomen även om de ibland pratar om oförklarliga fenomen med varandra, i klassen eller i hemmet. Det framkommer explicit att erfarenhet av oförklarliga fenomen är viktigt för informanterna för att tro på fenomenet och att berättelser om egen och andras erfarenhet skapar mening och legitimitet. På en tänkt skala förefaller tro på oförklarliga fenomen ha en

något mindre betydelse i två informanternas livsvärld medan två informanter förefaller ha en starkare tro och mer frekvent praktik inom området.

Fokusgrupp 3

Fokusgrupp 3 (F3) genomfördes 180212 (en måndag kl 18-21:30 ca inklusive enklare middagsmåltid) i mitt hem. Fokusgruppen består av följande fem informanter:

F3A: Kvinna, 58 år, född i Sverige. Hennes högsta fullföljda utbildning är på gymnasienivå och hon arbetar som spa-receptionist. Hon anser att hon tillhör kristendom ganska mycket (inga andra svarsalternativ är besvarade) och är medlem i EFS-kyrkan. Hon anser sig varken eller religiös, men ganska mycket troende och helt och hållet andlig och sökande samt varken eller agnostiker och ganska lite ateist och panteist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F3B: Kvinna, 44 år, född i Sverige. Hon har högskoleexamen och arbetar på en ungdomsmottagning som kurator. Hon anser sig i helt och hållet tillhöra både kristendom, new age och buddism samt varken eller islam, judendom och hinduism. Hon är inte medlem i något religiöst samfund. Hon anser sig inte alls religiös eller troende, utan helt och hållet andlig, sökande och panteist och inte alls agnostiker eller ateist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F3C: Kvinna, 55 år, född i Sverige. Hon har högskoleexamen och arbetar som konstnär. Hon anser sig tillhöra kristendom och new age ganska mycket, varken eller buddism och hinduism och inte alls islam och judendom. Hon är medlem i Svenska kyrkan och anser sig ganska lite religiös och ateist, men ganska mycket troende. Vidare anser hon sig helt och hållet andlig, sökande och panteist samt varken eller agnostiker. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F3D: Kvinna, 77 år, född i Sverige. Hennes högsta utbildning är grundskola och är nu pensionär. Hon anser sig i ganska hög grad tillhöra new age (inga andra svarsalternativ är besvarade). Hon är medlem i Svenska kyrkan och anser sig ganska mycket panteist (inga andra svarsalternativ är besvarade). Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F3E: Kvinna, 51 år, född i Sverige. Hon har högskoleexamen och arbetar som arkitekt på ett internationellt företag. Hon anser sig ganska mycket tillhöra new age (inga andra svarsalternativ är besvarade). Hon är inte medlem i något religiöst samfund, men anser sig ganska mycket religiös och sökande samt helt och hållet andlig (inga andra svarsalternativ är besvarade). Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

Sammanfattningsvis är den här fokusgruppen lite mer blandad när det gäller ålder, utbildningsnivå och hur integrerad tro på oförklarliga fenomen är i informanternas liv. Inledningsvis är de två informanterna med lägre utbildning tystare men kommer med lite stimulans snart väl in i samtalet. Även om alla lyssnar på varandra och det finns utrymme för tystnad och reflektion så är det också stort engagemang och prat i mun på varandra. Det är också fem deltagare, alltså en informant mer i den här fokusgruppen än de föregående. Det förekommer en del "intellektualiserande" under samtalet, men det bidrar troligtvis också till skapande av mening och förståelse för sin tro och fenomenet. Språket är relativt nyandligt och berättelser om oförklarliga fenomen är återigen mycket framträdande. Även efter det att själva fokusgruppintervjun avslutats på grund av tiden så fortsätter berättelserna under ifyllandet av enkäten. Detta kan ha bidragit till att några av informanterna inte besvarat alla svarsalternativ (fråga 6 och 8, se bilaga 1). På en tänkt skala förefaller tro på oförklarliga fenomen generellt ha en stor betydelse i dessa informanternas livsvärld. För två informanter förefaller det vara en självklar integrerad livsstil, för en informant sker praktiken mer i perioder, även om tron är stark, och för två informanter verkar tro på oförklarliga fenomen i något mindre utsträckning vara en del av vardagen.

Fokusgrupp 4

Fokusgrupp 4 (F4) genomfördes 180311 (en söndag kl 13-16 ca inklusive lunchmacka) i ett av informanternas hem. Fokusgruppen består av följande tre informanter (en av de tilltänkta deltagarna fick förhinder på kort varsel på grund av sjukdom):

F4A: Kvinna, 26 år, född i Sverige. Hon har en högskoleexamen och arbetar som lärare på en mångkulturell gymnasieskola. Hon anser sig inte alls tillhöra varken kristendom, islam eller judendom och ganska lite new age, buddism och hinduism. Hon är inte medlem i något religöst samfund. Hon betraktar sig inte som religiös samt varken eller troende, sökande och panteist. Däremot betraktar hon sig som ganska mycket andlig, ganska mycket agnostiker och helt och håller ateist. Hon har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen.

F4B: Kvinna, 19 år, född i Sverige. Efter studenten har hon haft några olika vikariat och planerar att söka in till en lärarutbildning. Hon betraktas sig inte alls tillhöra kristendom, islam, judendomen, new age, buddism eller hinduism eller någon annan religion. Hon är inte medlem i något religöst samfund. Hon anser sig inte alls vara religiös, troende eller agnostiker, varken eller panteist utan ganska mycket andlig, sökande och ateist. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

F4C: Kvinna, 26 år, född i Sverige. Efter studenten har hon haft diverse olika jobb och arbetar nu som cafébiträde och funderar på att studera vidare till fritidspedagog. Hon anser sig inte alls tillhöra kristendom, islam eller judendomen, ganska lite buddism och hinduism och ganska mycket new age. Hon är inte medlem i något religöst samfund. Hon betraktar sig inte alls som varken religiös eller ateist men ganska mycket panteist och helt och hållet troende, andlig och sökande. Hon har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen.

Sammanfattningsvis är informanterna i den här fokusgruppen relativt unga, engagerade och har en stark tro på oförklarliga fenomen. Ingen anser sig tillhöra någon religion eller är medlem i något religöst samfund och några betraktar sig som ateister. Informanterna är till vardags relativt öppna om sin tro och brukar träffas privat och prata om oförklarliga fenomen. Informanterna har också lätt för att prata om ämnet, vilket de explicit säger, även om de inte tidigare pratat om oförklarliga fenomen på det här reflekterande sättet eller associerat sin tro till religion och religiositet. Språket är sammanfattningsvis vardagligt och ledigt med en nyandlig touch. På en tänkt skala förefaller tro på oförklarliga fenomen ha en mycket stor betydelse i dessa informanters livsvärld och kan betraktas som en livstil, även om praktiker så som att lägga tarotkort eller söka vägledning från astrologi kan förekomma i perioder, medan tolkning av drömmar och kontakt med olika oförklarliga fenomen via media så som fantasy dataspel, poddar, youtube, filmer och reality tv-program inom området är vanligt förekommande i vardagen.

Fokusgrupp 5

Fokusgrupp 5 (F5) genomfördes 180324 (en lördag kl 16-18:30 ca inklusive fika) i mitt hem. Fokusgruppen består av tre av fem (två personer hade förhinder) teammedlemmar i en ideell "spökjaktsförening". De tre informanter är:

F5A: Man, 43 år, född i Sverige. Han har gymnasieutbildning och arbetar som undersköterska/vårdare. Han anser sig tillhöra kristendom ganska mycket, men inte alls islam och varken eller new age, buddism och hinduism. Han är medlem i Svenska kyrkan och har lagt till kommentaren "men varför?". Vidare anser han sig varken eller religiös eller troende, inte alls agnostiker och ateist, men ganska mycket andlig och helt och hållet sökande och panteist. Han har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen.

F5B: Man, 43 år, född i Sverige. Hans utbildningsbakgrund är grundskola och olika yrkesutbildningar inom logistik och byggnadssektorn. Han är också författare till en skräckroman och två diktsamlingar (naturlyrik samt skräckpoesi) på engelska och håller på

att skriva en "dokumentärbok" om deras arbete som "spökjägare" till en amerikansk förläggare. Han är även sjukpensionär på grund av ryggproblem. Han anser sig helt och hållet tillhöra kristendom (inga andra svarsalternativ under frågan är besvarade) och är medlem i Svenska kyrkan. (Han hade dock först svarat nej på frågan men när vi kom att prata om det så sa han att han var medlem i Svenska kyrkan så jag bad honom justera svaret. Han hade intressant nog inte betraktat Svenska kyrkan som en religiöst samfund utan menade att han tänkt på frikyrkliga organisationer). Vidare anser han sig vara ganska lite religiös, troende och andlig men helt och hållet sökande och inte alls agnostiker, ateist eller panteist. Han har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen.

F5C: Kvinna, 48 år, född i Sverige. Hon har gymnasieutbildning och är egen företagare inom köttproduktion och konst, men är även sjukpensionär på grund av ledproblem. Hon anser sig varken eller tillhöra någon institutionell religion och är inte medlem i något religiöst samfund. Hon anser sig inte alls religiös, troende eller panteist, varken eller sökande och agnostiker men helt och hållet andlig och ateist. Hon har haft erfarenheter av oförklarliga fenomen.

Sammanfattningsvis har dessa informanter en lägre utbildningsbakgrund och är "mitt i livet" men har i övrigt angett varierad bakgrundsinformation (se Baker och Bader 2014). Informanterna har en stark tro på förklarliga fenomen och framhåller att de inte alls bryr sig om vad andra anser om det. Informanterna har förenats i ett gemensamt intresse av framför allt spöken och att "dokumentera" och "bevisa" spökens existens med hjälp av diverse olika teknisk apparatur och genom att utesluta logiska naturliga och rationella förklaringar. Detta gör de ideellt som "hobbyverksamhet" i mån av tid och ork. De utför vad de kallar "utredningar" efter att de blivit kontaktade av människor som upplevt oförklarliga fenomen, främst i sina hem, och som vill ha det "bevisat" och bekräftat.

Samtalet i fokusgruppen är livligt och engagerat, särskilt av F5B och F5C som ofta fyller i, avslutar varandras meningar eller upprepar de sista orden som den andra sagt (F5A får ibland tillfrågas av mig för att få utrymme att komma till tals). Informanterna berättar en mängd olika berättelser om deras erfarenheter vid "utredningar" och andra upplevelser av diverse oförklarliga fenomen. Tydligt framträdande är också informanternas användning av ett vetenskapsliknande språk så som "utredningar", "dokumentera", "belägga", "objektivt bevisa", "research", "teori", "energi", "frekvenser" och "ljudföreningar". Informanterna har själva förmåga att "känna" och få sinnesförmågelser av olika oförklarliga fenomen men anser att de behöver den tekniska apparaturen för att "objektivt" kunna "bevisa" för andra vad de subjektivt känner. Detta för att människor som kontaktar dem ska få "bevisat" att det

som de upplever är “på riktigt” och att de inte är “tokiga” men också bevisa för andra som inte tror på oförklarliga fenomen eller tycker att de är “knäppa” att de har fel. Informanterna visar olika apparater och tekniska hjälpmedel och förklarar hur de fungerar men är också skeptiska till många av apparaternas tillförlitlighet, inte minst olika betalappar som de menar har exploderat på den kommersiella marknaden under de senaste åren. Vidare är internet en viktig plattform för att få kontakt med andra spökintresserade. Framför allt F5B är aktiv i olika internationella nätverk där erfarenheter, dokumentation, idéer och ny apparatur delas, inte minst egna uppfinningar för att utveckla tekniken och undvika kommersen. På en tänkt skala förefaller tro på oförklarliga fenomen ha en mycket stor betydelse i dessa informanters livsvärld, att vara “spökjägare” är explicit en identitet och något som informanterna stolt framhåller.

Bilaga 2 Enkät

Enkät vid fokusgruppintervju om tro på oförklarliga fenomen

I min masteruppsats inom religionsbeteendevetenskap vid Lunds Universitet undersöker jag vad det innebär att tro på oförklarliga fenomen i samtiden. Metoden är fokusgruppintervju samt den här enkäten för att erhålla bakgrundsinformation. Undersökningen är konfidentiell och anonym. Vid eventuella frågor kontakta katarina@kenosis.se. Varmt tack för ditt deltagande och engagemang!

Fokusgrupp 4

Ringa in din bokstav: A B C D E F

1. Vad identifierar du dig med?

Välj det svarsalternativ som du tycker definierar dig bäst när det gäller kön.

- Kvinna
- Man
- Annat

2. Hur gammal är du? år

3. Är du född i Sverige?

- Ja
- Nej, jag är född i och har bott i Sverige i år.

4. Vilken utbildningsbakgrund har du?

Välj det svarsalternativ som motsvara din högsta fullföljda utbildning.

- Grundskola
- Gymnasium
- Högskola/Universitet med avslutad examen
- Doktorsexamen eller högre
- Annan utbildning, vilken?

5. Vad är din sysselsättning eller situation nu?

6. I vilken grad anser du dig tillhöra...

Välj det svarsalternativ som bäst överensstämmer med dig.

	Inte alls	Ganska lite	Varken eller	Ganska mycket	Helt och hållet
Kristendom	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Islam	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Judendom	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
New Age	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Buddism	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Hinduism	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Annan religion, skriv i rutan nedan, tack.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

7. Är du medlem i något religiöst samfund?

Välj det svarsalternativ som överensstämmer med dig. Om du svarar Ja ange vilket samfund, tack.

- Ja, vilket?
- Nej
- Vet inte

8. I hur hög grad anser du dig själv som...

Välj det svarsalternativ som bäst överensstämmer med dig. Med agnostiker menas att man inte tror att Gud finns men att man heller inte kan bevisa att Gud finns. Med ateist menas avsaknad av eller avståndstagande från tro på någon (personlig) Gud. Med panteist menas att man tror att Gud finns i allt och överallt.

	Inte alls	Ganska lite	Varken eller	Ganska mycket	Helt och hållet
Religiös	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Troende	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Andlig	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Sökande	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Agnostiker	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Ateist	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Panteist	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

9. Har du haft erfarenhet av oförklarliga fenomen? Ringa in ditt svar. Ja Nej