

# A U R A

TIDSKRIFT FÖR AKADEMISKA STUDIER AV NYRELIGIOSITET

---

## Meningsskapande i samtiden: Tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat senmodernt samhälle som Sverige

Katarina Johansson

*Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet*, Vol. 10 (2018), 5–34.  
doi: <https://doi.org/10.31265/aura.524>

De första tio årgångarna, utgivna mellan 2009 och 2018, av *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) publicerades ursprungligen i tryckt format. Från och med volym 11 (2020), har tidskriften omarbetats till en diamond open access-tidskrift, och har bytt namn till *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). Samtliga artiklar, redaktionella texter och bokrecensioner från volymerna 1–10 publiceras nu online med open access (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) med tillstånd från författarna.

For the first ten volumes, published between 2009 and 2018, *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) was exclusively available in printed form. Starting with volume 11 (2020), the journal is re-envisioned as a diamond open access journal and will be renamed *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). All articles, editorials, and reviews from volumes 1–10 are published online in open access form (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) with the permission of the author(s).



# Meningsskapande i samtiden:

Tro på oförklarliga fenomen i ett sekulariserat  
senmodernt samhälle som Sverige

*Katarina Johansson*

Den här artikeln fokuserar på tro på oförklarliga fenomen, det vill säga så kallade paranormala fenomen som inte till fullo kan förklaras inom gängse naturvetenskap (se Morhed 2000: 26-32) och den naturvetenskapliga ”konsensus-verkligheten” (se Tegmark 2014: 301-303). Det vidare syftet med fokusgruppundersökningen som ligger till grund för artikeln är att få en ökad, bredare och mer nyanserad förståelse och kunskap om människors olika slag av religiositet i en sekulariserad och naturvetenskapligt orienterad samhällskontext.<sup>1</sup>

Tro på oförklarliga fenomen som ett kulturellt fenomen har inte tidigare belysts närmare i Sverige trots att livsåskådningsundersökningar visat att mer än var tredje svensk (39 procent) tror på vissa slag av oförklarliga fenomen (Morhed 2000; se även Sjödin 1998). 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 samtida människans självförverkligande, reflexivitet och identitets- och meningsskapande, samtidigt som intresset för institutionell religion generellt minskar, fränsett migration (se Luckmann 1967; Taylor 1989; Giddens 1999; Bruce 2011). Det behövs med andra ord en metodologisk förnyelse när det gäller forskning kring

---

<sup>1</sup> Artikeln är en reanalys av tidigare insamlat material för en masteruppsats vid Lunds universitet.

nutida religiositet. Syftet med artikeln är därför också att uppmärksamma betydelsen av tro på oförklarliga fenomen för att inspirera till vidare forskning och att tro på oförklarliga fenomen i högre grad ska inkluderas vid samhällsvetenskapliga studier om samtida människors religiositet. Artikeln kan även betraktas som ett inlägg i diskussionen om religiositet i ett sekulariserat 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?

Mitt förhållningssätt är tvärvetenskapligt och fenomenologiskt, konstruktivistiskt, funktionellt, pragmatiskt och salutogent. Från en konstruktivistisk utgångspunkt är det 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.

Dispositionen i artikeln är enligt följande. Efter ovanstående inledning med syfte och frågeställningar följer ett avsnitt med begrepp som religion och religiositet, tro på oförklarliga fenomen, sekularisering och det senmoderna samhället för att förtydliga hur jag i undersökningen använder och förhåller mig till dessa begrepp. Därefter lyfter jag fram tidigare forskning och några empiriska internationella undersökningar om vissa oförklarliga fenomen för att dessa har specifik relevans för den här undersökningen, följt av ett avsnitt om metod och urval. Resultatet av analysen av materialet presenteras sedan i följande teman och avsnitt: innehållet i tron; tro på oförklarliga fenomen i förhållande till kunskap; tro på oförklarliga fenomen i förhållande till naturvetenskap; tro som meningsskapande; socialisation; erfarenhet och sinnesförnimmelser av oförklarliga fenomen; praktik vid tro på oförklarliga fenomen; rädsla och tabu samt gemenskap och KASAM (en känsla av sammanhang), hälsa och välbefinnande. Artikeln avslutas med en sammanfattande diskussion.

## Begrepp

Religion och religiositet är svårgripbara och mångfacetterade fenomen och ett ständigt återkommande problem vid religionsvetenskapliga studier, inte minst inom religionssociologi (se Rosen 2009; Woodhead 2011; Willander 2014). Religionshistorikern David Thurfjell menar från ett kritiskt religionsteoretiskt perspektiv 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 kulturella fenomen både inom och utanför det som vanligtvis känns igen som religion (Thurfjell 2016b: 265). Vidare menar vissa forskare att människor upprätthåller ett slags andlig humanism (*spiritual humanism*), en i västvärlden utbredd form av religiositet på det mer allmänskulturella planet som särskiljer sig både från teistisk religion och sekulär humanism (Westerlund 2010: 129). Religionspsykologen Nils G. Holm menar att det så kallade 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). Vidare anser religionshistorikern Olav Hammer (2004) att den så kallade nyandligheten har integrerats i svensk kultur och således kan betraktas som ett kulturfenomen och en folktro. Med andra ord finns det varken någon tydlig definition eller avgränsning mellan begreppen 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 & Ståhle 2014; af Burén 2015; Thurfjell 2016b). 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 samt att människor kan betrakta sig som andliga men inte religiösa (se McGuire 2008b: 43; Rosen 2013; Sorgenfrei 2013a; Hornborg 2014: 149; Moberg & Ståhle 2014; Sutcliffe & Gilhus 2014a; af Burén 2015). Med hänsyn till ovanstående problematik betraktas i den här undersökningen tro på oförklarliga fenomen som en del av människors meningsskapande (se Luckmann 1967; 1990).

Avseende ”oförklarliga fenomen” är det begreppet valt för att det har varit lämpligt i kontexten och för att det kan betraktas som ett

av de minst historiskt belastade och värdeladdade begreppen inom området.<sup>2</sup> Naturligtvis har även detta konstruerade begrepp svagheter och begränsad livslängd samt 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 fenomenen kan förklaras med hjälp av exempelvis kvantfysik. I andra delar av världen kan så kallade oförklarliga fenomen vara en obestridd självklarhet i vardagen och tillhöra en och samma livsvärld (se Schutz 1962/1982; Boyer 2002; Day 2012). Inom anomalistisk psykologi antas vidare dessa fenomen ha naturliga psykologiska och fysiska förklaringar medan man inom parapsykologi undersöker och försöker belägga vissa så kallade paranormala fenomen.<sup>3</sup> Livsåskådningsforskaren Sven-Eric Morhed (2000; 2001) menar att det är fenomen som inte kan föras till en vedertagen naturvetenskaplig kunskapskategori utan blir ”hängande i luften” och därför kvarstår som oförklarliga.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Se Morhed (2000: 26-32) för en problematisering av definitionen och en översikt över den icke enhetliga terminologin inom detta breda område. I artikeln har jag omväxlande använt ord som det paranormala och övernaturliga när den författare eller informant som jag refererar till har använt dessa termer.

<sup>3</sup> 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 beror detta delvis på att kvantmekaniken är svår att förstå och strider mot djupt etablerade konstruerade föreställningar om verkligheten. Parapsykologi liksom ”objektiva bevis” med hjälp av teknisk apparatur vid till exempel ”spökutredningar” är omstridda och kan anses ligga vid sidan av den vedertagna naturvetenskapliga ”konsensus-verkligheten”.

<sup>4</sup> Detta kan även jämföras med antropologen Victor Turners (1964/2001) teori om övergångsriter, framför allt den så kallade liminala fasen i riter som överskrider fundamentala mentala kategorier och dikotomier i västerländskt tänkande så som kropp-själ, liv-död och materiell-eterisk och utgör en ”in-between-ness” som har gett olika kulturella manifestationer som tro på andar en projiceringsyta. Det kan även 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 och religion.

Morhed delar in det oförklarliga i ”naturliga” och ”övernaturliga” fenomen. Natur-, musik- och idrottsupplevelser som kan te sig oförklarliga eller extraordinära kan till exempel betraktas som ”naturliga” oförklarliga fenomen (se även Sorgenfrei 2013b: 31). Andra fenomen kan uppfattas som ”övernaturliga” i avsaknad av uppenbar logisk orsak och verkan (Morhed 2001: 68). Det kan till exempel vara att ha känt närvaro av eller kontakt med någon som är död eller tankeöverföring. Informanterna i föreliggande undersökning har så gott som uteslutande berättat om ”övernaturliga” oförklarliga fenomen.

För att förtydliga handlar tro (*belief*) på oförklarliga fenomen inte om något dogmatiskt eller systematiskt trossystem utan mer om en känsla eller förnimmelse, och inte sällan erfarenhet. Det handlar med andra ord om känslornas betydelse för våra föreställningar och övertygelser om och i livet, ett slags känslomässig förståelse och kunskap, och om sambandet mellan förnuft och känsla (se James 1904; Damasio 1994; Riis & Woodhead 2010; Kahneman 2012; Axelsson 2014). 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 annat begrepp som kan behöva förtydligas är sekularisering, en gängse term men omdebatterat begrepp med olika innebörd (se Lövheim & Nordin 2015: 25-26). Att närmare gå in i den diskussionen ligger dock utanför artikelns omfattning. Kortfattat menar jag här med sekularisering och ett sekulariserat Sverige 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 den 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 sekulariserats, hävdar att all religiositet, inklusive tro på oförklarliga fenomen, minskar i Europa. Religionssociologerna Paul Heelas och Linda Woodhead (2004) argumenterar å andra sidan för subjektiveringsteorin och vad filosofen Charles Taylor (1989) kallar "the massive subjective turn of modern culture", det vill säga ett i samhället generellt kulturellt skifte från ett auktoritärt till ett mer subjektivt 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", det vill säga ett ökat subjektivt sökande efter mening i tillvaron, samt vikten av individuella valmöjligheter och västerländska kulturella värden så som frihet, autonomi, autenticitet, ett subjektivt liv och ett expressivt själv. Heelas och Woodhead argumenterar sammanfattningsvis för att subjektiveringsteorin kan förklara både sekularisering och sakralisering, eller "re-enchantment", i samhället (Heelas & Woodhead 2004: 112).

Religionsvetaren Christopher Partridge, en av de främsta förespråkarna för "re-enchantment" i väst, hävdar vidare att sekularisering och "avförtrollning" (*Entzauberung*) – enligt Max Weber (1922/1964) en rationaliseringsprocess där magi, spiritualitet och mystik förlorar social signifikans och institutionell religion mister sin legitimitet i samhället – skapar en motreaktion och ger upphov till fenomen som så kallad new age och nyandlighet för att människan till sin natur är meningsskapande och behöver ett symboliskt universum och språk för att uttrycka det.<sup>5</sup> Det verkar således finnas ett samband mellan sekularisering, protestantism och så kallad "re-enchantment", vilket dock inte ger upphov till en återkomst av institutionell religion utan en "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 (se Westerlund 2010: 129), ett samtida kulturellt fenomen som varken specifikt kan betraktas tillhöra in-

---

<sup>5</sup> För en djupare diskussion om föreställningen om "avförtrollning" se Aspörm (2014) och Josephson-Storm (2017).

stitutionell religion, nyreligiösa rörelser eller new age utan betraktas som ett överskridande allmänskulturellt fenomen i den senmoderna människans meningsskapande.

En av de främsta förespråkarna för det samtidsdiagnostiska begreppet senmodernitet är sociologen och samhällsteoretikern Anthony Giddens (1999) som bland annat anser att de nya religiösa strömningarna och intresset för andliga och existentiella frågor i samhället har att göra med fundamentala drag i senmoderniteten och representerar det bortträngdas återkomst (Giddens 1999: 244). Giddens menar sammanfattningsvis att självets reflexiva projekt består av att konstituera, omvärdera och (åter)upprätthålla en sammanhållande, men konstant reviderad, reflexiv biografisk berättelse. Individerna tvingas med andra ord att göra medvetna val, utföra reflexiva handlingar och välja livsstil, starkt påverkad av modernitetens kapitalism och konsumtion. 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 skyddsnät och en yttre moral växer, enligt Giddens, en uppsjö av terapier och självhjälpsböcker fram. Detta är enligt Giddens en ny strävan mot personlig mognad och autenticitet som inte ska ses som narcissism (se även Taylor 1989).

### **Tidigare forskning**

Tidigare empirisk internationell forskning som är särskilt relevant för den här undersökningen är bland annat socialantropologen Abby Days (2012) djupintervjuer i England med informanter som varken betraktar sig som religiösa eller antireligiösa, en typ av kategori som sällan studeras inom religionssociologin. Day lyfter fram vissa informanter som kallar sig ateister och som upplevt sinnesförnimmelser eller en känsla av närvaro av döda anhöriga, och menar att tro på ett liv efter döden inte nödvändigtvis behöver uppfattas som religiöst, betraktas som ”*re-enchantment*” eller bäst förstås som något övernaturligt och paranormalt. Day vill i stället använda begreppen ”det sinnliga sociala övernaturliga” (*sensuous social supernatural*) och ”extraordinär relationalitet” (*extraordinary relationality*) för erfarenheter av närvaro av döda anhöriga. Informanterna i Days studie delar också vanligtvis sina erfarenheter med andra människor i sin närhet som antingen har



haft liknande erfarenheter eller hjälper till att tolka upplevelserna och därmed deltar i konstruktionen av berättelsen. Day menar att dessa trosberättelser (*belief narratives*) är känslomässiga och inbäddade i relationella erfarenheter som sammanfattningsvis handlar om ”believing in belonging”, det vill säga en tro på samhörighet och att höra till.

Vidare undersöker socialantropologerna Joseph O. Baker och Christopher D. Bader (2014) genom ”mixed-methods” tro och erfarenhet av spöken, medieutbud inom området samt ”spökjakt” och andra aktiviteter relaterade till kommunikation med spöken och andar i USA. Enligt artikelförfattarna har paranormala non fiction tv-program och reality-serier ökat markant från mitten av 1990-talet till 2012. Spöketemat har varit mest populärt och parallellt med denna mediaökning har också allmänna opinionsundersökningar indikerat en ökning av tro på spöken. Vidare i tolkningen av det kvalitativa materialet har Baker och Bader utkristalliserat fyra retoriska och legitimerande teman gällande människors tro på spöken: vetenskaplig retorik; religiös eller magisk rituell retorik; retorik relaterat till teknisk mätapparatur samt narrativ storytelling av tro och erfarenheter. Det sistnämnda temat med erfarenhetsbaserade berättelser som grund och legitimering för tro på spöken och oförklarliga fenomen är vanligast och visar att personliga berättelser om egna eller andras erfarenhet av oförklarliga fenomen förefaller vara centralt för fenomenet. 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.

I Danmark har kultur- och medievetaren Line Nybro Petersen (2012) i sin kvalitativa receptionsstudie av Twilight fan-kulturen tillämpat kognitionsvetenskaplig religionsforskning i kombination med en socio-kulturell teoretisk ram. Petersens slutsatser är bland annat 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, såsom minimala kontraintuitiva representationer och människans benägenhet att dra slutsatser om intentionella agenter bakom alla händelser (se Boyer 2002; Barrett 2004). Enligt Petersen genomgår det religiösa innehållet, föreställningar om det

övernaturliga och religiösa koncept en transformation enligt media-logiken, medialisering och medieforskaren Stig Hjarvards (2012) begrepp ”banal religion”.<sup>6</sup> För en kulturell sekulär publik understödjer medianarrativen med andra ord en fascination och ett känslomässigt engagemang med religiöst laddat innehåll, vilket enligt Petersen leder till en transformation av religion både vad gällande religionens innehåll och dess funktion.

Vidare har religionsvetaren Ann af Burén (2015) med hjälp av ”mixed-methods” studerat människor på Södermalm i Stockholm som beskriver sig själva som ”svenskar i allmänhet”, det vill säga varken särskilt religiösa men inte heller helt icke-religiösa. Det som är särskilt relevant för den här undersökningen är hur informanterna i studien talat om upplevelser som de ansett vara utöver det vanliga (*out of the ordinary*). Enligt af Burén finns det bland informanterna en rädsla för att bli förlöjligade eller betraktas som ”flummiga” om de skulle berätta om upplevelser som inte överensstämmer med svenska sekulära normer grundade på vetenskaplig rationalitet och därför pratar de vanligtvis inte om dessa. af Burén framhåller sammanfattningsvis att informanterna använder sig av flera olika diskurser när de tolkar sina upplevelser och benämner det som ”både och” (*simultaneity*).

Trots relativt lite forskning i Sverige finns det avslutningsvis empiriska belegg för att tro på oförklarliga fenomen är ett vanligt förekommande fenomen. På 1990-talet genomförde religionsvetaren Ulf Sjödin (1998) en studie om unga svensks syn på paranormala fenomen. Sjödins slutsats är sammanfattningsvis att tro på paranormala fenomen 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 svensks livsåskådningar (Sjödin 1998: 60-62). Livsåskådningsforskaren Sven-Eric Morhed (2000) utförde några år senare en livsåskådningsstudie med ett statistiskt representativt urval av den svenska befolkningen i vilken tro på oförklarliga fenomen ingick. Studien visar att 39 procent av den svenska befolkningen tror på oförklarliga fenomen (sammantaget 84 procent om man inkluderar 45 procent som svarat kanske) och att

---

<sup>6</sup> Termen är hämtat från Michael Billing som talar om ”banal nationalism” (Hjarvard 2012: 35). Jag anser dock att begreppet ”banal religion” är en pejorativ term.

tio till 18 procent beroende på fenomen har haft erfarenhet av oförklarliga fenomen (Morhed 2000: 115, 118).<sup>7</sup> Morhed menar att det finns en öppnare attityd till oförklarliga fenomen bland allmänheten, inte minst ett större intresse i den yngre generationen som Morhed anser inte bara är livscykliskt och tillhör åldern utan förefaller vara generationsbetingat, vilket skulle kunna förklaras med en avgörande förändring i kulturen (Morhed 2000: 119-120, se även Inglehart 1977; 2006; Hammer 2004). Undersökningar visar också att det för individen inte finns någon motsättning mellan tro på naturvetenskap och tro på oförklarliga fenomen som kunskapskällor (Morhed 2000; Rice 2003).

Sammanfattningsvis visar ovanstående tidigare forskning att tro på oförklarliga fenomen förekommer i sekulariserade senmoderna västerländska samhällen, men att vi fortfarande vet alldeles för lite om tron på oförklarliga fenomen som ett allmänskulturellt fenomen i samtiden.

## Metod och urval

Metodvalet för undersökningen är fokusgruppintervju med en kompletterande enkät.

Fokusgruppintervju har valts för att det kan vara en lämplig metod för att erhålla ett mångfacetterat material i en explorativ undersökning om ett relativt outforskat ämne där gruppdynamiken och interaktionen mellan deltagarna kan generera mer information och expressiva och emotionella uppfattningar än en individuell intervju. I samspel och samtal deltagare emellan sker också ett meningsskapande som forskaren har möjlighet att observera. Metoden innebär således att både *vad* och *hur* studeras (se Bryman 2011: 449-453). Jag har valt enkät för att erhålla kompletterande material om deltagarnas bakgrund för

---

<sup>7</sup> Studien har inte upprepats för att erhålla mer aktuell statistik men Föreningen Vetenskap och Folkbildning (VoF) beställde en opinionsundersökning 2015 av Demoskop om hur svenska folket förhåller sig till vetenskap, pseudovetenskap, konspirationsteorier och det övernaturliga. Denna visar att mer än var tredje svensk tror på paranormala fenomen (syftet var alltså inte att mäta religiositet utan VoF är explicit avvisande till allt som inte kan bevisas naturvetenskapligt). Se <https://www.vof.se/undersokningen-2015/> (hemsidan är senast kontrollerad 4/8 2018).

att det är ett smidigt, praktiskt och tidseffektivt sätt att erhålla denna information på. Med enkäten ville jag även pröva hur vanliga kategoriseringar och frågor om till exempel religionstillhörighet fungerar när det gäller tro på oförklarliga fenomen.

Urvalet av informanter till undersökningen är personer 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, tidigare kontakt med en religionslärare på en gymnasieskola, muntlig slumpvis förfrågan till några personer på ett gym och ett café, uppringning till en ”spökjägare” som jag råkat se en artikel om i en annonsfinansierad gratistidning under insamlingsfasen samt snöbollsmetoden (se Bryman 2011: 455).

Det första och främst kriteriet var att informanterna skulle tro på oförklarliga fenomen för att inte utsätta informanterna för en eventuell dispyt eller att informanterna inte skulle våga dela med sig av rädsla för att bli ifrågasatta eller verka vidskepliga. Jag har i det här fallet bedömt det som en fördel om flera av informanterna i respektive fokusgrupp kände 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). Jag försökte styra samtalen i fokusgrupperna så lite som möjligt, men hade förberett frågor för att säkerställa att jag uttömmande skulle få svar på frågeställningen om det inte skulle komma upp spontant under samtalen. Jag inledde respektive fokusgruppintervju med att informera om undersökningen. Därefter ställde jag frågan ”Vad innebär det att tro på så kallade oförklarliga fenomen i samtiden?” och släppte ordet fritt. En tematisk analys av materialet (se nedan) har sedan gjorts i efterhand.

Tre av fem fokusgruppintervjuer genomfördes i mitt hem för att en mer avslappnad och trivsamt hemmiljö kan vara lämpligt för att generera kunskap inom ämnet. Två 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. Fokusgruppintervjuerna varade från

omkring en och en halv timme till ungefär tre och en halv timme inklusive fika/måltid.

Åldersspridningen bland de 19 informanterna i undersökningen sträcker sig från 17 till 77 år, med en övervikt på åldersgruppen 40-50 år. Informanterna utgjordes av 16 kvinnor och tre män. Utbildningsnivån varierar från grundskola till högskoleexamen, liksom yrkeskategorier såsom exempelvis student, cafébiträde, receptionist, undersköterska, tandsköterska, lärare, konstnär, författare, kurator, arkitekt, egen företagare och pensionär.

### **Innehållet i tron**

De oförklarliga fenomen som framkommer vid fokusgruppintervjuerna och i informanternas berättelser är framför allt oförklarliga fenomen så som de kategoriseras av bland annat Morhed (2000) men också några oförklarliga fenomen som kan innefattas i institutionell religion. Några exempel är tro på ett liv efter döden, andar, spöken, skyddsänglar, reinkarnation, telepati, prekognition och healing. Detta skulle kunna förklaras med att informanterna relaterar oförklarliga fenomen till en naturvetenskaplig ”konsensus-verklighet” (se Tegmark 2014: 301-303) och tar upp olika fenomen som inte tillhör den självskrivna livsvärlden (se Schutz 1962/1982) i ett sekulariserat och naturvetenskapligt orienterat samhälle. Informanterna betraktar inte alls sin tro på oförklarliga fenomen som en religion eller vill förknippa sin tro på oförklarliga fenomen med exempelvis wicca eller någon specifik rörelse. Informanternas tro på oförklarliga fenomen kan betraktas 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 anse sig tillhöra en specifik religiös grupp, rörelse eller tradition.

Enligt min tolkning kan det för informanterna handla om ett avståndstagande från all form av maktanspråk oavsett om det utövas av institutioner, organisationer eller auktoritära individer (inom exempelvis institutionell religion och så kallad new age) och ett ogillande av tolkningsföreträdare, organiserad och mer eller mindre ”färdigförpackad” tro. Avståndstagandet kan även legitimera den egna individuella tron och dess innehåll, inte minst för att institutionell religion i sin of-

ficiella version, framför allt protestantisk kristendom i svensk kontext, vanligtvis exkluderar tro på flertalet av dessa fenomen. Det utesluter naturligtvis inte att det kan finnas andra auktoritetsanspråk och ”rättsnören” även inom denna tro fastän det inte specifikt spontant diskuteras i fokusgrupperna. Avståndstagande och ett kritiskt ifrågasättande av auktoriteter kan bland annat på makronivå förklaras med Ingleharts (1977; 2006) teorier om samtida människors höga värderingar av självförverkligande och individens rätt att själv forma sitt liv, ett senmodernt samhälle (Giddens 1999) och Taylors (1989) ”subjective turn of modern culture”. På mikronivå kan motståndet mot institutionell religion naturligtvis också böttna i personliga erfarenheter, men det är inget återkommande samtalsämne och mönster i fokusgrupperna.

Den spänning mellan institutionell religion och informanternas trossystem som framkommer skulle generellt kunna förklaras med att de flesta av denna typ av oförklarliga fenomen av kulturhistoriska skäl har betraktats som ”något annat”, en ”annan” form av tro med ett ”annat” innehåll, särskild från institutionell religion och i västerländsk kontext framför allt de ”rätta” kristna trosföreställningarna (se McGuire 2008a). Samtida populärkultur och medialisering kan också ha bidragit till trons innehåll, meningsskapande och (själv)legitimering (se Hoover 2006; Hjarvard 2012; Petersen 2012; Baker och Bader 2014). Detsamma gäller den så kallade alternativa/komplementära friskvårds- och hälsosektorn, som det framgick av studien att alla informanter använt sig av för att få hjälp och vägledning. Dessa två sektorer inom allmänskulturen har, till skillnad från institutionell religion och naturvetenskap, bejakat en mängd olika oförklarliga fenomen och utgjort arenor för dess tro och praktik (se Frisk 1998; Löwendahl 2002; Moberg & Ståhle 2014). Informanternas avståndstagande från institutionell religion och positionering som ”något annat”, från den egna synvinkeln i positiv bemärkelse, innebär dock inte att tron saknar de kategorier som vanligtvis används inom exempelvis religionssociologisk forskning, såsom 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 kallad new age är till exempel inte något de troende själva vanligtvis förknippar med religion även om det inom forskningen benämns som en form

av religion, religiositet eller andlighet. Problemet är också relaterat till svårigheten att definiera religion och att religion inte är något *sui generis* utan hyperkomplext med oklara gränser mot andra kulturella fenomen (se Sutcliffe och Gilhus 2014b; Thurffjell 2016b).

Samtidigt som ett avståndstagande från institutionell religion och mer eller mindre organiserad tro inom den så kallade nyandligheten framkommer under fokusgruppintervjuerna framgår det av majoriteten 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). Enligt enkäterna finns det heller inte 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. Således framgår det i min undersökning liksom i exempelvis Days (2012) studie att man mycket väl kan vara ateist och tro på oförklarliga fenomen.

Sammanfattningsvis kan ovanstående indikera att det behövs en metodologisk förnyelse inom inte minst religionssociologisk forskning, såsom att inkludera tro på andra oförklarliga fenomen än de inom institutionell religion, att inte använda ett traditionellt religiöst språkbruk och inte minst kristet styrda frågeformuleringar (se McGuire 2008a; Day 2009; Willander 2014; af Burén 2015; Thurffjell 2016).

### **Tro på oförklarliga fenomen i förhållande till kunskap**

Innehållet i tron och hur denna legitimeras kan vidare relateras till den intuitiva realismen (se Hammer 2004: 338-339), ett ”intuitivt vetande” och en känsla. Det handlar med andra ord om en okonventionell syn på hur man erhåller kunskap, såsom att informanterna tar hjälp av kroppen och hjärtat för att få kunskap, genom ”uppkoppling” eller omedelbara impulser om vad som är ”sant” eller ”rätt” att göra. Flera anser dock också att känslor, liksom kognitiva föreställningar, även kan vara förrådiska och reflekterat, i en senmodern anda, sätter de sin tro och sina upplevelser under ”det granskande förnuftets prövande lupp” (se Hammer 2004: 338). Detta kan även relateras till kognitionsveten-

skaplig religionsforskning och relationen mellan det ”snabba” system ett som mer handlar om en ”känsla” och det mer ”långsamma” system två som mer förknippas med ”förnuft” och som i en synes kan skapa mening till ett fenomen (se Barrett 2004; Kahneman 2012).

Informanterna talar inte 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. I Trulssons studie inbegriper praktiken 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 (se exempelvis Morhed 2000; Rice 2003) visar 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 troende i högre utsträckning 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 Frisk 1998; Löwendahl 2002). Hur detta ska tolkas och om religiositet kan uppfattas som knutet till socialt konstruerade könsroller är dock en diskussion som ligger utanför artikelns omfattning.

Vidare erhåller informanterna kunskap genom mediautbud inom området, till exempel reality tv-program eller mer vetenskapliga program som berör området, vilket också kan påverka och legitimera innehållet i tron. 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 framgick att litteratur används främst som handböcker för att få vägledning i den egna praktiken, till exempel vid tarot eller drömtydning. Inte minst bland de yngre informanterna framgår på flera sätt att den främsta – men inte enda – auktoriteten är självet som bland annat Taylor (1989), Giddens (1999), Heelas och Woodhead (2004) framhåller. Detta utesluter dock inte böcker och andra yttre kunskapskällor även om det framgår av det empiriska materialet att dessa inte ”köps”



utan vidare utan reflekteras mot befintliga trosföreställningar och egna erfarenheter.

### **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 vanligtvis har tolkningsföreträde, inte minst framför religiösa förklaringar till tillvaron och ”alternativa” okonventionella helandemetoder (se Moberg & Ståhle 2014). Att innehållet i tron relateras till en naturvetenskaplig ”konsensus-verklighet” (se Tegmark 2014: 301-303) samtidigt som detta också är den ”förgivettagna” livsvärlden (se Sundén 1959; Schutz 1962/1982) framgår tydligt vid fokusgruppintervjuerna. Det är vanligt att man exempelvis hänvisar till vetenskapliga studier och använder ett vetenskapligt språkbruk. 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 utan det är institutionell religion som utgör den främsta maktfaktorn som informanterna tar avstånd ifrån och positionerar sig mot. Det finns också en tilltro till att naturvetenskapen i framtiden kommer att kunna förklara det som i dag kan kallas oförklarliga fenomen, även om flertalet informanter i fokusgrupperna förtydligar att det egentligen inte är så viktigt att få det ”vetenskapligt bevisat”. Informanterna som utför ”spökutredningar” vill dock aktivt ”belägga” att spöken finns och använder också mest frekvent ett vetenskapsliknande språk. Tidigare forskning (se Hammer 2004: 241-250; Hornborg 2014: 153) visar också tendensen att i samtiden legitimera sin tro och praktik med ett vetenskapsliknande språk. Samtidigt framkommer det i flera fokusgrupper, även i fokusgruppen med ”spökutredare”, föga förtroende för vissa mätinstruments tillförlitlighet samt att tv-program inom området närmast förlöjligar tro på oförklarliga fenomen och kan ha motsatt effekt.

## **Tro som meningsskapande**

En generell förklaring till varför människor tror är att tro kan fylla en funktion och vara meningsskapande (se McGuire 2008a). Informanterna berättar till exempel att det är viktigt att tro och att vilja tro och att ha något att förlita sig till. Innehållet i många berättelser visar också att tro på oförklarliga fenomen innebär meningsskapande relationer av olika slag, ett förhållningssätt till livet som skapar mening i alla möten och att man ”aldrig är ensam”, och då åsyftas inte bara att man finner likasinnade fysiska människor utan också en känsla av närvaro av döda närstående som alltid finns med en. Detta kan bland annat relateras till Days (2012) studie om extraordinära relationer och Petersens (2012) fallstudie om Twilight fans. Det kan i undersökningen också handla om en relation, känsla av samhörighet och telepatisk kommunikation med djur.

Att välja ett professionellt yrke eller en fritidssysselsättning relaterad till sin tro på oförklarliga fenomen som flera av informanterna har gjort – några arbetar som spöktredare eller med healing och olika typer av personlig och andlig utveckling – kan även betraktas som en form av meningsskapande. Några informanter vill vidare kalla sin tro på oförklarliga fenomen för en livsstil. Att välja sysselsättning och livsstil som speglar vem man är och att vara autentisk och ”sann mot sig själv” som Taylor (1989) och Giddens (1999) framhåller är också tidstypiskt för senmoderniteten.

Tro på oförklarliga fenomen har 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. I flera fokusgrupper tar informanterna exempelvis upp att erfarenhet av tidigare liv och tro på reinkarnation kan förklara varför en del människor är visare än andra eller beter sig på ett visst sätt och varför de själva eller andra människor har vissa förmågor utan att ha förvärvat kunskap om det i detta livet.

Flera informanter påpekar vidare att det kan finnas mer än vad vi kan se, höra och fysiskt ta på, och att livet och vardagen blir mer spännande och rolig när man tror på oförklarliga fenomen. Med andra ord kan tro på oförklarliga fenomen också vara meningsskapande genom

att öppna upp för en större mystik, spänning och förundran i vardagen om livets outgrundlighet och ge perspektiv på tillvaron.

### **Socialisation**

Flera av informanterna berättar att de vuxit upp i ett hem där oförklarliga fenomen varit en självklarhet. Inte minst bland de yngre informanterna är den primära socialisationen tydlig (se Berger & Luckmann 1966/1991) med en förmedling av framför allt mödrarnas tro, erfarenhet och praktik. Inte sällan är det ”mamma” som de pratar med om oförklarliga fenomen, går till medium med, tyder drömmar med eller lägger tarot med och som också hjälpt dem att konstruera tolkningsramar. Papporna verkar inte vara lika intresserade av oförklarliga fenomen eller också pratar de inte lika öppet om det, menar informanterna.

Att den sekundära socialisationen senare i livet och ”självsocialisationen” också har stor betydelse och kan förklara informanternas tro på oförklarliga fenomen framkommer exempelvis av att vissa informanter berättar om att de vuxit upp i ett starkt kristet präglat hem eller haft en renodlad naturvetenskaplig uppväxt men att de har ”konverterat”, vanligtvis efter egen erfarenhet av oförklarliga fenomen, och själva aktivt sökt sig till likasinnade. Den sekundära socialisationens betydelse framkommer också i berättelser om samtal med vänner och aktiviteter bland medias utbud inom området (se Lövheim 2012).

### **Erfarenhet och sinnesförnimmelser av oförklarliga fenomen**

För samtliga informanter utgör grunden till tron framför allt egna erfarenheter och sinnesförnimmelser av oförklarliga fenomen. Man tar också gärna del av andras erfarenheter för bekräftelse och konsolidering. Det som främst både förklarar och legitimerar tron är således varken institutionell religion eller mystik inom en religiös institutionell inriktning, ockult-esoterisk tradition eller naturvetenskap (se Sorgenfrei 2013b) utan personliga vittnesbörd och egna, eller andras, upplevelser och erfarenheter av oförklarliga fenomen. Alla informanterna i undersökningen visade sig ha haft egen erfarenhet av oförklar-

liga fenomen, men flertalet anser dock inte att det är nödvändigt med egen erfarenhet för att kunna tro på det.

Ett vanligt argument är att upplevelser och känslor inte kan eller bör ifrågasättas. Några informanter berättar om att de upplevt det förminskande och kränkande att bemötas med logiska naturliga förklaringar till sina övertygande upplevelser. Informanterna som sysslar med ”spökutredningar” berättar också om att människor som anlitat dem vägrat ta till sig logiska naturliga förklaringar till ”spökeriet”, till exempel att upplevda ”knackningar” har berott på vattendropp från en vattenskada i huset eller att ”skrammel i köket” orsakats av en liten mus som bevisligen filmats av en nattkamera. Starka övertygelser och föreställningar sitter med andra ord hårt och människor vill få sin tro och sina upplevelser bekräftade. Detta kan bland annat relateras till konfirmeringsbias (se Hammer 2014: 220-221) och kognitionsvetenskaplig religionsforskning såsom minimala kontraintuitiva föreställningar som involverar agenter med vissa avsikter, vilket också gör att en berättelse blir mer spännande, väcker känslor och intresse och gör att man bättre minns berättelsen, delar den med andra och för den vidare (se Boyer 2002; Barrett 2004; Gärdenfors 2006).<sup>8</sup>

Flera informanter menar att de har en ”känslighet” som de anser är medfödd, men som ibland har 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 ”känt på sig” i efterhand visat sig stämma. Denna känslighet och öppenhet kan också leda till

---

<sup>8</sup> Kontraintuitiva föreställningar går enligt kognitionsvetenskapliga teorier tvärs emot våra ontologiska kategorier eller automatiserade tolkningsområden, men ska göra det minimalt, det vill säga i ett eller ett par avseenden för att inte bli absurda. Vidare kallar kognitionspsykologen Justin L. Barrett (2004) känsligheten att identifiera agens eller agenter bakom olika händelser för HADD (Hyperactive Agent Detection Device), en hyperaktiv agensupptäckarmekanism, som också är relaterad till att människan är en social varelse och därför söker agens bakom händelser. Ett annat mentalt verktyg som enligt teorin aktiveras när en agent har detekterats är så kallad 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).

att man ”drar till sig” andar och spöken som vill förmedla något eller som vill ge sig till känna för att de inte förstått att de har dött. Känsligheten har för vissa informanter även lett till att de valt en annan livsstil och yrkesbana eller att man fått en ”bokstavsdiagnos” inom den konventionella vården. Andra informanter menar 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” och föreställningar.

Framträdande i undersökningen är sammanfattningsvis senmoderna karaktäristika såsom subjektiva erfarenhetsbaserade upplevelser och berättelser som legitimitet snarare än yttre auktoriteter såsom 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). Exempel från det empiriska materialet handlar framför allt om upplevd närvaro av avlidna anförvanter.

### **Praktik vid tro på oförklarliga fenomen**

Att tro på oförklarliga fenomen kan för informanterna också relateras till olika praktiker i vardagen. Dessa praktiseras antingen på egen hand eller tillsammans med andra. Vissa informanter 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 (se Hornborg 2014). Generellt förefaller det vara så att ju starkare tro på oförklarliga fenomen, oavsett ålder, ju mer frekvent praktiserar man sin tro.

Praktiker som framkom i fokusgruppsintervjuerna var exempelvis att be och fråga om hjälp från exempelvis ”högre krafter” som skyddsänglar, andliga vägledare eller avlidna anhöriga i stort som smått, att söka vägledning och guidning av sin ”inre röst” och känslomässiga förnimmelser eller av tarot, astrologi, ett medium eller en häxa. Informanterna förefaller även vara väl medvetna om den kommersiella

aspekten och att ”alla inte är lika seriösa”. Praktiken kan vidare bestå av att ”rensa energier” i hemmet eller att driva oönskade andar ur huset. Det kan också vara att meditera, utöva yoga eller använda sig av mindfulness, lyssna på avslappnande musik, delfinsång eller skriva dagbok. Andra förekommande praktiker är att läsa böcker och tidskrifter, bruka handböcker, till exempel inom tarot, drömtydning, astrologi och numerologi eller använda sig av annan media så som fantasy-dataspel och poddar eller youtube-klipp för att ta del av och dela olika människors berättelser, eller att se på fantasy-filmer, reality-tv-program eller mer vetenskapliga program som berör området.

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 om ”hur det ska vara” bidrar till hinder och begränsningar att praktisera sin tro på det sätt som man skulle vilja göra. På mikronivå kan det även handla om den egna vanans makt, inre motstånd och rädsla. Några informanter berättar till exempel att det är svårt att ta sig tid även om man vill för att man känner sig för stressad. En informant säger också att det kan vara läskigt att släppa kontrollen och får medhåll av de andra deltagarna i gruppen.

### **Rädsla och tabu samt gemenskap**

En annan konsekvens av att tro på oförklarliga fenomen som framkommer i fokusgrupperna är att det kan innebära viss rädsla. Det är framför allt informanterna som sysslar med ”spökutredningar” som berättar om rädsla, både hos människor som de besöker som upplever att de har hemsökta hus och informanterna själva, men då mer som förvåning vid en plötslig händelse som sedan väcker och övergår till nyfikenhet. Rädslan som framgår i fokusgrupperna verkar således inte vara så överhängande, stor eller ”typisk” som det inte sällan framställs i populärkulturella representationer av oförklarliga fenomen.

Rädslan och motståndet kan också bestå av att inte våga släppa taget och kontrollen och ”bara följa sin inre röst”. Det kan även 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) studier. För informanterna i den här undersökningen verkar det dock

inte vara några större problem, även om de flesta är försiktiga med vilka människor de pratar med om sin tro på oförklarliga fenomen för att inte bli betraktade som ”korkade” eller ”flummiga”. ”Spökutredarna”, samt en starkt övertygad informant, deklarerar dock att de ”fullkomligt skiter i” vad andra tycker. Vill informanterna prata om oförklarliga fenomen, framför allt egna erfarenheter, så gör de det vanligtvis med välbekanta människor i sin närhet, främst med mammor eller syskon, nära vänner eller arbetskamrater. Informanterna kan också söka sig till internet, besöka en hälsomässa eller gå en kurs eller workshop inom det så kallade nyandliga området, till exempel inom healing, yoga eller någon alternativ/komplementär helandemetod för att dela sin tro, sina erfarenheter och sitt intresse.

Det framkommer också vid fokusgruppintervjuerna att informanterna upplever att det på senare år har blivit lättare att prata om oförklarliga fenomen, att det finns en större öppenhet i samhället (se Morhed 2000) och ”ett mycket större tillåtande i samhället att det finns något annat”. Ett ökat populärkulturellt utbud, till exempel fler tv-program, filmer och böcker inom området kan enligt informanterna bland annat ha bidragit till en större öppenhet för oförklarliga fenomen (se Petersen 2012; Baker och Bader 2014).

I fokusgrupperna berättas det också om att det är lättare att skapa kontakt med andra som också tror på oförklarliga fenomen och att detta skapar en samhörighet. Även om det framkommer att tro på oförklarliga fenomen kan innebära personlig och andlig utveckling så innebär det för informanterna också en vilja att hjälpa andra, till exempel ideellt eller professionellt genom exempelvis samtal eller ”spökutredningar”. Man känner ett ansvar, eftersom man ser allt och alla som sammankopplade. Detta kan relateras till Taylor (1989) och Giddens (1999) som menar att den senmoderna människan vill gott och att den samtida betoningen på subjektet inte handlar om narcissism (se även Heelas & Woodhead 2004).

Det finns således belägg för att individuell religiositet såsom tro på oförklarliga fenomen i många avseenden är en social och relationell

företeelse.<sup>9</sup> Människan är en social varelse och söker på olika sätt kontakter, likasinnade och bekräftelse. Vid tro på oförklarliga fenomen skapas också gemenskaper genom att man till exempel anmäler sig till olika kurser, använder sig av befintliga vänskaper eller genom att man söker eller skapar egna sammanslutningar off- eller online. Socialt skapar man också tolkningsramar och plausibilitets- eller trovärdighetsstukturer (se Berger och Luckmann 1966/1991) som hjälper till att upprätthålla tron. Att tro på oförklarliga fenomen är med andra ord ingen isolerad ensamföreteelse utan människor befinner sig i ett sammanhang, i en reell eller föreställd gemenskap och ett nätverk, även om det inte är en organiserad eller formell tillhörighet på samma sätt som vid institutionell religion eller andra mer eller mindre organiserade rörelser.

Individualistisk och privat tro ska med andra ord framför allt enligt min tolkning förstås i relation till sekularisering (se Luckmann 1967), "the subjective turn" (se Taylor 1989) och den senmoderna tidsandan (se Giddens 1999) som framhåller subjektet och subjektiva upplevelser snarare än tilltro till yttre auktoriteter, dogmer och religiösa institutioner. Även den individuella tron kan innebära meningsskapande tros-gemenskaper, relationer, sociala praktiker och en social kunskapsförmedling som vid oförklarliga fenomen framför allt sker genom delning av berättelser om erfarenheter av oförklarliga fenomen.

## **KASAM, hälsa och välbefinnande**

En annan betydelsefull konsekvens är att tron på oförklarliga fenomen enligt informanterna kan öka känslan av sammanhang. Majoriteten av informanterna är överens om att tron ger dem lugn, trygghet och hopp. De är heller inte rädda för att dö utan tron innebära tröst och

---

<sup>9</sup> Detta till skillnad från "Sheilaism", ett begrepp myntat av Robert Bellah för att beskriva en samtida (amerikansk) religiositet som en individualistisk, introvert och narcissistisk andlighet. Den spridda föreställningen skulle även kunna bero på ett "skrivbordsstuderande" av "nyandliga" hemsidor och litteratur utan empirisk förankring om hur tron faktiskt levs eller en enligt min förståelse felaktig tolkning av Thomas Luckmann om att "osynlig religion" är en uteslutande privat och individualistisk företeelse.



stöd, inte minst när informanterna kommer i kontakt med eller känner förtroende för nära och kära som har avlidit.<sup>10</sup>

Bland 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. Bland något äldre och starkt troende informanter 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 mening i och med tillvaron, göra livet mer begripligt och öka förmågan att hantera stress och livets olika prövningar och händelser. Detta kan bland annat förklaras med den medicinske sociologen Aaron Antonovskys (1991) teori om KASAM, känslan av sammanhang, och att en hög KASAM förbättrar människors resiliens.

De starkt troende informanterna i den näst yngsta fokusgruppen (19-26 år) blir under samtalet medvetna om att deras tro och praktik av oförklarliga fenomen verka fylla en starkare funktion när de mår psykiskt dåligt eller när livet är ”svajigt”. Däremot upplever informanterna generellt sällan stöd och förståelse för tron på oförklarliga fenomen inom konventionell vård. 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 vidskepliga eller för att inte bli förstådda. Det kan också vara så att man medvetet väljer vem man vill gå till för vägledning beroende på vad saken gäller. Den konventionella sjukvården har vanligtvis heller inte tillräcklig kompetens, intresse eller förmåga att bemöta och hantera religiösa och andliga frågor enligt tidigare forskning (se Pargament 2007; Ståhlberg 2011). Det framgår också i den här studien att deltagarna vänder sig till den så kallade alternativa/komplementära frisk- och hälsovårdssektorn för

---

<sup>10</sup> Berättelser om kontakt med döda anhöriga, antingen personlig erfarenhet eller genom ett medium, är vanligt förekommande i samtliga fokusgrupper men det kan också handla om ”okända” andar och spöken, vilket gör att Days (2012) tal om extraordinära nära relationer med avlidna anhöriga inte kan appliceras på fenomenet ”andekontakt” i sin helhet.

att man där anser sig få större förståelse för helheten och sina andliga behov (se Frisk 1998) eller att man har sökt läkning och sinnesfrid i naturen (se Sorgenfrei 2013b: 31).

### **Sammanfattande diskussion**

Slutsatsen är sammanfattningsvis att tro på oförklarliga fenomen kan vara meningsskapande i det samtida samhället på många sätt och en möjlig resurs för att skapa KASAM, en känsla av sammanhang, att livet blir mer begripligt, hanterbart och meningsfullt, vilket kan vara avgörande för människors resiliens och välbefinnande. Liksom tidigare forskning visat framgår det i undersökningen att det inte är några motsättningar mellan att tro på naturvetenskap och tro på så kallade oförklarliga fenomen, men att de flesta informanter har en viss rädsla för att öppet prata om sin tro och sina erfarenheter av oförklarliga fenomen för att inte framstå som ”korkade” eller ”flummiga” och avvikande från den sekulära samhällsnormen.

En del informanter hänvisar till forskning och använder ett vetenskapsliknande språk, men det genomgående och främsta framträdande mönstret i undersökningen är berättelser om egna erfarenheter av oförklarliga fenomen, som både skapar mening och förklarar och legitimerar tron. Vanligtvis väljer informanterna lämpliga sammanhang och kontexter off- eller online där de tryggt kan konstruera berättelser, skapa tolkningar och dela sin tro och sina erfarenheter. Tro på oförklarliga fenomen kan således även betraktas som social praktik som skapar samhörighet, mening och trosgemenskaper, liksom extraordinära relationer med avlidna nära anhöriga.

Avslutningsvis menar jag att den här undersökningen visar, som flera andra forskare hävdar, att vi behöver en metodologisk förnyelse inom religionsvetenskaplig forskning, inte bara nya mätmetoder och formuleringar utan också transcendera dikotomier som sekulär-religiös, profan-sakral och religiös-ateist och i stället interdisciplinärt undersöka övergripande kulturella fenomen såsom tro på oförklarliga fenomen och människors meningsskapande i olika former.

## Litteraturförteckning

### Litteratur

- Antonovsky, Aaron (1991). *Hälsans mysterium*, Stockholm: Natur & Kultur.
- Arvidsson, Stefan & Jonas Svensson (red.) (2010). *Människor och Makter 2.0. En introduktion till religionsvetenskap*, Halmstad: DiVa Halmstad Högskola, Forskning i Halmstad nr. 21.
- Asprem, Egil (2014). *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900-1939*, Leiden: Brill.
- Axelsson, Tomas (2014). *Förtätade filmögonblick. Den rörliga bildens förmåga att beröra*, Stockholm: Liber.
- Baker, Joseph O. & Christopher D. Bader (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.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann (1966/1991). *The Social Construction of Reality. A Treatise in Sociology of Knowledge*, London: Penguin Group.
- 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 (2012). "Extraordinary Relationality: Ancestor Veneration in Late EuroAmerican Society", *Nordic Journal of Religion and Society* 25 (2), s. 169-181.
- Day, Abby (2009). "Researching Belief without Asking Religious Questions", *Fieldwork in Religion* 4 (1), s. 86-104.

- DeMarinis, Valerie, Owe Wikström & Önver Cetrez (red.) (2011). *Inspiration till religionspsykologin – kultur, hälsa och mening*, Stockholm: Natur & Kultur.
- Frisk, Liselotte (1998). "New age, paramedicin och helande", Owe Wikström (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", Steven J. Sutcliffe & Ingvild Sælid Gilhus (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, New York: Routledge, s. 50-65.
- Giddens, Anthony (1999). *Modernitet och självidentitet. Självet och samhället i den senmoderna epoken*, Göteborg: Daidalos.
- Glock, Charles Y. & Rodney Stark (1965). *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally Press.
- Gärdenfors, Peter (2006). *Den meningsökande människan*, Stockholm: Natur & Kultur.
- Hammer, Olav (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden: Brill.
- Hammer, Olav (2014). "Cognitively Optimal Religiosity: New Age as a Case Study", Steven J. Sutcliffe & Ingvild Sælid Gilhus (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, New York: Routledge, s. 212-226
- Hammer, Olav (2004). *På spaning efter helheten. New age – en ny folktro?*, Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Heelas, Paul (2014). "On Transgressing the Secular: Spiritualities of Life, Idealism, Vialism", Steven J. Sutcliffe & Ingvild Sælid Gilhus (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, New York: Routledge, s. 66-83.
- Heelas, Paul och Linda Woodhead (2004). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving way of Spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Hjarvard, Stig (2012). "Three Forms of Mediatized Religion. Changing the Public Face of Religion", Stig Hjarvard & Mia Lövheim (red.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, Göteborg: Nordicom, s. 21-44.
- Hjarvard, Stig & Mia Lövheim (red.) (2012). *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, Göteborg: Nordicom.
- Holm, Nils G. (2011). "Tungotal och intensiva religiösa upplevelser", Valerie DeMarinis, Owe Wikström & Önver Cetrez (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-terapi och coachning som nya helandemetoder", Jessica Moberg & Göran Ståhle (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.
- Josephson-Storm, Jason (2017). *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kahneman, Daniel (2012). *Tänka, snabbt och långsamt*, Stockholm: Volante.
- Luckmann, Thomas (1990). "Shrinking Transcendence, Expanding Religion", *Sociological Analysis* 50 (2), s. 127-138.
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillian Company.
- Lövheim, Mia (2012). "Religious Socialization in a Media Age", *Nordic Journal of Religion and Society* 25 (2), s.151-168.
- Lövheim, Mia & Magdalena Nordin (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 & Göran Ståhle (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", Carl Reinhold Bråkenhielm (red.), *Världsbild och mening. En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige*, Nora: Nya Doxa, s. 66-104.
- Pargament, Kenneth I. (2007). *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*, New York: The Guilford Press.
- Partridge, Christopher (2004). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, Volume 1, London: T & T Clark International.
- Petersen, Nybro Line (2012). "Danish Twilight Fandom. Transformative Processes of Religion", Stig Hjarvard & Mia Lövheim (red.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, Göteborg: Nordicom, s. 163-182.
- 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 & Linda Woodhead (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.
- Schutz, Alfred (1962/1982). *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, redigerad av Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Selberg, Torunn (2011). *Folkelig religiositet. Et kulturvitenskapligt perspektiv*, Oslo: Spartacus.
- Sjödin, Ulf (1998). "Tror vi på det dolda? Svenskens syn på det paranormala", Owe Wikström (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 Simon Sorgenfrei (red.), *Mystik och andlighet. Kritiska perspektiv*, Stockholm: Dialogos, s. 9-37.
- Ståhlberg, David (2011). "När religiositet inte får utrymme i psykoterapin", Valerie DeMarinis, Owe Wikström & Önver Cetrez (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 diakonistyrelsens bokförlag.
- Sutcliffe, Steven J. & Ingvild Sælid Gilhus (red.) (2014a). *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, New York: Routledge.

- Sutcliffe, Steven J. & Ingvild Sælid Gilhus (2014b). "Introduktion: 'All Mixed Up' – Thinking about Religion in Relation to New Age Spiritualities", Steven Sutcliffe & Ingvild Sælid Gilhus (red.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, New York: Routledge, s. 1-16.
- 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 (red.) (2016a). *Varför finns religion?*, Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Thurfjell, David (2016b). "Religion finns inte! Svar från kritisk religionsteori", David Thurfjell (red.), *Varför finns religion?*, Stockholm: Molin & Sorgenfrei, s. 250-268.
- Trulsson, Åsa (2013). "Postsekulär mystik? Makt och genus i samtida andlighet", Simon Sorgenfrei (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*", Arthur C. Lehmann & James E. Myers (red.), *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, 5 upplagan, Mountain View: Mayfield Publishing, s. 46-55.
- Weber, Max (1922/1964). *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
- Westerlund, David (2010). "Religion och hälsa", Stefan Arvidsson & Jonas Svensson (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* 21 (1), s. 121-143.

## Internet

<https://www.vof.se/undersokningen-2015/> (hemsidan är senast kontrollerad 4/8 2018).