

En psykologs reise på leting etter sjelen

Frederick Lucius Nathanael

Historisk har sjelen blitt forstått som et uttrykk for den del av vårt vesen som står i forbindelse med den spirituelle, Guddommelige virkelighet og en del av mennesket som overlever legemets død; et begrep med sterke teologiske konnotasjoner. Dette ble et håpløst vagt og mangetydig begrep for akademisk psykologi og avvist som brukbart og valid konstrukt (Schjelderup, 1969). Allerede på 1860-tallet var "Psykologi uten sjel" et internt slagord (Teigen, Skoe, Lindgren & Storjord, 1999). Men i lys av religionens og det spirituelles tilbakekomst i så vel det offentlige rom (Teologisk Fakultet, 2010) som i helsevesen og psykologisk forskning (e.g. Miller, 1999/2010; Reme, Berggraf, Anderssen, & Johnsen, 2009) virker det nå som om tiden er kommet for å hente sjelen tilbake ned fra psykologiens mørkeloft.

Psykologi: læren om sjelen

I Opptrappingsplanen for psykisk helse 1999-2006 skriver Helse- og omsorgsdepartementet følgende om det verdigrunnlaget som skal prege oppbygging, praksis og ledelse av alle helsetjenester: "En person med psykiske problemer må ikke bare ses som pasient, men som et helt menneske med kropp, sjel og ånd. Nødvendig hensyn må tas til menneskets åndelige og kulturelle behov, ikke bare de biologiske og sosiale (Stortingsproposisjon nr. 63, 1999-2006, s. 6). Utenfor academia har begrepet "sjelen" alltid hatt sterk virkelighetskarakter (Borgen, 1994), men opptrappingsplanens befatning med sjelen står i markant kontrast til at menneskets åndelighet har vært tabu i psykologien gjennom mesteparten av det siste hundreåret og at sjels-begrepet

frem til nylig har vært omtrent ikke-eksisterende i psykologisk faglitteratur (Teigen, Skoe, Lindgren & Storjord, 1999).

Psykologi per se betyr "lære om sjelen" (Schjelderup, 1969). I et av verdens mest sekulariserte samfunn (Gallup International, 2005) er samtidig den første oppgaven studenter stilles overfor i sitt møte med psykologien å svare på hvorfor psykologien nettopp ikke handler om sjelen (UIO, 2003). I denne artikkelen vil jeg presentere den lesningen som har bragt meg fra å være en skuffet novise til en ildsjel i psykologien – en psykologs reise på leting etter sjelen.

Sjelen definert i psykologisk ordbok tegner opp tre innfallsvinkler til forståelsen av begrepet: 1. Teologisk: "an entity hypothesized to have real

permanent existence beyond mortal life"; 2. historisk: "the mind"; og 3: psykologisk: "emotional qualities as opposed to intellectual or rational qualities" (Chaplin, 1985). En slik tredeling blir utgangspunktet for utforskningen av et langt fra lett tilgjengelig konsept.

Sjelens død: Fra dualisme til positivisme

Psykologifagets begynnelse er blitt beskrevet som sjelens innpass i laboratoriet (Stalsberg, 2009) med sine røtter i filosofi og teologisk tenkning (Koole, Greenberg & Pyszczynski, 2006). Allerede før den kristne æra, blant annet tilbake til Platon og Aristoteles, finner vi systematiske analyser av sjelens funksjoner. Aristoteles attribuerte det



spesifikt menneskelige til at vi har en rasjonell sjel. Hans dualistiske syn på sjelens ontologi skiller mellom den frie og den bundne sjelen. I drømmer og i mystisk ekstase kan den frie sjelen midlertidig bevege seg ut av kroppen. Men dualismen blir moderat i det den bundne sjelen forstås som å være uløselig knyttet til legemet (Larsen & Flood, 2010). Med dette og sin avvisning av Platons idélære kalles han "den første materialist" (Jørgensen, 2005). Platon derimot hevdet at sjelen har sin opprinnelse i ideenes verden, en virkelighetssfære ansett å være vesensforskjellig fra den materielle. Sjelen er foreløpig fengslet i den materielle verdenen og tvinges til å betrakte tingene gjennom legemet som gjennom et fengselsgitter (Larsen & Flood, 2010; Passer & Smith, 2001).

Idélæren kan knyttes til det kristne synet på sjelen som fri og udødelig i motsats til det forgjengelige legemet. Sjelen utgjorde den direkte forbindelse mellom mennesket og Gud under vår reise gjennom livet som dødelige. Etter døden ville sjelen møte den Guddommelige rettferdighet og dom i evigheten, hvilket gav sjelen avgjørende implikasjoner for opprettholdelse av moral (Coon, 2000).

Nærmere vår egen tid er Decartes kjent for sitt forsøk på å løse den dualistiske interaksjonen mellom sjel og legeme. Også han skiller mellom to vesensforskjellige deler av

menneskenaturen og virkelighet: res cogitans (sjelen/den mentale substans: vår evnen til å tenke, reflektere og oppfatte) og resultatet extensa (den fysiske substans: det som har utstrekning i tid og rom (Larsen & Flood, 2010). Sjelen har ikke utstrekning og følger rasjonalitetens lover, mens det fysiske kan veies og måles og konstitueres av fysikkens og mekanikkens lover. Den gjensidige påvirkningen mellom sjel og legeme foregår i følge Descartes i epifysen i hjernen. Dog løser ikke Descartes' substansdualisme og dens problem med å forklare hvorfor sjelen kan ha utstrekning i tid. Han løser heller ikke interaksjonsproblemet med de ikke-fysiske tankenes evne til å påvirke den fysiske hjernen (Jørgensen, 2005).

Den rent materialistiske tilnærmingen som ble tonesettende for psykologiens naturvitenskapelige ideal, kan knyttes tilbake til Hobbes' konsekvente materialisme, der sjelen anses som noe rent fysiologisk fundert. Videre fikk Auguste Comtes positivisme stor innflytelse gjennom påstanden om at sikker kunnskap må ta utgangspunkt i "det positive gitte" - observerbare og objektive fakta. Psykologien vendte med dette blikket mer mot sjelelige ytringer som følelser, kognisjon og atferd hvor sjelslære og det åndelige kom i skyggen av studiet av bevisstheten, opplevelse og atferd (Larsen & Flood, 2010; Passer & Smith, 2001).

Descartes' tankegang kommer

igjen i Spinozas identitetsteori og dens betydning for den moderne psykologien. Her legges substansdualismens tanke om en mental substans død, og bevissthet forsøkes forklart uten å trekke inn noe ikke-fysisk. Sjel og legeme sees som to ulike former av samme substans. Mentale tilstander blir dermed ikke annet enn – og identisk med -- tilhørende nevralt aktivitet. Her snakker vi om det såkalte mind/body-problemet og "det forklaringsmessige gapet" mellom hjerne og bevissthet. Det er et faktum at det i stor grad er en sammenheng mellom hjerne og opplevelse og at bevissthet er knyttet til kroppen. Spørsmålet er dog om dette er ufravikelig og videre hvordan vi kan forklare hva det er ved hjernen som gjør at vi kan oppleve. Korrelasjonen er stadfestet, men hva med kausaliteten? (Jørgensen, 2005).

Siden tidlig psykologi var organisert som en del av, og til dels overlapper tematisk med religionsfaget og moralfilosofi, var det kanskje en selvfølge at psykologien fortsatte å ta sjelsbegrepet i betraktning. I en tid da det Guddommelige var en selvsagt del av virkeligheten var et begrep som "sjelen" opplagt. Men i en stadig økende sekularisering som tiltok i slutten av det 19. århundret valgte psykologien å stå på egne ben og heller la seg forme av naturvitenskapene og medisinen. Nådestøtet mot sjelen kan markeres med Gustav T. Fechners introduisering

av psykofysiologiske eksperimenter på midten av 1800-tallet. Disse gjorde psykologien i stand til å utvikle seg som en kvantifiserbar laboratorievitenskap (Coon, 2000). I frykt for at faget skulle bli sittende fast i et metafysisk eller teologisk stadium ble det et avgjørende korstog for psykologiens fremtid å drive frem substitutter for sjelsbegrepet (Coon, 2000).

William James' spirituelle selv

William James, ansett som den moderne psykologiens far (Schjelderup, 1969), var den som tok fatt på det finurlige prosjektet med å sekularisere sjelen og gi den mening i naturvitenskapelig forstand. Løsningen var å erstatte "sjelen" med det empiriske "selvet". Selvet ble delt inn i fire bestanddeler:

et materielt selv, sosialt selv, spirituelt selv og det rene ego. Det materielle selvet utgjør alt det fysiske vi kaller vårt eget, både kropp, klær, nær familie og eiendeler. Det sosiale selvet omfatter den anerkjennelse og respons man får av andre. Menneskenaturens ankerfeste i sjelens troskap til Gud og den spirituelle verden erstattes av materielle eiendeler og andre mennesker (Coon, 2000).

Den tredje typen empiriske selv, det spirituelle, blir dog stående i en viss konflikt med det positivistiske idealet. James (1890/2007) definerte det spirituelle selvet som selvets kjerne, "man's inner or subjective being, his psychic ... dispositions, taken concretely ... [as] the most enduring and intimate part of the self" (s. 296). Man kan se på begrepet (a) abstrakt

som en samling av våre fakulteter; vår bevissthet, vilje, moralske følsomhet, eller (b) konkret som selve strømmen av tankene våre. Uansett insisterer James på at det spirituelle selvet, i likhet med det materielle og sosiale, er empirisk, altså et opplevd faktum. I det minste er det slik for de som er villige til å vende blikket innover og tenke på vår egen subjektivitet, "to think of ourselves as thinkers" (ibid.), som om vi har "a self of selves". Kognitivt sett er vi ikke oppmerksomme på det, men, som med det fysiske selvet, føler vi det - alltid forbundet med noe annet, et objekt. For eksempel kan vi føle dets nærvær i dets selektive virke, i det vi nikker eller rister på hodet og sier oss enige eller uenige i noe som blir fortalt oss eller også idet vi uttrykker eller følger en moralsk regel (Coon, 2000).

Masterforeningen i psykologi (MiP)

www.psykologisk.no



Masterforeningen i Psykologi

Ønsker du å bli en del av et nettverk som kan ivareta og videreutvikle dine faglige og profesjonelle interesser?

MiP er en landsomfattende nettverksorganisasjon for deg som er student/ferdigutdannet innen hovedfag/master i psykologi.

Medlemsfordeler:

Årsabonnement på Psykologisk Tidsskrift og/eller Impuls, nyhetsbrev 4 ganger i året, kurstilbud, samt tilgang til www.psykologisk.no med artikler, hovedoppgaver, diskusjonsforum, stillingsannonser, m.m.

Ønsker du å vite mer om vår forening eller bli medlem, ta kontakt med oss: styret@psykologisk.no

Sjelskonseptet blir ubrukelig for James fordi det representerer en størrelse som eksisterer i hver og en av oss uavhengig av kroppen og dermed kan finnes atskilt fra det sosiale og materielle hinsides tid og rom. James (1890/2007) anså sjelsbegrepet for å være fullstendig avvist i det han konkluderer med at den substansielle sjelen vitenskapelig sett ikke kan garantere eller forklare noe som helst, og at det eneste empirisk forståelige og verifiserbare ved sjelen er "Its successive thoughts ... [and] correlations of these with brain-processes" (s. 350).

Spiritualitetens renessanse og sjelens oppstandelse

James klarte allikevel ikke å ta fullstendig livet av sjelen, men lot tvilen komme den til gode på vitenskapelighetens tiltalebenk: "The reader who finds any comfort in the idea of a Soul, is, however, perfectly free to continue to believe in it, for our reasonings have not established the non-existence of the Soul" (ibid).

Sjelen ble for James allikevel for anvendelig som konsept fordi det er talene om å kunne frembringe argumenter for å forstå sinnets (a) aktive og ikke bare passivt mottakende karakter og (b) dets selektive oppmerksomhet og evne til å velge mellom alternativer (Coon, 2000): ".... [the soul] figures not as an 'epiphenomenon,' but as something from which the play gets moral support (James, 1890/1950, s. 584). Videre har sjelen enestående forklaringsverdi for selvets enhetsopplevelse - at vi opplever oss selv som ett og samme individ separat fra andre på tross av at våre tanker, opplevelser og kropp endrer seg fra dag til dag (Coon, 2000).

Når James publiserte sitt mesterverk "The Varieties of Religious Experiences" (VRE) (1902/2003) tolv år etter å ha forvist sjelen i "The Principles of Psychology", psykologiens fødestue, var det klart at sjelen allikevel ikke var død. I sin argumentasjon for at menneskets spiritualitet representerer "an essential organ of our life, performing a function which no other portion of our nature can so successfully fulfill" (s. 45), blir sjelen et uerstattelig begrep. Med VRE

har psykologien unngått en fullstendig rotfylling hva angår sin forbindelse med religionene. Dog ble verket glemt av den materialistiske psykologien som valgte å tolke det sprituelle selvets som et rent uttrykk for det sosiale selvets (e.g. Carver, 2003). Freuds naturalistiske holdning til religionen vant dominans, og religion ble plassert blant menneskets nevrosener (Pollan, 2005). Slik ble sjelen lukket sovende vekk som fagets Tornerose.

Gjennom mesteparten av det 20. århundret ble religion og spiritualitet knapt nevnt i akademisk psykologisk litteratur (Pargament & Mahoney, 2002), en holdning som har blitt karakterisert som "religionsfobi" (Borgen, 2003). Men etter å ha sovet i et århundre, kom James' VRE i nytt opptrykk og stadfestet murens fall mellom psykologien og menneskets åndelighet. Dette innledet en renessanse for interesse for menneskets spiritualitet, og de aller siste årene har religionspsykologien vokst til et modent fag (Roehlkepartain, King, Wagner og Benson, 2006) som nå florerer i et utall av undervisningsmateriell, håndbøker, forskningsartikler og egne religionspsykologiske tidsskrifter.

Hva mener jeg så med religion? I VRE, som er klart toneangivende for hele det religionspsykologiske feltet, defineres religion eller spiritualitet som noe personlig: "the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they consider the divine" (ss. 29-30). Videre er religion som opplevelse relasjonell: "the relation goes direct from heart to heart, from soul to soul, between man and his maker" (s. 28) hvor man søker "livets hellighet" eller hva James (1890/2007) refererer til som "the true, the intimate, the ultimate, the permanent me which I seek" (s. 316).

Når tabubeleggingen er på retrett (Miller, 1999/2010), åpnes det opp for psykologer å anerkjenne spiritualitetens egenverdi som en uerstattelig menneskelig funksjon med særegne attributter og en medfødt motivasjon og evne til bevegelse hinsides selvets som ikke kan reduseres til rent

biologiske, psykologiske eller sosiale prosesser (Pargament & Mahoney, 2002; Shafranske & Sperry, 2005). I den forbindelse har psykologer nylig foreslått at forståelse av menneskets spiritualitet nødvendigvis gjør anerkjennelsen av ideen om en sjel (Poll & Smith, 2003).

Metodisk og ontologisk reduksjonisme

Psykologifaget har lenge måttet forsvare sin vitenskapelighet blant de harde naturvitenskapene i tillegg til å kjempe om autoritet i den såkalte profesjonskampen mellom psykologien og medisinen (Berggraf & Reme, 2006). I sin ytterste konsekvens munner debatten om spiritualitetens plass i psykologien ut i spørsmålsteget ved det rådende medisinsk-fysikalistiske paradigmat og likeledes det mekanistiske og materialistiske verdens- og menneskebilde som lenge har dominert faget (Amundsen, 1981; Bergin, 1980; Engedal, 2003). Religionspsykologien konfronterer mainstream psykologi med faren med ontologisk reduksjonisme av menneskets spiritualitet hvor man tyr til "psykologisk bortforklaring" av menneskets spiritualitet og "the nothing-but fallacy" i påstanden om at religiøse erfaringer "ikke er noe annet enn en psykologisk prosess" (Geels, 1991, s. 18).

Det er et ofte forbisett faktum, skriver Geels (1991), at vår virkelighet er relativ, avhengig av samtidens sosiokulturelle forhold. Også under psykologiens religionsfortolkning ligger førvitenskapelige føringer. Med andre ord tas det implisitte valg, ofte ubevisste fra forskerens side, om menneskesyn og virkelighetsforståelse (Engedal, 2003). Disse konstitueres blant annet av primærsosialisering, en prosess hvor verden og dens sosiale normer, verdier og atferdsmønstre sees som opplagte og objektive sannheter man ikke setter spørsmålsteget ved. Mennesker, på grunn av vårt behov for mening, tenderer til å gjøre vår beskrivelse av virkeligheten permanent og å betrakte den som – i verste fall – det eneste korrekte bildet av tilværelsen (Bastiansen, 1992). Dermed kan man

se opprettholdelsen av spiritualitetens pariastatus i lys av at den til dels avkrever psykologien for radikal revidering av virkelighetsmodell og verdensbilde (Bastianen, 2003). Det er her interessant å bemerke at den fysikken, som mainstream virkelighetsforståelse modellerer seg etter, er en fysikk som for lengst er utdatert (Bjærke, 2003; Nathanael, 2009b). Men nå tar flere og flere psykologer til motmæle. Skoe (2008) skriver for eksempel at "I believe that faith is a universal part of human consciousness" (s. 297) og videre "psychology ought to consider such 'inner proof' of a personal God - even though it may be of an illogical nature as defined by Western rationality" (s. 300).

Religionspsykologien har også selv blitt anklaget for å være reduksjonistisk. Når det gjelder så personlige og følelseladde fenomener som de spirituelle, kan kategorisering og analytisk fragmentering av disse oppleves meningsløst for det opplevende individet. Men selv om noen skulle føle at vitenskapelig metode psykologiserer slike fenomener til det ugjenkjennelige og meningsløse, konstituerer teoretisk "oversettelse" av et fenomen til et språk av vitenskapelige termer selve psykologifagets vitenskapelighet. Denne arbeidsmåten kalles metodisk reduksjonisme. (Geels, 1991). Problemer oppstår imidlertid når psykologien har tendert til å tolke religiøsitet som uttrykk for virkelighetsflukt (Bjærke, 2003), det irrasjonelle (Skoe, 2008), paradoksale (Cole & Pargament, 1999), illusoriske (Jung, 1965; Tart, 2004), patologiske (Austad & Follesø, 2003), fantasiskapte (Berenson, 1987) eller absurde (Wulff, 1997). For i sterk kontrast er det et kjennetegn ved spirituelle opplevelser at individet gjerne opplever dem som det virkeligste og viktigste av alt (Geels, 1991).

Virkelighetens språklige og erfaringsmessige ankerfeste

I skepsis til positivistisk korrespondanseteoris syn på objektiv sannhet, som vurderer i hvilken grad kunnskapsutsagn stemmer overens med den objektive verden (Kvale, 2007),

kan man se selve språket som "deeply constitutive of reality, not simply a technical device for establishing meaning" (Riessmann, 1993, s. 4). En løsning på reduksjonismeproblemet kan derfor ligge i at "sjelen" hentes frem som kandidat til en ny språklig verktøykasse for å kunne gripe og artikulere den meningssfæren som er uttrykt gjennom årtusener lange spirituelle tradisjoner (Geels, 1991). For i stor grad har psykologien systematisk unngått å adoptere, legitimere og vitenskapeliggjøre begreper med sterke røtter i religiøs tradisjon (Pargament & Mahoney, 2002).

Siri Gullestad, nåværende instituttleder Psykologisk institutt ved Universitetet i Oslo, sier til Apollon at selv om det nå er fraværende, kunne sjelsbegrepet gjerne ha vært benyttet i psykologien fordi mennesker oppsøker psykologer nettopp i sjelelige anliggender (Stalsberg, 2009). Teigen, Skoe, Lindgren og Storjord (1999) forskning bekrefter denne folkepsykologiske oppfatningen av sjelens eksistens. Deres studie viser at både i Norge og USA stiller et stort flertall av psykologistudenter seg positive til begrepet og anser det som viktig. Studien konkluderer med at begrepet inneholder "så mange fasetter at det kanskje slett ikke lar seg erstatte" (s. 36). Særlig er dette fordi det ofte tilskrives attributter som psykologisk historiske ekvivalenter til begrepet, som "ego", "selv" og "personlighet" ikke tilfredsstillende klarer å fange.

Gullestad påpeker at det ikke finnes noen presis faglig definisjon av sjelen, men foreslår at bruken av begrepet refererer til "dels indre følelsesmessige forestillinger og grenseoppganger mot det åndelige og mot religiøse spørsmål" (Stalsberg, 2009). De fleste i Teigen, Skoe, Lindgren og Storjord (1999) studie mener sjelen handler om det innerste og vesentlige i personligheten, det mest verdifulle, unike og varmeste i ens selv, hva som er "mest meg selv" (s. 420). Samtidig konkluderer studien om at "begrepets liv (...) ligger i dets intuitivt appellerende snarere enn dets logisk tilfredsstillende kvaliteter" (ibid).

Bastianen (2003) bemerker at det

generelt er en enorm utfordring for psykologien med et naturvitenskapelige metodeideal å studere fenomener som de mystiske, som er preget av en subtil, kompleks og vag karakter. Rambo (1993) fremhever vanskeligheten med å forstå, predikere og kontrollere hva som generelt er usynlig for en utenforstående, og som samtidig er mystisk og hellig for det opplevende individet. Men er ikke vaghet, kompleksitet og subtilitet gjengangere i psykologiske fenomeners karakteristikk? Og ligger ikke psykologiens ekspertise delvis i at den nettopp våger å fastholde vitebegjæret i slikt ulent terreng?

Jeg stiller meg kritisk til å innta en unnskyldende holdning til definering av spirituelle begreper fordi man fort kan få et inntrykk av å jobbe med koffertbegreper man kan ilegge hva hva man skulle ønske. Mer alvorlig er dog avvisningen av det spirituelle som uvirkelig, hvilket jeg vil tro handler mest av alt om fordommer basert på fremmedhet til den virkeligheten dette peker på (Nathanael, 2009a; 2009b). Med tanke på både James' (1902/2003) og Jungs påstand om at vår forståelse begrenset av det vi selv har erfart (Wulff, 1997), er det interessant å merke seg at forskning utpeker psykologer som de minst religiøse blant de ulike vitenskapelige profesjoner (Austad & Follesø, 2003; Berggraf & Reme, 2006) og at akademikere er langt mindre religiøse enn folk flest (Listhaug, 1998). I følge James er man som vitenskapsmann like fullt overlatt til et ansvar om å observere så godt man kan de som har religiøse opplevelser og registrere hva man observerer, en tilnærming Wulff benevner som empatisk forståelse. Mystikk, skriver Hood (2002), på tross av at det er strippet for innhold og uten attributter, kan studeres empirisk bare (1) empirien er radikal nok og (2) når man benytter rett metode. Siden det transcendentale selvet, likt det reflektive, kommer frem i introspeksjon, er evidens tilgjengelig gjennom for eksempel introspektiv observasjon eller fenomenologi.

Spirituell identitetsutvikling

Den manglende oppmerksomhet rundt forståelse av individers spirituelle selvopplevelse, spesielt i voksen alder, blir tydelig sett i lys av Erik Eriksons inngående interesse for spiritualitet (Kiesling, Montgomery, Sorell & Colwell, 2006). Blant annet kan dette sees i hans arbeid med psykohistoriske tolkninger av sentrale spirituelle personer som Luther, Ghandi og Jesus (Erikson, 1958, 1969). Erikson var også blant de som hevdet at religion i sin positive form er essensielt for psykologisk modning, spesielt fordi det hovedsakelig er religion som befatter seg med de første og siste eksistensielle tema: grunnleggende tillit og en opplevelse av kosmisk orden (Skoe, 2008; Wulff, 1997).

Inspirert av James, har blant annet Miller (1999/2010) og Poll og Smith (2003) de siste ti årene forsøkt å utvikle en teori om spirituell identitetsutvikling. De trekker på allerede etablerte identitetsteorier som de setter inn i en spirituelt perspektiv. Spirituell identitet knyttes til en sterk opplevelse av personlig identitet (Poll & Smith, 2003), som igjen er knyttet til adaptiv mestring og helsekorrelater (Kiesling et al., 2006). For øvrig har

den senere tids forskning frembragt massiv empirisk støtte for en positiv sammenheng mellom spiritualitet og effektiv mestring og resiliens knyttet til psykologisk helse (Poll & Smith, 2003; Miller, 1999/2010).

I sin studie definerer Kiesling et al. (2006) spirituell identitet som "a persistent sense of self that addresses ultimate questions about the nature, purpose, and meaning of life, resulting in behaviors that are consonant with the individual's core values" (s. 126). De fokuserer på individets konstruksjon av en relasjon til det hellige og ultimater mening. Utvikling av spirituell identitet tenderer til å fortsette etter ungdomsalderen til forskjell fra andre personlighetsfaktorer. Mest karakteristisk er dette for mennesker som har transformert personlig lidelse og sorg til en dypere forståelse av livets mysterier.

Theistisk perspektiv

Poll og Smiths (2003) utviklingsmodell informeres av et såkalt theistisk perspektiv (Richards & Bergin, 2005). Dette legger til grunn en eksplisitt antakelse om mennesket som et spirituell vesen og den evige sjelens

virkelighet. Videre forstås mennesket som å inneha en evne til å kommunisere med en Guddom gjennom spirituelle kapasiteter hinsides det fysiologisk funderte sanseapparatet. Til sist anses mennesket å være i stand til å gjenkjenne eller huske sin sanne natur som evige vesener med Guddommelig potensiale. Forfatterne hevder at uten antakelser om at Gud eksisterer og at menneskene er spirituelle av natur, vil konsepter som spirituell identitet ha liten mening og fremstå som intet annet enn et aspekt ved ens sosiale identitet. Mennesket sees som indre motivert av natur til å søke en Gudsrelasjon. Denne styrkes av spirituelle opplevelser. Dermed defineres opplevelse av spirituell identitet som "an individual's belief that she or he is an eternal being and connected to God" (Poll & Smith, 2003, s. 129).

Det er uangripelig at psykologien aldri kan bekrefte/bevise eller avkrefte/motbevise Guds eksistens, hvilket vanskelig lar seg gjøre med noe i faget. Psykologien skal heller ikke befatte seg med Guds eller en Guddommelig virkelighets ontologiske status, altså sannhetsverdi (Nathanael, 2009a; Pargament & Mahoney, 2002). Men



en påstand om det Guddommelige som del av virkeligheten er dog ikke meningsløst som empirisk hypotese, som Hood (2002) bemerker. James (1902/2003) selv befestet at Gud en realitet idet Han frembringer reelle virkninger i det erfarende individet.

Transpersonlig psykologi (TP)

En gren av psykologien som spesifikt integrerer sjelsbegrepet er den såkalte transpersonlige psykologien (TP) referert til som psykologifagets fjerde skole bygget på teori fra blant annet James, Jung og Maslow. Jeg nevner TP fordi retningen har en spirituell, theistisk menneskeforståelse og plasserer spiritualitet i senter for sitt studieområde (Fontana, 2003; Nerio, 2008). Siden 60-tallet har TP, i likhet

med religionspsykologien, blitt tilskrevet vitenskapelig grenselandsstatus på grunn av sin utfordring av dagens rådende paradigme og menneskebilde. I mainstream har transpersonlige opplevelser blitt sett på som illusjonistiske og ofte patologiske, fordi bevissthet som regel forstås som noe som kun kan operere innen hjernen og nervesystemet (Tart, 2004). Men i følge en rekke forskere demonstrerer TP evidens for blant annet psi-fenomener som telepati og nær døden-opplevelser med høy vitenskapelig metodologisk rigør (Bastiansen, 2003). Dette foreslås å indikere at bevisstheten er mer enn hjerne og nervesystem og at såkalt utenomkroppslig bevissthet er virkelig. TP vinner nå økt legitimitet og oppmerksomhet knyttet til den religionspsykologiske renessansen -

også blant mainstream-psykologer (Brudal, 1984; Nathanael, 2009b; Tart, 2009; van Lommel, 2010). Dermed utgjør TP en ny teoretisk plattform hvor mind/body- og interaksjonsproblemet revurderes for å tilby alternative vitenskapelige antakelser og hypoteser for å studere og analysere spirituelle opplevelser (Greenwood, 1995).

Mystiske erfaringer, egoopløsning og "det sjelfulle selvet"

Gjennom den relasjonelle interaksjonen med det Guddommelige i spirituell identitetsdannelse utvikler individet gjenkjennelse av det evige, uforanderlige Guddommelige i seg selv og i andre (Fontana, 2003; Poll & Smith, 2003). I den forbindelse har Hood (2002), en av religionspsykologiens sentrale aktører, nylig gitt sitt bidrag i det han retter oppmerksomhet på to fenomener karakteristisk for mystiske opplevelser: (1) det sjelfulle selvet (the soulful self); og (2) selvtap (self-loss).

Selvtap er en typeprosesser i mystiske opplevelser som kan gjøre individet i stand til å oppdage og erfare en sentral del av selvets natur Hood kaller det sjelfulle selvet (Baumeister & Exline, 2002). I beskrivelsen av sistnevnte, viser Hood (2002) til studier av mystikk, hvor et transcendent jeg fremtrer "whose unity is not that of the selfhood as empirically studied, but rather is a unity with Reality, God, or the Absolute" (s. 1). Denne enhetsopplevelsen, unio mystica, mener Hood innebærer både (1) tap; og (2) reposisjonering av det reflekseive selvet.

Unio mystica er en fellesnevner i de store trostradisjonene og i følge Hood (2002) også sannsynligvis en medfødt menneskelig kapasitet. En klassisk definisjon av mystikk, skrevet av William James (1902/2003), sier at "This overcoming of all the usual barriers between the individual and the Absolute is the great mystic achievement. In mystic states we both become one with the Absolute and we become aware of our oneness (s. 324). Hood (2002) peker på at enhetsopplevelsen nå kan identifiseres som en egenartet neurofysiologisk tilstand. Han foreslår





videre at psykologien ser nærmere på muligheten for at det finnes visse aspekter ved selvet som kun avdekkes eller transformeres av mystiske erfaringer (Baumeister & Exline, 2002).

Kosmisk perspektiv

TP har tatt utgangspunkt i et syn på den menneskelige psyke som inneholder en kosmisk dimensjon som avdekkes i den mystiske opplevelsen. Ut ifra dette ser vi oss selv - ikke bare som et enestående individ og sosialt vesen - men som en del av et kosmisk hele (Wulff, 1997). Erikson var også inne

på konseptualiseringen av en kosmisk orden - en bevissthet om et universelt Vi og en idé om én menneskehet (Skoe, 2008).

Det er her nærliggende å nevne Kohlbergs spekulasjon i et eget, høyere stadium 7 i moralutvikling provosert frem av religiøse, mystiske opplevelser. På dette stadiet opplever individet å være en del av livet som helhet, hva Kohlberg kaller "non-egoistic or non-dualistic [experience]" (Nidich, Ryncarz, Abrams, Orme-Johnson & Wallace, 1983, s. 166) som parallell til henholdsvis det sjelfulle selvet og selvta. Kohlberg mener disse kan

stimulere til individets utvikling av et kosmisk perspektiv, hvilket er kvalitativt forskjellig fra moralsk tenkning ut ifra et universelt, humanistisk perspektiv (Kohlberg & Ryncarz, 1990). Med stadium 7 trekker Kohlberg Platons tanker om sjelen og Spinozas himmelske naturlover tilbake i psykologien. Det nye er dog filosofien sett i parallell til nyere fysikkens kvantemekaniske syn på universet med ideen om en "unbroken wholeness" and the "inseparable quantum interconnectedness of the whole universe" (Nidich et al., 1983, s. 166). Slik virker Kohlberg å puste liv i sjelen igjen som ultimat moralsk

motivasjon. Dog er det ikke i kraft av frykt for den teologiske evige dommen i etterlivet, men via den mystiske erfaringens kjærlighet til selve livet eller Gud - en selvtranscenderende form for selvrealisering mot et kosmisk evighetsperspektiv (ibid). Mennesket får kontakt med hva Gibbs (2003) kaller en dypere virkelighet, en moralforståelse som omfatter selve meningen med livet og eksistensen: "We must find meaning in our own lives before we can find it in helping others" (Kohlberg, 1970, s. 26).

I diskusjonen om Hoods (2002) begreper, påpeker Baumeister og Exline (2002) at det er en avgjørende forskjell i om mystiske opplevelser sees som temporære forandringer i selvforståelse eller om det innebærer permanente og fundamentale endringer i selvets struktur. Jeg tror det er både og. Forfatterne foreslår at egoopløsning (ego dissolution) er et bedre uttrykk enn selvtap fordi 'tap' indikerer at noe viktig slutter å eksistere. Mens 'opløsning' innebærer en sammensmeltning med et større hele. I følge forfatterne kan sammensmeltning sees i svært nære relasjoner, hvor visse signifikante andre kan inkorporeres i selvet. Man fortsetter dog å se forskjellen på seg selv og den andre, selv om man vil kunne finne det vanskelig å skjelne ens egne psykologiske trekk og responser fra den andres. Jeg tror selvtap peker på en tidsbegrenset tilstand mens det sjelfulle selvet peker på vedvarende trekk ved personligheten. Henholdsvis innebærer dette (1) at individet opplever sammensmeltning med Gud i selvet hvor det eneste som står igjen er et rent, abstrakt, absolutt selv blottet for attributter (les: det objektløse selvet som hos Platon) og (2) en følelse av at Gud lever og handler inne i en selv eller at individet ser seg selv som del av et kosmisk, åndelig vesen hvor for eksempel det å gjøre godt mot andre er å gjøre godt mot seg selv.

Selvtap blir synonymt med den mystiske tilstanden hvor mennesket er i ett med James' (1902/2003) Absolutte - en temporær tilstand hvor mennesket opplever at det materielle, personlige og sosiale selvet oppløses.

For et øyeblikk opplever faktisk individet sin sjel uten utstrekning i tid og rom som om man var overalt og til all tid samtidig sammenkoplest med et Verdensalt. Tilbake i vanlig våken bevissthet står et individ som gjennomgår selvtranscendens og altså avdekker sitt sjelfulle selv som en permanent utvidelse i selvets struktur - som i James' vedvarende bevissthet om sin enhet med det Absolutte.

Et høyere selv som organiserende prinsipp

James (1902/2003) bragte også på banen ideen om et høyere jeg som slekter til sjelsbegrepet og representerer høyeste nivå av selvorganisering, mer avansert enn både det materielle og sosiale selvet. Dette jeget grenser opp til og er i forlengelsen av noe Mere som virker i universet utenfor individet, altså den Guddommelige orden eller mening. Gjennom kontinuerlig kontakt med dette Mere vil individet kunne fjerne seg fra sin lavere personlighet og strekke seg mot et idealselv eller høyere, sannere jeg.

I følge Fontana (2003) er det høyere selvet det organiserende prinsipp som koordinerer de ulike aspekter ved hjernens funksjoner. Videre sees det som vår sanne natur som både eksisterer utenfor den fysiske kroppens begrensninger som alt eksisterendes sanne natur samtidig som det er interaktivt i den begrensede kroppen. Fontana viser også til Jung som foreslår at ego er sentrum for det bevisste sinnet og at det høyere selvet er sentrum for totaliteten av både det bevisste og det ubevisste.

James (1902/2003) skriver om religionen i dens bredeste og mest generelle karakter: "one might say that it consists of the belief that there is an unseen order, and that our supreme good lies in harmoniously adjusting ourselves thereto. This belief and this adjustment are the religious attitude in the soul." (s. 46). Leijssen (2009) virker å utdype dette i sin definisjon av sjelen: "a bodily felt inner compass which gives direction to the individual life [and] transcends the limited self

through the experience of belonging to a larger process ... for some, with more subtle energies ... not the same as everyday material reality" (s. 18). Sjelen blir slik et slags erkjennelsesapparat som informerer vår persepsjon og atferd kvalitativt annerledes enn emosjoner og kognisjon. Sjelen følger en annerledes logikk enn emosjonenes irrasjonelle og intellektets rasjonelle og informerer vår persepsjon, eller slik Pascals klassiske sitat formulerer det: "The heart has its reasons of which the reason knows nothing" (sitert i Bateson, 1971, s. 8).

Guddommelig virkelighet og Evigheten

For et århundre siden kjempet sosialvitere, som Emile Durkheim (1897/1991) for å samle evidens for at det eksisterer en sosial virkelighet, i motsetning til hva mange hevdet, at samfunnet nærmest er en tilfeldig samling av individer som i og for seg kunne levd alene. I et samfunn oppstår det noe helt nytt; en sosial virkelighet som til sammen er mer enn bare summen av samfunnets individer, noe som virker med genuine krefter og krever en egen forståelsesmåte og vitenskapelig fremgangsmåte for å begripes. Videre har blant annet Sterns forskning i psykologien ført til konsensus blant psykologer at mennesket av natur, fra fødselen av er et relasjonelt, sosialt vesen (Skoe, 2008). Med det sosiale makroplan som forklaringsnivå vil jeg si at sosiologi og sosialpsykologi fikk en meningsfull sammenheng å tolke empiri ut fra. Hinsides ontologisk reduksjonisme kan sjelen og den mystiske, Guddommelige virkelighet foreslås å være et eget forklarings- og analysenivå som gir mening til empirisk utforskning av mystiske opplevelser.

Når jeg tidligere i artikkelen nevnte Fechner, æret for sitt bidrag til å vitenskapeliggjøre psykologien (spesielt med klassikeren Elements of Psychophysics), er det interessant å avrunde med å presentere hans relativt ukjente syn på sjelen i hans bok On Life after Death (1836/1943). Fechner åpner boken slik: "Man lives upon earth not once, but three times. His first stage

of life is continuous sleep; the second is an alternation between sleeping and waking; the third is an eternal waking" (s. 23). Også Fechner virket å knytte menneskesjelen til en kosmisk bevissthet, i det han forklarer at kroppen tilhører Jordens høyere, individuelle kropp på samme måte som vår ånd tilhører selve Jordens ånd som igjen omfatter alle klodens levende veseners ånd. Men samtidig utgjør ikke jorde-ånden kun summen av alle klodens ånder, men kan heller beskrives som en høyere, individuell bevissthet om dem. Jorde-ånden, Gaia, er videre i seg selv kun en del av den Guddommelige ånd som han karakteriserte som "one, omniscient and truly all-conscious, i.e., holding all the consciousness of the universe and thus comprising each individual consciousness...in a higher and the highest connection" (Wilber, 2000, s. x). I følge Wilber betyr ikke dette utslettingen av menneskets individualitet og uavhengighet, men heller dens fullstendigjøring og inkludering i noe større.

Med Fechners (1836/1943) ord vil jeg avslutte og erklære sjelen tilbakevent fra sitt elfenbenstårn: "In the first stage man lives alone in darkness; in the second he lives with companions, near and among others, but detached and in a light which pictures for him the exterior; in the third his life is merged with that of other souls into the higher life of the Supreme Spirit, and he discerns the reality of ultimate things" (s. 23).

Referanseliste

Amundsen, R. (1981). Utenom-kroppslig bevissthet. En utfordring for psykologien/ psykiatriens fysikalske paradigme. Tidsskrift for Norsk Psykologforening, 18, 578-583.

Austad, A., & Follesø, G. S. (2003). Religiøse og eksistensielle erfaringer og psykoterapi. Tidsskrift for Norsk Psykologforening, 40, 937-944.

Bastiansen, A. (2003). Den Tusende Dråpe. På Sporet av en Humanistisk Sosialpsykologi. Oslo: Pax Forlag A/S.

Bastiansen, A. (1992). Sosialpsykologiske perspektiver. Tema med variasjon i teori og praksis. Oslo: Tano.

Bateson, G. (1971). The cybernetics of "Self": A theory of alcoholism. Psychiatry, 34, 1-18.

Baumeister, R. F., & Exline, J. J. (2002). Mystical self loss: A challenge for psychological

theory. The International Journal for the Psychology of Religion, 12 (1), 15-20.

Berenson, D. (1987). Alcoholic Anonymous. From surrender to transformation. Family Therapy Networker, July-August, 24-31.

Berggraf, L., & Reme, S. E. (2006). Er religion tabu i psykologien? Norske psykologistudenters holdninger, oppfatninger og erfaringer vedrørende religion i psykologiutdanningen. Upublisert hovedoppgave. Universitetet i Bergen, Psykologisk Institutt, Bergen, Norge.

Bergin, A. E. (1980). Psychotherapy and religious values. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48(1), 95-105.

Bjærke, S. (2003). Symbolet og det fraværende. En dybdepsykologisk betraktning på psykologien og det religiøse. Tidsskrift for Norsk Psykologforening, 40, 976-983.

Borgen, B. (2003). Det skapende subjekt. Kreativ kommunikasjon i et religionspsykologisk perspektiv. Tidsskrift for Norsk Psykologforening, 40, 989-991.

Brudal, P. J. (1984). PSI-forskning og psykologi som vitenskap. En oversiktsartikkel om de seneste 20 års utvikling innen PSI-forskning. Tidsskrift for Norsk Psykologforening, 21(6), 302-309

Carver, C. S. (2003) Self-awareness. In M. R. Leary & J.P. Tangney (Red.), Handbook of Self and Identity (ss. 179-196). New York: Guilford Press.

Chaplin, J. P. (1985). Dictionary of Psychology. New York: Dell publishing,

Cole, B. S., & Pargament, K. I. (1999). Spiritual Surrender: A paradoxical path to control. I W. R. Miller (Red.), Integrating spirituality into treatment: Resources for practitioners (ss. 179-198). Washington, DC: American Psychological Association.

Coon, D. J. (2000). Salvaging the self in a world without soul: William James's The Principles of Psychology. History of Psychology, 3(2), 83-103

Durkheim, E. (1897/1991). Selvmordet. Oslo: Gyldendal

Engedal, L. G. (2003). Religionspsykologisk teori og kulturell kontekst. En kritisk analyse av psykoanalytisk religionsteori. Tidsskrift for Norsk Psykologforening, 40, 954-963.

Erikson, E. H. (1958). Young man Luther. New York: Norton.

Erikson, E. H. (1969). Gandhi's truth. New York: Norton.

Fechner, G. (1836/1943). Life After Death. New York: Pantheon Books

Fontana, D. (2003). Psychology, Religion, and Spirituality. Oxford: BPS Blackwell.

Gallup International (2005). Voice of the People 2005. Religiosity around the world. Hentet 05/03-2009 fra <http://extranet.gallup-international.com/uploads/Internet/Religiosity%20around%20the%20world%20VoP%2005%20press%20release.pdf>

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

Gibbs, J. C. (2003). Moral Development & Reality. Beyond the Theories og Kohlberg and Hoffman. California: Sage Publications, Inc.

Greenwood, S. F. (1995). Transpersona theory and religious experience. I W. Hood Jr,

Handbook of Religious Experience (ss. 495-519). Birmingham: Religious Education Press.

Hood, R. W. (2002). The mystical self: Lost and found. The International Journal for the Psychology of Religion, 12 (1), 1-14.

James, W. (1902/2003). The Varieties of Religious Experience. London: Routledge.

James, W. (1890/2007). The Principles of Psychology, vol 1. New York: Cosimo.

James, W. (1890/1950). The Principles of Psychology, vol 2. New York: Dover Publications.

Jørgensen, K. N. (2005). Mind/body-problemet. Psykologisk Tidsskrift, 1, 40-45

Jung, C. G. (1965). Psykologi og Religion. Oslo: J. W. Cappelens Forlag.

Kiesling, C., Montgomery, M. J., Sorell, G. T., & Colwell, R. K., (2006). Identity and Spirituality: A Psychological Exploration of the Sense of Self. Developmental Psychology, 42 (6), 1269-1277

Kohlberg, L. (1970). The Ethical Life, the Contemplative Life and Ultimate Religion – Notes
Toward Stage 7 – Social Sciences 154 lecture. Upublisert manuskript, Pusey Archives, Harvard University, 1970. (HUGFP 130.54, box 3, "Notes Toward Stage 7")

Kohlberg, L. & Ryncarz, R. A. (1990). Beyond Justice Reasoning: Moral Development and Consideration of a Seventh Stage. I C. N. Alexander & E. J. Langer (Eds.), Higher Stages of Human Development. New York: Oxford University Press

Koole, S. L., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (2006). Introducing Science to the Psychology of the Soul: Experimental Existential Psychology. Current directions in psychological science, 15(5), 212 -216

Kvale, S. (2007). Det kvalitative forskningsintervju. Oslo: Ad Notam Gyldendal AS.

Lajoie, D., & Shapiro, S. (1992). Definitions of transpersonal psychology: The first 23 years. The Journal of Transpersonal Psychology, 24 (1), 79-98.

Larsen, O. S., & Flood, S. L. (2010). Psykologi 1. Oslo: H. Aschehoug & Co.

Leijssen, M. (2009). Psychotherapy as search and care for the soul. Person-Centered and Experiential Psychotherapies, 8 (1), 18-32.

Listhaug, O. (1998). Norske verdier og holdninger 1982-1996: Sentrale verdier endrer seg sakte. Hentet 20. februar, 2008, fra <http://www.ssb.no/samfunnsspeilet/utg/9801/1.html>

Miller, W. R. (ed) (1999/2010). Integrating spirituality into treatment: Resources for practitioners. Washington, DC: American Psychological Association.

Nathanael, F. L. (2009a). Spirituell overgivelse og mestring. Psykologisk Tidsskrift, 01, 31-37

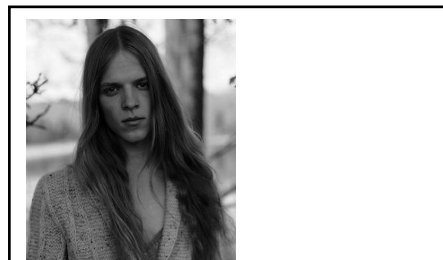
Nathanael, F. L. (2009b). Parapsykologi - overtro eller vitenskapelig realitet - et psykologisk grenseområde. Psykologisk Tidsskrift, 02, 25-31

Nerio, R. J. (2008). Whatever happened to the psyche?: A sociological examination of science, religion and spirituality in psychology and psychiatry. Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences. Vol.69(5-A), 2008, pp. 1992.

- Nidich, S. I., Ryncarz, R. A., Abrams, A. I., Orme-Johnson, D. & Wallace, R. K. (1983). Kohlbergian Cosmic Perspective Responses, EEG Coherence, and the TM and TM-Sidhi Programme. *Journal of Moral Education*, 12 (3), 166 — 173
- Pargamen, K. I., & Mahoney, A. (2002). Spirituality. Discovering and conserving the sacred. I C. R. Snyder, & S. J. Lopez (Red.), *Handbook of Positive Psychology* (ss. 646-659). New York: Oxford University Press.
- Passer, M. W. & Smith, R. E. (red) (2001). *Psychology: Frontiers and Applications*. New York: McGraw-Hill
- Poll, J. B., & Smith, T. B. (2003). The spiritual self: Toward a conceptualization of spiritual identity development. *Journal of Psychology and Theology*, 31 (2), 129-142.
- Pollan, B. (2005). Carl Gustav Jung som religionspsykolog. *Psykologisk Tidsskrift*, 01, 8-11.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding Religious Conversion*. London: Yale University Press.
- Reme, A. E., Berggraf, L., Anderssen, N., & Johnsen, T. B. (2009). Er religion neglisert i psykologutdanningen? *Tidsskrift for Norsk Psykologiforening*, 46, 837-842
- Richards, S. P., & Bergin, A. E. (2005). *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Riessmann, C. K. (1993). *Narrative Analysis. Qualitative Research Methods Series 30*. Newbury Park: Sage Publication.
- Roehlkepartain, E. C., King, P. E., Wagner, L., Benson, P. L. (2006). *The Handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. California: Sage Publications Inc
- Schjelderup, Harald (1969). *Det skjulte mennesket*. Oslo: Cappelen.
- Shafranske, E. P., Sperry, L. (2005). Addressing the spiritual dimension in psychotherapy: Introduction and overview. In E. P. Shafranske & L. Sperry (Eds.), *Spiritually oriented psychotherapy* (ss. 11-29). Washington, DC: American Psychological Association.
- Skoe, E. E. (2008). Why care? Moral development and religious experience. I U. V. Heyden, & A. Feldtkeller, *Border Crossings: Explorations of an Interdisciplinary Historian*. Festschrift for Irving Hexham (ss. 287-303). Stuttgart: Franz-Steiner-Verlag.
- Stalsberg, T. (2009). *Psykologene jubilerer: Hundre års opprydding i sjelen*. Hentet 15.08.2010 fra http://www.apollon.uio.no/vis/art/2009_4/artikler/psykologi
- Stortingsproposisjon nr. 63. (1999-2006). *Om opptrappingsplan for psykisk helse 1999-2006*. Hentet november 20, 2007, fra www.regjeringen.no/nn/dep/hod/Dokument/Proposisjonar-og-meldingar/Proposisjonar/19971998/Stprp-nr-63-1997-98-/1.html?id=201916
- Tart, C. T. (2009). *The End of Materialism. How Evidence of the Paranormal is Bringing Science and Spirit Together*. Oakland, CA: New Harbinger Publications
- Tart, C. T. (2004). On the scientific foundation of transpersonal psychology: Contributions from parapsychology. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 36 (1), 66-90.
- Teigen, K. H., Skoe, E. E., Lindgren, T. & Storjord, T. (1999). *Psykologien og sjelen. Norske og amerikanske psykologistudenters oppfatninger av begrepet sjel hos mennesker og dyr*. *Tidsskrift for Norsk Psykologiforening*, 36, 412-421.
- Teologisk Fakultet (2010). *Religion i det pluralistiske samfunnet*. Hentet 12.05.2010 fra www.tf.uio.no/om/strategi/faglig-prioritering/tverrfakultaer_satsning%5B1%5D.pdf
- UIO (2003). *PSY1000/PSYC1201 Eksamensoppgaver og skriveseminar*. Hentet 20/8-2010 fra www.uio.no/studier/emner/sv/psykologi/PSY1000/v09/PSY+1000+og+PSYC+1200+Oppgaver+til+eksamen+og+skriveseminaret+v_prcnt_C3_prcnt_A5ren+2009.pdf
- van Lommel, P (2010). *Consciousness Beyond Life, the Science of the Near-Death Experience*. New York: Harper Collins.
- Wilber, K. (2000). *Integral psychology: consciousness, spirit, psychology, therapy*. Boston Massachusetts: Shambhala Publications
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons.

Foto

- A: Flickr.com
- B: Flickr.com
- C: Flickr.com
- D: Flickr.com



Frederick Lucius Nathanael

hat en mastergrad i helse- og sosialpsykologi med hovedfokus på religionspsykologi. Han er med i Norsk Religionspsykologisk Fagforum og Norsk Parapsykologisk Selskap. Planlegger forskning på spiritualitet, religiøsitet i mestrings- og utviklingspsykologisk perspektiv.