



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# TROEN SETT FRA PSYKOLOGISKE PERSPEKTIVER

En fremstilling av sentrale psykologiske teories forståelse av troens tilblivelse  
og utvikling

**Ingrid W. Nyhus**

Professor Gunnar Heiene

*Spesialavhandlingen er gjennomført som ledd i utdanningen ved  
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, [2013, høst]

AVH504, spesialavhandling, (30 ECTS)

Cand.theol

## INNHOLDSLISTE

1.0 Innledning.....	4
1.1 Bakgrunn og motivasjon.....	4
1.2 Presentasjon av tema og begrepsavklaring.....	5
1.3 Problemstillingen.....	7
1.4 Materiale og metode.....	8
1.5 Disposisjon.....	10
2.0 Sigmund Freud – psykoanalysens far.....	11
2.1 Erkjennelsesmessige forutsetninger.....	12
2.2 Menneskets problem – og løsning.....	14
2.3 Gudstro som projeksjon, regresjon og illusjon.....	15
2.4 Nevrotikerens gudstro.....	16
2.5 Gud som far.....	17
3.0 Objektrelasjonsteori.....	19
3.1 Nytt perspektiv – fra drift til objekt.....	19
3.2 Ronald Fairbairn og Harry Guntrip.....	21
3.3 Winnicotts overgangsobjekt.....	23
3.4 Ana Maria Rizzuto .....	26
3.5 Gudsrepresentasjonens tilblivelse og utvikling.....	26
3.6 Gud som overgangsobjekt.....	29
3.7 "The maternal Matrix" .....	30
4.0 Utviklingsteori.....	31
4.1 Erik Erikson.....	32
4.2 Tro og tillit.....	32
4.3 James Fowler.....	35
4.4 Trosstadiene (1-6).....	37
5.0 Tilknytningsteori.....	44
5.1 John Bowlby og Mary Ainsworth.....	44
5.2 Gud som tilknytningsobjekt.....	45
5.3 Korrelasjonsmodell eller korrespondansemodellen.....	48
6.0 Drøfting .....	50

6.1 Fra Ødipus til den relasjonelle matrise.....	52
6.2 Krisens betydning.....	55
6.3 Hvordan bør vi forstå troen?.....	58
7.0 Konklusjon.....	62
Litteraturliste.....	65

# 1.0 INNLEDNING

## 1.1 BAKGRUNN OG MOTIVASJON FOR TEMA

Jeg har valgt temaet ut fra en langvarig interesse for troen, særlig troens psykologiske dimensjon. Dette perspektivet fant jeg først og fremst igjen i religionspsykologifaget. Det finnes selvsagt også et helt personlig og apologetisk tilsnitt i valget av oppgaven: Når folk, fortsatt den dag i dag, viser til Freuds formulering: ”Menneske skapte gud i sitt bilde”, vil jeg forstå hvorfor Freud, litt grovt formulert, hadde rett i dette. Og hvorfor han tok feil. Dette, og mye mer, får jeg anledning til å undersøke nærmere når jeg velger å skrive om troen sett fra et psykologisk perspektiv.

Psykologien forsker på menneskets opplevde relasjon til Gud, men sier ingenting om Guds relasjon til menneske. Teologien på sin side, forutsetter at det finnes en levende og handlende Gud – et subjekt- som søker relasjon til menneske. Psykologien forsøker å beskrive hvordan troen eller gudsrelasjonen utvikler seg uten å ta stilling til spørsmålet om Guds virkelige eksistens; i psykologien er menneske skaper av gudsbildet, i teologien er utgangspunktet at menneske (også) er skapt i Guds bilde. I denne oppgaven blir psykologiens fokus det fremtredende, ikke teologiens. At disse to perspektivene likevel kan overlape hverandre er kanskje uunngåelig. Kanskje ikke. Uansett er dette forholdet noe jeg ønsker å forstå bedre.

## 1.2 PRESENTASJON AV TEMA

Religionspsykologi kan defineres som det vitenskapelige studiet av religion og religiøsitet, ved hjelp av psykologiske metoder og psykologisk funderte teorier. Her er ikke praksisen i seg selv det som står i fokus, men selve studiet av teoretiske og empiriske felt, som i sin tur vil påvirke det praktiske feltet, som for eksempel sjelesorgen.<sup>1</sup> De siste tiårene har det oppstått en renessanse for religionspsykologi.<sup>2</sup> Da psykologien utviklet seg som et eget fag, for om lag hundre år siden, var man opptatt av religion som noe sentralt i menneskets erfaringsverden, men senere har denne interessen variert innenfor psykologien. I noen perioder har temaet nesten forsvunnet helt fra den psykologiske fagdebatten.<sup>3</sup>

De siste tiårene har imidlertid omfanget av religionspsykologiske studier økt betydelig igjen. Studenter etterspør mer undervisning om tro og livssyn i utdanningen,<sup>4</sup> og det er generelt en større etterspørsel etter kunnskap om religionspsykologi, og en økende interesse for faget: Faget tilbys derfor også ved flere universiteter og høyskoler og flere doktoravhandlinger skrives i dette emnet. Samtidig er det en usikkerhet i mange profesjonelle sammenhenger, særlig innenfor helse- og omsorgsykker, om hvilken betydning religion og livssyn har for mennesker i ulike livssituasjoner. Religionspsykologien kan bidra til bedre kompetanse og innsikt på dette sammensatte området. Menneskets evne til å forholde seg til sykdom, kriser og store forandringer i livet er eksempel på sentrale religionspsykologiske tema.<sup>5</sup>

Denne spesialavhandlingen plasseres altså i fagfeltet religionspsykologi. Temaet er troen, sett med psykologiens blikk. Dette ”blikket” er, som jeg var inne på i forrige avsnitt, et observerende og beskrivende blikk. Det er som vi skal se, ikke snakk om ett blikk, men flere blikk som har forandret seg- og fortsatt forandrer seg. Religionspsykologien har et undersøkende, ikke-apologetisk mandat i møte med religion og spiritualitet.<sup>6</sup> Det innebærer at

---

<sup>1</sup> Kaldestad, Eystein, 1997, *Gjennom det menneskelige til det guddommelige. Religionspsykologiske perspektiver: 11*

<sup>2</sup> Danbolt, Lars, 2014, (in press) *Hva er religionspsykologi? Begrepsavklaring i en nordisk kontekst.*, i: Danbolt m.fl. red., *Religionspsykologi: 30*

<sup>3</sup> Krøvel- Velle, A., Aasen & Nielsen, 2003, *Psykodynamisk forståing av Gud som objektpresentasjon*, i: Berge, *Tidsskrift for norsk psykologforening*, 945

<sup>4</sup> Danbolt, 2014: 17

<sup>5</sup> Danbolt, 2014:13

<sup>6</sup> Stålsett, Gry, 2013, Stensil: *Klinisk religionspsykologi- hva er det?* MF:1

man forsøker å kartlegge troens, eller gudsbildets, funksjon. På individnivå prøver man å forstå hvordan gudsbildet, eller troen, oppleves og forstås av den enkelte, og hvilken funksjon den har i livet. Man undrer seg over hvilke psykologiske løsninger det helt unike gudsbildet representerer for den enkelte. Bak enhver tro og ethvert gudsbilde finnes det ubevisste prosesser – disse prosessene forsøker man å forstå. I klinisk religionspsykologi vil en være opptatt av å utforske troens eventuelle hemmende og dysfunksjonelle sider, såvel som eventuelle støttende og positivt meningsbærende. Religionspsykologien kan dermed ha viktig klinisk relevans og bidra til å forstå hvordan tro kan fungere som støtte eller byrde for mennesker, for eksempel i møte med ulike typer kriser.<sup>7</sup> Hvordan klinikerer, sjelesørgerer eller psykologen, arbeider i møte med religiøs tro i terapirommet, er i seg selv et interessant tema som kunne vært utgangspunkt for en avhandling, men dette er ikke det primære fokus i denne besvarelsen. Det er likevel viktig å understreke at teorien får konsekvenser for praksisen, og på den måten er de to feltene sterkt innflettet i hverandre.

I den dynamisk orienterte religionspsykologien er man opptatt av å kartlegge hvordan menneskets identitetsutvikling og de psykologiske forutsetningene for tro utvikles parallelt. I den kliniske religionspsykologien anvender man derfor gjerne det som kalles de sentrale psykodynamiske teoriene: Objektrelasjonsteori, tilknytningsteori, og selvpsykologi.<sup>8</sup> Disse teoriene, i tillegg til utviklingsteori, representerer litt ulike blikk på troen.

I denne besvarelsen har jeg derfor valgt å presentere 1) psykoanalytisk teori, 2) objektrelasjonsteori 3) utviklingsteori, og til sist, 4) tilknytningsteori. Også selvpsykologien kunne vært relevant å trekke inn i denne oppgaven, men jeg gjør denne begrensningen, både på grunn av oppgavens omfang, og fordi jeg ønsker å dykke dypere ned i noen teorier fremfor mer overfladisk utforskning av mange. Ved kun å velge ut to av teoriene kunne jeg selvsagt gått enda dypere inn i det materiale, men da ville jeg også ha mistet noe av den bredden jeg her er ute etter å få frem. De teoriene jeg har valgt skyldes først og fremst deres relevans og innflytelse i religionspsykologifaget. Utviklingsteori bidrar med et særskilt fokus på hvordan troen utvikler seg i løpet av livet, og hvordan dette henger sammen med personlighetsutviklingen. Det er derfor en fruktbar teori å ta med i denne besvarelsen.

---

<sup>7</sup> Danbolt, 2014: 18

<sup>8</sup> Stålsett, Gry, 2014, *Psykodynamiske perspektiver på religiøs tro – objektrelasjonsteori og selvpsykologi*. I: Danbolt, m.fl.red., *Religionspsykologi*, 95

Dog, ikke alle disse psykologiske teoriene gjør troens oppkomst og utvikling til sitt primære forskningsområde. Det blir derfor min oppgave, og utfordring, og finne frem til de relevante idemessige komponenter i disse teoriene som direkte, eller indirekte, berører spørsmålet om troens oppkomst og utvikling.

I problemstillingen har jeg valgt å bruke begrepet ”tro” som nøkkelbegrep. Dette begrepet blir forstått og definert noe ulikt i teoriene jeg har valgt å presentere her. Sigmund Freud og Ana-Maria Rizzuto snakker begge om en *gudstro* i jødisk-kristen kontekst. Freuds religionsteori befatter seg både med *religionens* oppkomst og utvikling, og med Gudstroen. James Fowler redegjør for troen på en systematisk måte, men definerer ”tro” i en vid forstand, uten å knytte den til jødisk-kristen gudstro. Rizzuto er mest kjent for sitt forskningsbidrag om *gudsrepresentasjonenes* oppkomst og utvikling. I sistnevnte tilfelle er det altså snakk om *troens objekt*, i det første er det snakk om tro som sådan, uten et bestemt objekt. Den varierende begrepsbruken hører naturligvis sammen med teorienes forskjellighet, nettopp i begrepsbruk og når det gjelder hva de velger å rette sitt fokus mot. Jeg velger konsekvent å bruke de begrepene som de ulike teoriene opererer med for å gjøre det mest mulig ryddig og redelig. Disse (begrepsmessige) ulikhetene er dog ikke større enn at det fint går an å trekke linjer og se paralleller mellom dem, for til slutt- å kunne svare på problemstillingen. Det er vanskelig å være konsekvent i valg av stor eller liten bokstav når jeg refererer til begrepet «gud». Så langt det har latt seg gjøre bruker jeg liten g når jeg viser til den «psykologisk» indre gudsrepresentasjonen, og stor G når jeg viser til den kristne Gud.

### 1.3 PROBLEMSTILLING

- 1) ***”Hvordan bør vi forstå troens tilblivelse og utvikling i et psykologisk perspektiv?***
- 2) *”Hva skyldes eventuelt ulikhetene i synet på dette i de sentrale psykologiske teoriene som presenteres her?”*

Problemstillingen jeg har valgt, er todelt. Det første spørsmålet legger opp til redegjørelse og noe drøfting. Jeg kan ikke svare på spørsmålet uten først å presentere noen aktuelle psykologiske perspektiver på troens tilblivelse og utvikling. Jeg velger derfor å presentere fire sentrale psykologiske teories syn på dette. Det andre spørsmålet er en forlengelse av det

første spørsmålet, og er en underproblemstilling. Gjennom presentasjonsdelen vil jeg også se hvilke ulikheter som fremtrer og hva årsaken til disse ulikhetene kan skyldes, slik kan jeg svare på problemstillingens andre del.

Begge spørsmålene fører nødvendigvis med seg noen mindre delproblemstillinger: Finnes det overhode noen trosutvikling? Er det egentlig snakk om ulikheter, eller er det snarere snakk om ulike vektlegginger i de ulike teoriene? Kan man snakke om umodne og modne former for tro, eller gudsbilder? Alle disse mindre spørsmålene vil jeg berøre i løpet av oppgaven, selv om jeg ikke har noen ambisjon om å svare utfyllende på disse spørsmålene. Det vil nødvendigvis være et overordnet fokus å lete frem det idemessige tankeinnholdet, som direkte eller indirekte, sier noe om hvordan disse psykologiske teorien forstår troens oppkomst og utvikling, og derigjennom se etter mulige årsaker til disse ulikhetene.

## 1. 4. MATERIALE OG METODE

Religionspsykologien er et fag- og forskningsområde som bruker ulike teorier og metoder. I forskningen anvendes både kvalitative og kvantitative metoder. Den kvalitative metode knyttes ofte til ulike varianter av fenomenologi og hermeneutikk. Her ligger vekten på å beskrive, fortolke eller forstå de aktuelle fenomener som undersøkes. Materiale som undersøkes kan for eksempel være intervjuer, observasjoner eller tekster.<sup>9</sup> Metode handler om hvordan man skal forsøke å komme frem til et resultat, - et svar på problemstillingen. Metoden er altså veien til målet, og dette innebærer at valget av metode også får følger for utfallet av oppgaven.

Metoden jeg har valgt for denne besvarelsen tilhører den kvalitative metode, nærmere bestemt en hermeneutisk metode. Som metode kan hermeneutikken også inndeles i flere undergrener som; den objektiverende hermeneutikken, den aletiske hermeneutikken og til sist den praktiske hermeneutikken.<sup>10</sup> De to første utfyller hverandre, og kan kombineres, det gjør også jeg i denne besvarelsen. Den objektiverende hermeneutikken anvender særlig helhet- del-

---

<sup>9</sup> Danbolt, 2014: 19

<sup>10</sup> Jmf Alvesson og Skjöldberg, 1994. *Tolkning och reflection, vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*



tenkningen, og skiller mellom subjekt og objekt som to polariteter. I den aletiske varianten suppleres den hermeneutiske sirkelen også med vektleggingen av forforståelse og forståelse.<sup>11</sup> Polariteten mellom subjekt og objekt oppløses i den aletiske hermeneutikken, i stedet blir avsløringen av det skjulte det metodiske kjennetegnet (derav navnet, *aletisk*). Dette minner derfor også om den eksistensielle hermeneutikk og mistankens hermeneutikk, slik den ble anvendt blant andre av Marx og Freud. Felles for disse metodevariantene er nettopp fokuset på å åpenbare noe som hittil er skjult.<sup>12</sup>

Fellesvarianten av den objektiviserende og den aletiske hermeneutiske metoden blir understrekningen av hele den "hermeneutiske sirkel" hvor helhet, del, forforståelse og forståelse er viktige stikkord. Tolkning og refleksjon betinger hverandre, og må sees ut fra sin kontekst. Ingen kommer " nakne" til en tekst uten en forforståelse, men nettopp med en spesiell kontekst; politiske, ideologiske, teoretiske og språklige. Selvrefleksjonen blir således viktig. Som utforsker av tekster vil jeg være aktivt med-skaper av teksten i kraft av at jeg kommer til den med mine antakelser og mitt blikk. Jeg erkjenner at jeg, med min forforståelse, min bakgrunn og mine verdier, vil påvirke tekstutvalg, tolkninger og også fremstillingen av teoriene i dette tilfelle.

Den hermeneutiske metode innebærer at man kommer til teksten(e) med spørsmål, og dernest lytter etter mulige svar.<sup>13</sup> I mitt tilfelle går jeg til tekstene med problemstillingens spørsmålsformulering, og ser etter mulige svar på den, også der tekstene selv ikke stiller spørsmålet og dermed heller ikke eksplisitt svarer på mitt spørsmål. På den måten tvinger jeg mitt spørsmål på tekster og undersøker hva som skjer, både med mine antakelser og med min helhetsforståelse, og med tekstene, i tråd med den hermeneutiske metode. Jeg har på forhånd noen antakelser om hva svaret på spørsmålet kan være. Når jeg oppdager at jeg har tatt feil, forandrer det også mitt blikk. Gjennom å forstå noen enkeltdeler bedre, vil jeg også endre forståelsen av helheten, og dernest gå tilbake til de mindre delene igjen med et litt nytt blikk. Slik fortsetter den hermeneutiske prosessen, eller "dialogen med teksten",<sup>14</sup> i en stadig vekslning mellom helhet, del og økt forståelse.

---

<sup>11</sup> Alvesson, Sköldberg, 1994: 116

<sup>12</sup> Alvesson, Sköldberg, 1994: 132

<sup>13</sup> Alvesson, Sköldberg, 1994: 172

<sup>14</sup> Alvesson, Sköldberg, 1994: 165

Materiale jeg undersøker er ulike tekster, skrevet av ulike forfattere til ulike tider.

– Først og fremst forholder jeg meg til sekundærlitteratur, men også til noe primærlitteratur. Fordi (nesten) alle teoretikerne jeg tar utgangspunkt i selv har etterlatt seg et stort forfatterskap er det rikelig med primærlitteratur å velge mellom. Av primærlitteratur bruker jeg: Ana Maria Rizzutos mest kjente bok *The Birth of the Living God*, Freuds *The Future of an Illusion*, (oversatt versjon) og D. Winnicotts *Playing and Reality*. I tillegg bruker jeg litt av Erik Eriksons bok, *Identity, Youth and Crisis* (oversatt versjon) og likedan Fowlers bøker, *Stages of Faith*, og *Becoming Adult, Becoming Christian*.

Sekundærlitteraturen yter en stor hjelp når de sammenfatter tankene og setter de i system, og også vurderer i større grad. Göran Bergstrand er en av dem som gjør dette, derfor vil jeg i stor grad anvende hans to bøker, *En illusion och dess utveckling: om synet på religion i psykoanalytisk teori*, og boka, *Fra naivitet til naivitet*, som tar for seg Fowlers trosutviklingsstadier. Likedan vil jeg benytte meg mye av Leif- Gunnar Engedals bok, *Gudsrelasjon, primærrelasjoner og den intrapsykiske scene : psykoanalytiske tolkninger av religiøs erfaring*. Den kommende norske religionspsykologiboka, (forventet i januar, 2014) *Religionspsykologi*, inneholder særlig tre kapitler jeg vil benytte meg mye av. David Wullfs bok *Psychology of Religion*, som jeg også bruker mye, er en noe tilsvarende eldre bok på engelsk.

Øvrig litteratur vil bestå av noe mer komplementerende sekundærlitteratur. Jeg redegjør for de psykologiske teoriene slik de fremgår av litteraturen med særlig henblikk på det materiale som jeg tror er relevant i forhold til problemstillingen. Det vil si det som får konsekvenser for tenkningen om troens tilblivelse og utvikling i de ulike teoriene.

## 1.5 DISPOSISJON

Psykoanalysens religionsstudie har en lang historie som begynner med Sigmund Freud og fortsetter med hans kjente elev Carl G. Jung og dernest gjennom Ronald Fairbairn, Harry Guntrip og Winnicott, for å nevne noen av de viktigste bidragsyterne. Jeg vil starte med en redegjørelse av Freuds religionsteori, da hans teori også på mange måter danner bakteppe for de øvrige teoriene. Freuds psykoanalytiske perspektiv på troen må sies å være det mest kjente, mest omdiskuterte, mest kritiserte, men like fullt regnet blant de viktigste bidrag i forståelsen

av de psykologiske prosesser som ligger til grunn for religiøs tro.<sup>15</sup> Ved å starte med en redegjørelse for Freuds religionsteori får jeg også vist noe av utgangspunktet for den historiske utviklingen i faget de siste hundre årene. Jeg vil tegne et lite riss av den historiske konteksten når jeg innledningsvis redegjør for Freuds teori om troen.

Fairbairn, Guntrip og Winnicotts bidrag til objektrelasjonsteorien vil deretter presenteres i samme rekkefølge. I nyere tid regnes gjerne den argentinsk-amerikanske psykoanalytikeren Ana- Maria Rizzuto som den fremste teoretiske bidragsyteren i religionspsykologifaget.<sup>16</sup> Hennes forskningsbidrag vil derfor få en betydelig plass i denne oppgaven, også i kapitlet om objektrelasjonsteorien. Her fokuserer jeg særlig på hennes forskning om gudsrepresentasjonen, og vil vise hvordan hun bygger videre på Winnicotts lære om overgangsobjektet.

Troens utviklingsfaser blir systematisk beskrevet av Fowler, som i sin tid bygget mye på Eriksons utviklingsteori. Deres utviklingsteori vil derfor også presenteres i tur, men hovedvekten vil ligge på de konkrete trosstadiene Fowler utviklet. Til sist vil jeg presentere tilknytningsteoriens forsøk på å anvende kunnskapen om menneskelige relasjoner til å omfatte gudsrelasjonen. Etter redegjøringsdelen, som er oppgavens største del, vil jeg drøfte og sammenlikne teoriene. Her vil jeg peke på mulige årsaker til de eventuelle ulike tolkningene av troens tilblivelse og utvikling og også antyde et svar på hvordan vi bør forstå troen i et psykologisk perspektiv. Etter drøftingsdelen kommer endelig konklusjonen.

## 2. 0 FREUD OG PSYKOANALYSEN

Freud blir gjerne husket for å endevende den berømte setningen fra Genesis: ”Menneske skaper gud i sin fars bilde”.<sup>17</sup> Dette postulatet utvikler Freud gjennom skrifter som ”Totem und Tabu” fra 1913, i ”The Future of an Illusion” fra 1927 og i ”Moses and monotheism” fra 1939.<sup>18</sup> Freud betraktet religion som et gåtefullt fenomen gjennom hele livet.<sup>19</sup> Freud, erklært

---

<sup>15</sup> Rizzuto, A-M. 1979, *The Birth of the Living God, A psychoanalytic Study*

<sup>16</sup> Stålsett, 2014: 95

<sup>17</sup> Kittang, Atle. 2001, *Sigmund Freud*, 126

<sup>18</sup> Rizzuto, 1979: 13

<sup>19</sup> Kittang, 2001: 125

ateist, betrakter like fullt gudserfaringen som en fundamentalt viktig psykodynamisk erfaringsmodus.<sup>20</sup> Men hva mente så Freud med denne frekke omformuleringen fra skapelsesberetningen? For å kunne svare på det må vi først tilbake til Freuds egen tid og se på konteksten denne (den gang blasfemiske) tankeideen fødes i, altså selve erkjennelsekonteksten for den Freudianske religionspsykologien.

## 2.1 ERKJENNELSESMESSIGE FORUTSETNINGER

Sigmund Freud utvikler sin psykoanalytiske teori i en tid hvor særlig opplysningstidens rasjonalisme og den romantiske naturfilosofien spiller en avgjørende rolle. Det vil si at arven fra opplysningstiden, med sine idealer om kritisk-vitenskapelig fornuft og observasjon av empiriske fenomener, preger det forskningsmiljøet som møter Freud i Wien på 1870-tallet. I tillegg til påvirkningen fra Darwins evolusjonstenkning, skapte dette miljøet en sterk optimistisk tro på det vitenskapelige fremskritt og på fornuftens kraft. I spenning til denne positivistiske tidsånd står den romantiske idetradisjonen. Også denne tradisjonen påvirker Freuds tenkning. Det ser vi blant annet gjennom hans interesse for ikke-rasjonelle fenomener, som drift og følelser, drømmer og det ubevisste. Det gåtefulle og okkulte tilhører nettopp romantikernes interessefelt. Konflikten mellom disse to idehistoriske strømningene kommer også til uttrykk i Freuds egen tenkning, blant annet når han, gjennom sin kritiske fornuft, paradoksalt nok, avslører nettopp den samme fornuften. Den objektive fornuften demaskeres og mennesket påføres dermed en krenkelse: Fornuften kan ikke lenger regnes som en selvstendig og objektiv erkjennelseskilde – den fremstår, skriver Engedal, også som en ”forførerisk tjener for ubevisste konflikter og irrasjonelle drifter.”<sup>21</sup> Det er disse irrasjonelle driftene, følelsene og drømmene, Freud altså gjør til sitt primære forskningsobjekt.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Engedal, Leif- Gunnar, 1996, *Gudsrelasjon, primærrelasjon og den intrapsykiske scene. Psykoanalytiske tolkninger av religiøs erfaring.* 13

<sup>21</sup> Engedal, 1996: 12

<sup>22</sup> Engedal 1996: 10- 13

Freud var overbevist om at fremtiden ville medføre en oppvåkning fra den tiden hvor religionen hadde hatt sitt grep om menneskesinnet.<sup>23</sup> De primitive instinktene ville erstattes av fornuftig selvkontroll: Hvor id er, la ego være, som han sa.<sup>24</sup> For Freud var menneskets frigjøring selve målet, men hva skulle det egentlig frigjøres fra? Jo, mente Freud, fra religionens illusoriske makt. Avsløringen av religionens illusoriske makt er altså dypest sett en kamp for menneskets frihet, slik Freud ser det. Som en nødvendig del av denne frigjøringen måtte derfor de religiøse forestillingene brytes ned og avdekkes, om ikke annet fordi utviklingsprosessen krever det, mente Freud.<sup>25</sup> Dette ”avdekkingsprosjektet” er det altså Freud begir seg inn på.

I boka *The Future of an Illusion* utforsker Freud sin teori om religionen forstått som en illusjon.<sup>26</sup> Han regner med at menneskeheten, på lik linje med hvert eneste menneske, har gått gjennom et barnestadium før det når voksenstadiet. Religionens tidsalder tilhører følgelig barnestadiet, og den vitenskapelige tidsalderen (Freuds egen) tilhørte det gryende voksenstadiet. Dette spranget over i voksenstadiet vil også føre til at den religiøse tro blir overflødig, mente Freud.<sup>27</sup> Men ennå er menneske bundet til barnestadiet, det er ennå ikke selvrealisert, mennesket er stadig fremmedgjort og lever spaltet i forhold til seg selv. Det er med andre ord et offer for de falske forestillingene det lever med. Menneske har skapt en metafysisk skinnverden hvor ”Gud” blir tillagt de egenskaper menneske ikke kan gjenkjenne som sine egne. Religionen er med andre ord menneskets projeksjoner, ønsker og drømmer. Mennesket skaper gud i sitt eget bilde, ikke omvendt (dette sitatet, litt omformulert, hentet han for øvrig fra sin filosofiske helt og inspirator, Feuerbach).<sup>28</sup> Så lenge dette fremmedgjorte mennesket stadig tilber Gud ”i himmelen”, kan det følgelig heller ikke realisere seg selv helt og fullt på jorden.<sup>29</sup> Frigjøringsprosessen handler derfor, for Freud, om å ”avmytologisere” teologien, slik at den i stedet blir antropologi. Læren om Gud, må bli til læren om mennesket kort og godt. Vi skal derfor se nærmere på Freuds antropologi.

---

<sup>23</sup> Jones, James, 1991, *Contemporary Psychoanalysis & Religion, Transference and Transcendence*, 2-3

<sup>24</sup> Jones, 1991: 2

<sup>25</sup> Engedal, 1996: 14

<sup>26</sup> Jmf Freud, Sigmund, (2008), *The Future og an Illusion*

<sup>27</sup> Bergstrand, Göran, 1984, *En illusion och dess utveckling, om synet på religion I psykoanalytisk teori*, 25

<sup>28</sup> Wulff, David, 1997, *Psychology of Religion, Classic & Contemporary*, 263

<sup>29</sup> Engedal, 1996: 15

## 2.2 MENNESKETS PROBLEM OG LØSNING

Mennesket er styrt av biologiske drifter. Dette er Freuds grunnleggende premiss i hans antropologi.<sup>30</sup> Dette innebærer at mennesket fra første stund er utlevert til krefter og prosesser det ikke har herredømme over og disse drivkreftene fører han inn i uunngåelige konflikter både i forhold til seg selv og sin omverden. Menneskets liv er konfliktfylt og truet av krefter utenfra og innenfra, fra fødsel til grav. Freuds antropologi, eller syn på menneskets vilkår, er således langt på vei tragisk.<sup>31</sup> Mennesket drives av to fundamentale og motstridende drifter: Eros, som er selve livsimpulsen, og Thanatos (dødsdriften) som driver han mot å søke tilbake til den første tilstanden (en slags ikke-væren). Det er destruksjonsimpulsen i evig konflikt med erosimpulsen.<sup>32</sup>

Mennesket fødes ”for seg selv”, helt avhengig av andre. Denne hjelpeløsheten løses gjennom tilknytning til andre. Følelsen av litenhet og avmakt er noe ethvert menneske vil erfare i løpet av livet. I møte med naturkatastrofer, død, og sykdom forsterkes menneskets avmaktsfølelse, sier Freud. Og til tross for vitenskapelige fremskritt og økt kunnskap, er og blir mennesket henvist til å tåle å leve med sin uvitenhet i forhold til livets store eksistensielle spørsmål. I følge Freud må løsningen til det krenkede og avmektige menneske derfor innebærer å lære å leve med disse ubesvarte spørsmålene, det må ”våge og vite at det ikke vet”.<sup>33</sup> Men, sier Freud, fordi (det umodne) menneske ikke utholder denne uvissheten og utryggheten gir det i stedet etter for lystprinsippet og ønsketenkningen. Det avmektige menneske tar dermed tilflukt i ”illusjonene”, hvilket dypest sett er mennesket uverdigg, mener Freud.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Engedal, 1996: 17

<sup>31</sup> Engedal, 1996: 18

<sup>32</sup> Wulff, 1997: 269

<sup>33</sup> Engedal, 1996: 20

<sup>34</sup> Engedal, 1996: 20

## 2.3 GUDSTRO SOM UTTRYKK FOR REGRESJON, PROJEKSJON OG ILLUSJON

Det er med andre ord slike ydmykende menneskelige erfaringer av avmakt og litenhet som muliggjør troen hvis vi følger Freuds premiss. Slik henger Freuds antropologi og religionsteori sammen. Det truede menneskets forsvar mot eksistensens nådeløse vilkår blir altså gudstroen. Ingen avmektig sårbarhet, heller ingen gudstro. Gjennom religiøs lengsel søker mennesket fremfor alt beskyttelse og vern mot tilværelsens brutale meningsløshet. Freuds antropologi blir dermed den hermeneutiske nøkkelen i hans religionspsykologiske analyse.<sup>35</sup> Når Freud kaller religionen en illusjon, forstår han ”illusjon” som en type psykodynamisk erfaringskontekst. Det betyr at illusjonen viser tilbake til et dypere og underliggende ønske. Illusjonen er et produkt av menneskets ønsketenkning og drømmer. Den trenger likevel ikke nødvendigvis å stå i motsetning til virkeligheten, i blant kan Freud til og med bedømme illusjonen positivt. Den er dog beheftet med en del risikofaktorer fordi illusjonen lett kan avlede mennesket fra virkeligheten og dermed den nødvendige tilpasningen til den.<sup>36</sup> I polemikken omtaler riktignok Freud religionen og gudserfaringens kognitive innhold som illusorisk, i den mest kjente betydningen av ordet, nemlig som oppdiktede (vrang-)forestillinger.<sup>37</sup>

Fra et analytisk perspektiv fremstår dermed gudstroen som regresjon. Den er det regressive forsvarets tjener: På samme måte som den mektige (jordiske) far en gang var det sårbare barnets faktiske trøster, blir nå den allmektige Gud den voksnes (symbolske) trøster og beskytter. Den narsissistiske krenkelsen blir løst gjennom denne regressive overgivelsen til Far i himmelen. Gjennom denne regresjonen tilfredsstilles enda et behov: Den voksne får nemlig samtidig del i den overnaturlige åpenbaringen som gir svar på disse ”livsgåtene” som han ellers ikke ville fått svar på. Slik tilfredsstilles også vite-begjæret i gudstroen.<sup>38</sup>

Ettersom religionen har sitt utspring i regresjonen til den barnlige tryggheten, er den personlige guden psykologisk sett heller ikke mer enn den opphøyde faren. Det negative med

---

<sup>35</sup> Engedal, 1996: 21

<sup>36</sup> Bergstrand, 1984: 21

<sup>37</sup> Engedal, 1996: 22

<sup>38</sup> Engedal, 1996: 24

denne projiseringsprosessen er, i følge Freud, at den hemmer refleksjonsevnen. Den troende holdes igjen på et infantilt og umodent stadium, og makter dermed heller ikke å ta ansvar for sitt eget liv. Freud sammenlikner altså den voksne (troende) med et barn når det søker tilflukt i religionen, og mener en slik innstilling til verden er en umulig (barnslig) holdning, som må overvinnnes<sup>39</sup> til tross for den tilfredsstillende som gudstroen måtte gi.

## 2. 4 NEVROTIKERENS GUDSTRO

Med driftsteorien som grunnleggende premiss avdekker Freud sammenhengen mellom gudserfaringen og angstopplevelsen, og for det andre gudstroens funksjon som psykisk forsvar i møte med uakseptable driftsimpulser, som for eksempel aggressivitet og seksualitet. Driftens aggressivitet skaper i sin tur angst, og den ”overvinnnes” gjennom fortrenning og omforming. Og her spiller den institusjonaliserte religion en vesentlig rolle, mener Freud: Gjennom påbud, forbud, riter og regler, løfter om belønning og trusler om straff, yter gudstroen en avgjørende hjelp i kampen med angsten og i arbeidet for å sikre det sosiale fellesskapet. Myten, moralen og ritene holder angsten i sjakk, og styrker dermed fellesskapet.<sup>40</sup> Fordi religionen tilbyr en slik ”kultivering” av menneskets (truende) aggressive og seksuelle drifter fungerer den også beskyttende over massene.<sup>41</sup> Dette er noe av forklaringen på religionens sterke posisjon.

Et annet sentralt perspektiv hører med i Freuds religionsteori: Menneskets bevissthet om skyld. Denne skyldbepistheten har fulgt mennesket siden den urtids-hendelsen Freud velger å kalle ”urhordens fadermord”. – Det første mordet, som siden gjentas, ubevisst, i ønskefantasien i den ødipale konflikten, skaper en sterk skyldreaksjon. Med seksuelt begjær og aggressiv selvhevdelse som drivkraft, utvikles det en konflikt preget av sterk ambivalens: Kjærlighet veksler med hat, livslyst med dødsdrift. ”Fadermordet” fører imidlertid ikke til full selvhevdelse og fri driftsutfoldelse likevel, og dermed angrer barnet og søker muligheten for forsoning. Gudstroens opprinnelse kan spores tilbake til denne angeren over fadermordet og tilbyr en (sterkt etterlengtet) bearbeiding av skyldfølelsen. Freud finner altså et slektskap

---

<sup>39</sup> Bergstrand, 1984: 23

<sup>40</sup> Engedal, 1996: 24

<sup>41</sup> Engedal, 1996: 25



mellom religionen og nevrosen: I kraft av det felles opphavet i ødipalkonflikten utgjør skyldreaksjonene kjernekonflikten både hos nevrotikeren og i det troende menneskets gudsdyrkelse, hevder Freud.<sup>42</sup> Når Freud arbeidet med nevrotiske pasienter med tvangshandlinger, så han en sammenheng mellom nevrotikerens såkalte "ritere" og de han fant i religionen. Også kirkens riter hadde som funksjon å befri mennesket fra skyldfølelsen (som driftsimpulsene vekket). Forskjellen bestod bare i at nevrotikerens tvangshandlinger og riter var individuelle, mens religionens riter forble de samme og ble utført av kollektivet, mente Freud. Denne tesen mente han å finne støtte for i det faktum at religionens tilbakegang i samfunnet, korresponderte med en økning av individuelle nevroser. Dersom religionen forsvant, så det ut til at den ble erstattet med de individuelle. Slik holdt religionen (den universelle tvangsnevrosen) noe av disse individuelle nevrosene i sjakk.<sup>43</sup>

## 2.5 GUD SOM FAR

Til nå har vi sett hvordan Freuds antropologi henger sammen med hans religionspsykologiske teori. Religionen og gudstroen løser en del av menneskets uunngåelige konflikter og tilbyr beskyttelse på mange plan, samtidig som de holder menneske fast i et infantilt stadium. Men hva slags gud er det egentlig snakk om? Freud bruker mange ulike metaforer når han beskriver hva gud er: gud er opphøyet farsfigur, gud er transfigurasjon av far, gud er sublimert farsfigur, gud er surrogat for far, gud er substitutt for far, og gud er endelig en ren kopi av far.<sup>44</sup> I boka fra 1910, hvor han studerer Leonardo da Vinci, skriver han:

"A personal God is, psychologically, nothing other than an exalted father" (...) Biologically speaking, religiousness is to be traced to the small human child's long-drawn-out helplessness and need of help; and when the great forces of life, he feels his condition as he did in childhood, and attempts to deny his own despondency by a regressive revival of the forces which protected his infancy."<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Engedal, 1996: 26

<sup>43</sup> Bergstrand, 1984: 24

<sup>44</sup> Rizzuto, 1979: 31

<sup>45</sup> Wulff, 1997: 277

Fordi Freud mente gudsrelasjonen hang sammen med ødipalkonflikten, betyr dette at gudsbildet må tolkes i lys av disse dynamiske prosessene som former forholdet til foreldrene. Det er særlig fars rolle som får betydning for barnets gudsbilde, hevdet han.<sup>46</sup> Fordi barnet er så sårbart og avmektig, skaper barnet en idealisert forestilling om fars styrke og beskyttende makt. Når barnet vokser opp, innser det imidlertid to ting som skaper en krise omkring dette idealiserte farsbildet: De grandiose illusjoner om far avsløres, hvorpå barnet virkelig innser sin egen svakhet og ensomhet. Denne krisen vekker den regressive lengselen tilbake til den (illusoriske) beskyttelse og trygghet som far engang gav. I denne farslengselen ligger altså gudsrelasjonens kilde. Gjennom projeksjon overføres følelser og forestillinger fra den jordiske far og over til Gud. Det som gikk i stykker i virkeligheten, den første illusjonen som brast, løses ved å skape en ny illusjon. Men som vi så har barnet, i ødipalkonflikten, dype ambivalente følelser til far, - han er samtidig en truende autoritet og mektig konkurrent. På samme måte får nå følgelig gudsrelasjonen dette ambivalente preget: Gud elses og idealiseres for sin godhet og allmakt, men fryktes også for sin strenghet. Slik blir gudstroen også en kilde til skyldfølelse og angst.<sup>47</sup> Det er med andre ord en sterk kobling mellom farsrelasjon og Gudsrelasjon, i Freuds religionsteori. I følge Freud dannes alle gudsrelasjoner på denne måten, overalt hvor menneske tror på gud utvikles gudsbilde og gudsrelasjonen med basis i den samme erfaringskonteksten, nemlig barnets forhold til far. I boka *The Future of an Illusion*, skriver Freud:

”The signs of this ambivalence in the father relationship are deeply embedded in all religions, (...) he can never manage without protection against alien superior powers, he invests those powers with the traits of the father-figure, creating for himself gods whom he is afraid, whom he seeks to win over, and to whom he nevertheless assigns his protection.”<sup>48</sup>

Oppsummert kan vi si at gudsbildet formes etter farsbildet, og videre at denne gudstroen får regressive, projektive, og kompensatoriske funksjoner. De antropologiske premissene Freud legger frem, fungerer som basis når han utvikler teorien om troens funksjon og oppkomst: Det avmektige og truede menneske lever dypest sett for seg selv i en konfliktfull eksistens preget av skyld, angst og avmakt. Det er så å si i dette ”sorte hullet”, i mangelen, gud kommer inn og

---

<sup>46</sup> Engedal, 1996: 27

<sup>47</sup> Engedal, 1996: 28

<sup>48</sup> Freud, Sigmund, 2008: 27

redder mennesket fra å synke i det bunnløse mørke. På den ene side bidrar gudstroen til å holde menneske fast i umodenhet og illusoriske forestillinger om seg selv og verden, og slik blokkere for en moden, realitetsorientert livstolkning og selvforståelse. På den annen side er det åpenbart at gudstroen også kan gi et grunnleggende og viktig (og dynamisk sett nødvendig) bidrag i eksistenskampen, mener han. Den fungerer uten tvil støttende i møte med livets mange kamper. Uten gudstroen kan virkelighetens brutalitet og meningsløshet bli for tung å bære, i alle fall for noen (?), i følge Freud. Den enkeltes liv får mening nettopp fordi hun står i en gudsrelasjon, selv om den opplevelsen altså bygger på en illusjon.<sup>49</sup>

### 3.0 OBJEKTRELASJONSTEORIEN

En av de mest grunnleggende endringene av den psykoanalytiske teorien kom fra ”The British school of Object Relations Theorists”, hvorav særlig Fairbairn, Guntrip og Winnicott kom til å spille en avgjørende rolle.<sup>50</sup> Den psykoanalytiske tenkningen beveger seg i det 20. århundre bort fra det europeiske kontinent og over til den anglo-amerikanske kulturen.<sup>51</sup> Med denne overgangen fra det klassiske psykoanalytiske perspektivet til det som kalles objektrelasjonsteorien, endres også den kulturelle, sosiale og idehistoriske konteksten vi så i Freuds Wien ved begynnelsen av 1900-tallet.<sup>52</sup> Vi skal se nærmere på hva disse endringene består i og hva som eventuelt skjer med synet på troen.

#### 3.1 NYTT PERSPEKTIV: FRA DRIFT TIL OBJEKT

De grunnleggende antropologiske forutsetningene som Freud hadde lagt til grunn for sin teori, endres i og med objektrelasjonsteorien. Man avviser Freuds naturalistiske syn og menneskets ”biologiske drift” problematiseres. Det utvikles i stedet en relasjons-orientert tolkning av menneske, som så å si overtar for den drifts-orienterte personlighetsmodellen til Freud.

---

<sup>49</sup> Engedal, 1996: 30

<sup>50</sup> Jones, 1991: 13

<sup>51</sup> Engedal, 1996: 49

<sup>52</sup> Engedal, 1996: 31

Videre kritiseres Freuds ensidige betoning av fars rolle og betydning i dannelsen av gudsbildet. Den objektrelasjonsteoretiske forskningen viste at morsrelasjonen spiller en like stor, eller større, rolle i utformingen av gudsbildet. I tillegg fant man at også selvbilde og forholdet til ”signifikante andre” spiller en vesentlig rolle. Når menneskelivet tolkes i lys av det freudianske univers, hvor det er truet av krefter innenfra og utenfra, blir også troens funksjon ensidig defensivt bestemt.<sup>53</sup> Men når menneskelivet settes inn i den nye, relasjonsorienterte konteksten, endres også synet på troens funksjon.

Freud overså de jeg-støttende, identitetsstyrkende og progressive funksjoner som gudstroen også kan ha, mente man. Dette ble oversett nettopp fordi fokuset bare var rettet mot sammenhengene mellom overjeg og regresjon, og mellom kompensasjon og nevrose. Dessuten kritiseres endelig Freuds teori om gudstroen fordi den mangler utviklingsperspektivet. Gudstroens eventuelle utvikling tematiseres ikke i Freuds teori.<sup>54</sup> At den på lik linje på personlighetsutviklingen, kan gjennomgå en utvikling fra forsvarspregede, nevrotiske former, til mer modne utviklingsnivå ser ut til å være utenkelig for Freud, fordi gudstroen per definisjon er uttrykk for infantile ønsker.

Overgangen fra driftsperspektivet i den freudianske psykoanalysen til relasjonsperspektivet innebærer en ny fortolkning av hva personlig utvikling er. I den klassiske psykoanalysen var målet for personlig utvikling å bli uavhengig av andre. I den sammenheng ble også relasjonen til Gud ansett som et hinder (fordi det bare representerte en ny infantil tilknytningsform) for den personlige utviklingen. Med det nye relasjonsperspektivet som kommer i og med objektrelasjonsteorien, er ikke målet med menneskets utvikling forstått som uavhengighet til andre. Man innser at tilknytning i seg selv er et mål og at det i stedet må handle om å finne modne og funksjonelle måter å relatere seg til andre på. Utvikling innebærer at modne avhengighetsformer erstatter de mer infantile formene for avhengighet. Dette perspektivet åpner dermed opp for å verdsette gudsrelasjonen også, samtidig som man blir opptatt at av hvorvidt gudsrelasjonen hindrer eller bistår individet i denne nødvendige utviklingen. Denne nye psykologiske forståelsen ivaretar altså både fokus på eventuelle problemer knyttet til

---

<sup>53</sup> Engedal, 1996: 32

<sup>54</sup> Engedal, 1996: 33

religiøs tro, samtidig som den kan se gudstroen som en ressurs.<sup>55</sup>

I likhet med Freuds forskningskontekst er de objektrelasjonsteoretiske undersøkelser gjort i en jødisk-kristen kontekst, hvor Gud er å forstå som en personlig ”far” som står i relasjon til menneskene. I denne forskningen har man forsøkt å avdekke hvilke grunnleggende psykodynamiske determinanter som leder frem til dannelsen av en personlig gudsrelasjon og et bestemt (helt unikt for hvert menneske) gudsbilde. ”The maternal matrix” blir gudsrelasjonens primære tolkningsnøkkel, ikke den ødipale konflikt. Gudsrepresentasjonen som etableres tidlig i barnets liv går også gjennom en fortløpende utvikling i takt med barnets personlighetsutvikling, og følger også utviklingsmessige ”lover”, mener man. Det er altså snakk om en foranderlig og dynamisk gudstro, som ikke først og fremst kobles til defensive og regressive krefter, slik Freud gjorde. Snarere avdekkes det at, det som kalles gudsrepresentasjonen, kan aktivere progressive krefter som styrker individets realitetstilknytning og selvutvikling. Selve gudsbildets innhold henter materiale, ikke bare fra far, men fra både mors- fars- og selv-relasjonene, som blir sammensatt til en kompleks struktur.<sup>56</sup> Vi skal se nærmere på de konkrete bidragene fra de teoretikerne som var med å skape denne endringen i forståelsen.

### 3. 2 RONALD FAIRBAIRN OG HARRY GUNTRIP

I 1940- og 50- årene utvikles disse ideene som gjerne refereres til som objektrelasjonsteorien, på de britiske øyer. Felles for ideene som inngår i denne teorien er understrekningen av den tidlige tilknytningsproblematikken og mor-barn forholdet som det viktigste for den psykiske utviklingen videre, skriver Haugsgjerd.<sup>57</sup> Fairbairn, en av fedrene til objektrelasjonsteorien, bodde det meste av sitt liv i Edinburgh, hvor han studerte filosofi og gresk historie før han begynte på teologi for å bli prest. Første verdenskrig endret imidlertid disse planene. Etter flere år som soldat vendte han i stedet tilbake til universitetet for å studere medisin og bli psykoterapeut. Mest kjent er Fairbairn for sitt teoretiske alternativ til Freuds drifts- og

---

<sup>55</sup> Krøvel- Velle, A, Aasen & Nielsen, 2003: 946

<sup>56</sup> Engedal, 1996: 59

<sup>57</sup> Haugsgjerd, Svein, 1986, *Grunnlaget for en ny psykiatri*, 243

strukturteori, og for boka (nesten den eneste) ”An Object-relations Theory of the Personality” som kom i 1954.<sup>58</sup>

I stedet for Freuds oppfatning om at driften opprinnelig er orientert mot spenningsreduksjon, mente Fairbairn at det opprinnelig foreligger en objektrelasjon, og at aggresjonen først og fremst må tolkes som et resultat av frustrasjon (i relasjoner).<sup>59</sup> I følge Fairbairn kommer den naturalistiske freudianske tenkningen til kort i møte med menneskets erfaringsverden. Tesen i objekt-relasjonsteoriens tenkning er nemlig at mennesket konstitueres i relasjon til et annet menneske. Ingen mennesker kan bli til ”for seg selv”, i isolasjon. Alle blir til i kraft av et fellesskap, i det personlige møte mellom et ”jeg” og et ”du”.<sup>60</sup> Slik blir dette ”mellomrommet” det viktige stedet å utforske, og den såkalte ”relasjonelle matrise” (”The maternal matrix”) blir den antropologiske basis. I følge Freud var relasjoner til mennesker å forstå som en følge av den primære driftsdynamikken, men individet er i utgangspunktet ”for seg selv”.

Med objektrelasjonstenkningen sies det ettertrykkelig at mennesket lever i kraft av sin fundamentale tilhørighet til det menneskelige fellesskap. På godt og vondt. Fordi ”den andre” er, er også ”jeg”. I følge Fairbairn er ikke behovstilfredstillelse menneskets, eller libidos, egentlige mål, men relasjon til et objekt. Tilknytning er målet. Tilhørighet anses altså som et menneskelig grunnbehov, og tillit, omsorg og gjensidighet blir derfor også tre sentrale verdier.<sup>61</sup> Fairbairn omtaler også religionen på en ny, og mer positiv måte enn mange av sine forgjengere. Han anerkjenner det religiøse språket, som i sin naive spontanitet kan uttrykke psykologiske innsikter klart og presist, mente han. Selve oppgaven til psykoterapien handler om, sier Fairbairn, å frigjøre ”the bad objects” fra det ubevisste, fordi disse er kilden til all psykisk lidelse, og dermed anser han også psykoterapeuten som en slags eksorsist. ”His business is not to pronounce the forgiveness of sins, but to cast out devils”, skriver han. Videre sier han at pasienten fremfor alt søker *frelse* – ”from his past, from bondage to his (internal) bad objects, from the burden of guilt, and from spiritual death.”<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Haugsgjerd, 1986: 247

<sup>59</sup> Haugsgjerd, 1986: 250

<sup>60</sup> Engedal, 1996: 52

<sup>61</sup> Engedal, 1996: 54

<sup>62</sup> Wulff, 1997: 336-337

Hans samtidige kollega, Harry Guntrip, som også regnes blant objektrelasjonsteoriens fedre, var sterkt influert av Fairbairn (som også var hans analytiker en lang periode). Guntrip deler Fairbairns mer positive og anerkjennende syn på religion. I følge Guntrip har religionen alltid stått for den frelsende makten til gode objektrelasjoner. Gud, som et slik godt objekt, kan tilby den lidende helbredelse gjennom eksempelvis tilgivelse og en form for eksorsisme.<sup>63</sup> Det plagede, ensomme og isolerte menneske tørster etter frelse, og virkelig modenhet kjennetegnes av ”an essentially religious way of experiencing life”, (!) sier Guntrip.<sup>64</sup> Religionen tilbyr en følelse av fundamental kontakt, en kosmisk kontakt som kan spores tilbake til den tidligste mor-barn relasjonen. Men, sier Guntrip, fordi religionen i sin natur er så intimt relatert til menneskets emosjonelle behov og karakter, blir også religionen, eller troen, lett ”offer” for forvrengninger og umodne former.<sup>65</sup> Dette er en uunngåelig konsekvens.

### 3.3 WINNICOTTS OVERGANGSOBJEKT

Donald Winnicott, også regnet blant de viktigste bidragsyterne til objektrelasjonsteorien, begynte å studere medisin like før første verdenskrig. Etter krigen jobbet han som lege ved to barnesykehus, ved det ene beholdt han stillingen som barnepsykiatrisk konsulent i førti år. I tillegg drev han privatpraksis i psykoanalyse. Winnicott skrev i motsetning til Fairbairn svært mye, særlig kliniske iaktakelser fra de tusenvis av barnekonsultasjoner han var med på. Han sammenfattet dog aldri sine teorier i noe helhetlig verk. Winnicotts metodiske holdning fikk status som en slags ideal-modell for klinisk psykoanalytisk forskning, som adskiller seg markant fra den freudianske kritisk- analytiske holdningen.

Det som preget Winnicotts ”metodiske holdning” var innlevelse og involvering i den interpersonlige virkeligheten. Forskeren, eller analytikerens, blir ikke betraktet som et subjekt helt adskilt fra sitt ”objekt”. I tråd med dette forkastes også positivismens idealer om såkalt ”objektive data” og analytikerens absolutte nøytralitet likeså.<sup>66</sup> Winnicott er kjent for begreper

---

<sup>63</sup> Wulff, 1997: 338

<sup>64</sup> Wulff, 1997: 339

<sup>65</sup> Wulff, 1997: 338

<sup>66</sup> Engedal, 1996: 47

som "the nursing couple", "good enough mothering," og særskilt for "the transitional object" og "transitional space" som blir sentrale begreper i objektrelasjonsteorien.<sup>67</sup> På norsk, overgangsobjektet, (transitional object) beskrev Winnicott for første gang i 1951. Disse overgangsobjektene kan være barnets kosedyr, bamse, sutteklut e.l som barnet velger seg som sin spesiell eiendel. Fellesnevneren for disse er at barnet knytter seg sterkt til disse objektene, og at de oppleves som en del av barnet selv. I følge Winnicott fungerer disse overgangsobjektene som broer som barnet benytter seg av i de vanskelige overgangene, som for eksempel i overgangen fra spebarnets omnipotens til småbarnsalderens ensomhet.<sup>68</sup> Bamsen, eller hva overgangsobjektet kan være, hjelper barnet å relatere til mor i hennes fravær. Dypest sett står overgangsobjektet for Brystet, eller for den første relasjonen. Derav hentes også overgangsobjektet, for eksempel suttekluten, frem ved leggetid når mor går ut av rommet.<sup>69</sup>

Overgangsobjektet har i følge Winnicott likhetstrekk med religionen, i den forstand at begge fungerer som en slags bro mellom den ytre og indre virkeligheten. Den ytre og den indre virkeligheten holdes adskilt, men samtidig sammenbundet.

Dette overgangsobjektet tilhører det "tredje" erfaringsområdet, hvor det ytre og indre holdes sammen. Dette rommet kaller han overgangsområdet (transitional space). Dette "rommet" er helt avgjørende for menneskelig utvikling og livskvalitet, sier Winnicott. For det er her, i dette kreative rommet, barnet (og den voksne) opplever seg selv som deltaker i samhandling med omgivelsene. Kreativiteten og rasjonaliteten hører sammen gjensidig. Det handler om å nærme seg verden, virkeligheten, gjennom flere "kanaler"; gjennom kreativ lek, gjennom kunst, gjennom vitenskapelig forskning, diktning og religion.<sup>70</sup> Alle mennesker vil ha et slikt tredje rom, hvor illusjonen spiller en vesentlig rolle. Det utgjør derfor også en del av menneskets kultur, og særlig i kunst og religion, sier han.<sup>71</sup> I boka "Playing and Reality" skriver Winnicott:

"Transitional objects and transitional phenomena belong to the realm of illusion which is at the basis of initiation of experience. This early stage in development is made

---

<sup>67</sup> Haugsgjerd, 1986: 251- 252

<sup>68</sup> Haugsgjerd, 1986: 253

<sup>69</sup> Wulff, 1997: 340

<sup>70</sup> Engedal, 1996: 57

<sup>71</sup> Wulff, 1997: 341



possible by the mother's special capacity for making adaptation to the needs of her infant, thus allowing the infant the illusion that what the infant creates really exist." <sup>72</sup>

Som vi så hos Freud ble illusjonen adskilt fra realiteten, og det tematiseres ikke hvorvidt fantasien og leken kan være en kilde til menneskelig modning og vekst. Winnicott på sin side bryter, som vi så, ned dette skille mellom virkelighet og illusjon, realitet og fantasi. Både overgangsobjektet og overgangsområde tilhører "illusjonens" sfære, hvor fantasi og forestillingsevne får en egenverdi. Modenhet og utvikling sees i stedet i sammenheng med denne "skapende livsutfoldelsen" som foregår innenfor den relasjonelle matrise". <sup>73</sup> Denne skapende livsutfoldelsen henger altså nøye sammen med lek og fantasi. I overgangsområdet åpnes dessuten muligheten for det Winnicott kaller "illusory experience", som igjen er en nødvendig forutsetning for realitetsorientering, objekt-tilknytning og selvforståelse. Dette er altså ikke å regne som en regressiv virkelighetsflukt, slik Freud ville sagt det. Winnicott er således den første til å vise at det finnes en skapende illusjon som er nødvendig. <sup>74</sup>

Oppsummert kan vi si at både Farinbarin, Guntrip og Winnicott sine teorier får konsekvenser for hvordan man forstår troen. I følge Winnicott hjelper religionen mennesket med å danne en bro mellom den ytre og indre virkeligheten, i likhet med overgangsobjektet, og i følge Fairbairn gir religion viktig bidrag til psykologisk innsikt. <sup>75</sup> Disse nye perspektivene får i og med objektrelasjonsteorien også konsekvenser for hvordan man tolker gudsbildets oppkomst og funksjon i menneskets liv. <sup>76</sup> Vi skal se hvordan Winnicotts tanker, til tross for at de primært ikke handler om troen, blir avgjørende når Rizzuto og andre psykoanalytikere studerer religionens område. <sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Winnicott, Donald, 1971, *Playing and Reality*, 19

<sup>73</sup> Engedal, 1996: 55

<sup>74</sup> Bergstand, 1984: 100

<sup>75</sup> Wulff, 1997: 347

<sup>76</sup> Engedal, 1996: 56

<sup>77</sup> Capps, Donald. 2001, *Freud and Freudians on Religion, A Reader*, 206

### 3.4 ANA- MARIA RIZZUTO

Den fremste teoretiske og kliniske bidragsyteren i religionspsykologifaget i nyere tid, er den argentinsk-amerikanske psykoanalytiker Ana-Maria Rizzuto. For sitt bidrag vant hun den høyeste utmerkelsen fra den amerikanske psykiatriforeningen, The Phister Award.<sup>78</sup> I boka *The Birth of the Living God*, utforsker hun det hun kaller gudsrepresentasjonene. Her forsøker hun å vise hvordan objektrelasjonsteorien har sine røtter i Freuds forfatterskap. Hun tar utgangspunkt i Freuds lære om troens tilblivelse, og setter den i sammenheng med objektrelasjonsteorien. Det Freud kalte ”bilder” (imago) benevnes i stedet som objektrepresentasjoner.<sup>79</sup> Freud hadde rett i å spore gudsrepresentasjonene tilbake til tidlige foreldre-relasjoner, sier Rizzuto, men han overså kompleksiteten i dannelsen av gudsrepresentasjonen, og også morens rolle, sier hun.<sup>80</sup> Det unike med Ana- Maria Rizzutos forskning er at hun fremmer en teori som ser gudsbilde som en egen spesiell objektrepresentasjon. Gud har blitt det ”glemte objekt” i psykologien, mener hun.<sup>81</sup>

### 3.5 GUDSREPRESENTASJONENS TILBLIVELSE OG UTVIKLING

Begrepet ”objekter” kan forstås som individets internaliserte bilde av signifikante andre. Disse internaliserte bildene er ikke nøyaktig kopi av de konkrete ytre personene, men nettopp en representasjon. Slike objektrepresentasjoner er noe ethvert individ danner seg på grunnlag av tidlige relasjoner til viktige andre, gjerne omsorgspersoner. Disse objektrepresentasjonene blir så en del av personens indre struktur. Rizzuto argumenterer for at menneske også utvikler slike representasjoner av gud på samme måte som det danner seg representasjoner av viktige omsorgspersoner. Gudsrepresentasjonen kan være farget av både fars- og morsrepresentasjoner og av ens eget selvilde.<sup>82</sup> Gudsrepresentasjonen kan videre fungere

---

<sup>78</sup> Stålsett, 2014: 95

<sup>79</sup> Bergstrand, 1984: 101 - 102

<sup>80</sup> Wulff, 1997: 344

<sup>81</sup> Stålsett, 2014: 97

<sup>82</sup> Stålsett, 2014: 97

som en forlengelse av disse indre objektrepresentasjonene, eventuelt stå i kontrast til dem, eller være en blanding av dem. Gudsrepresentasjonen dannes altså på samme måte som andre representasjoner, i det Winnicott kalte overgangsområdet, ("Transitional space") ved hjelp av ikke-bevisste prosesser. Enhver tro er basert på slike psykiske representasjoner, i følge Rizzuto. En troendes relasjon til Gud må også skje gjennom disse representasjonene. Disse manifesteres i bevisstheten som indre komplekse bilder.<sup>83</sup>

Gudsrepresentasjonen vil alltid gjenspeile både kulturens symbolunivers og de individuelle intrapsykiske prosessene. Barnet møter "gud" som et begrep i kulturen og (eventuelt) i foreldrenes dagligtale, dermed etablerer barnet en forestilling om denne gud. Fordi gud er usynlig blir barnet henvist til sin egen forestillingsevne når det forsøker å forstå og danne seg et bilde av gud. Det bruker da de erfaringer det har fått gjennom den relasjonelle matrise. Det vil si at barnet sammenlikner og henter materiale fra de "mektigste" personene det kjenner, nemlig foreldrene, når det danner seg et bilde av gud. Med andre ord bekrefter objektrelasjonsteorien den freudianske innsikten om at gudsbilde formes med utgangspunkt i foreldrene. Dog, mors-relasjonen trekkes frem som den mest avgjørende.<sup>84</sup> Ettersom barnet vokser opp og ser seg selv mer og mer som et adskilt objekt, blir også selv-representasjonene en del av materiale som påvirker gudsbildet, slik vi var inne på. Denne sammenhengen mellom selvbildet og gudsbildet overså Freud.

Barnet er, som vi skjønner, ikke bare en passiv mottaker av et gudsbilde, det er selv med å "tegne" gudsbildet. Barnet skaper gudsrepresentasjonen gjennom fantasi, evnen til symbolisering og kreativ erfaringsbearbeidelse. Dette kjenner vi igjen fra Winnicotts teori, når han uttrykte paradokset: "To create what is found" (gjengitt i sitatet hans ovenfor). Barnet "finner" den Gud som alt eksisterer i kulturen, og fyller selv hullene i dette gudsbildet med eget materiale. Slik blir det også medskaper.

Fordi disse dynamiske konstellasjonene av indre objekter er i konstant forandring, endres også gudsrelasjonens innhold og funksjon underveis i personens utvikling.<sup>85</sup> Det skjer da en gjensidig påvirkning mellom selvrepresentasjonen og gudsrepresentasjonen. Når den ene endres og omformes, endres samtidig de andre representasjonene slik at den psykiske

---

<sup>83</sup> Sålsett, 2014: 98

<sup>84</sup> Engedal, 1996: 62

<sup>85</sup> Engedal, 1996: 64

balansen opprettholdes. Denne innsikten innebærer at man kan endre en gudsrepresentasjon ved å endre de andre objektene. Gjennom en slik nyanseringsprosess kan man forandre på det ”indre dramaet” så å si.<sup>86</sup> Dersom foreldrebildene blir mer nyanserte, vil altså også selvbilde og gudsbilde kunne bli mer nyanserte.

I motsetning til Freud understreker Rizzuto, i likhet med Winnicott, den helsemessige nødvendigheten av fantasi og forestillingsevne. Gud er, sier Rizzuto: ”a creation of the imagination, but that it precisely the source of his power and reality. We cannot live without creations of our imagination.”<sup>87</sup> Med ”virkelig” mener Rizzuto i denne sammenheng, en psykologisk viktig og mektig realitet. Denne ”indre virkeligheten”, som består av indre representasjoner, har like mye makt over oss som ytre realiteter. I den forstand er de virkelige.

Så lenge gudsrepresentasjonen er dannet, vil den alltid være til stedet, selv om gudstroen er kognitivt avvist, sier Rizzuto.<sup>88</sup> Rizzuto argumenterer derfor for at alle mennesker (i den vestlige kultur) lever med en dypt personlig og individuell preget gudsrepresentasjon, bevisst eller ubevisst. Dette kan hun hevde fordi Gud (om ikke annet) har et ”semantisk nærvær” i den vestlige jødisk-kristne kulturen og derfor blir noe man så å si tvinges til å danne seg en forestilling om. Også ateisten vil ha denne representasjonen med seg, selv om gud som trosobjekt altså forkastes på et kognitivt og intellektuelt plan. I den forstand finnes det altså ingen ”gudløse” i følge Rizzuto.<sup>89</sup> Psykodynamisk sett er altså total ateisme en umulighet i følge Rizzuto. Når Gud, eller snarere gudsrepresentasjonen, forkastes som trosobjekt kan det skyldes at det er for rigid eller hemmende for individets utvikling. Dette kan igjen skyldes mange faktorer. Et eksempel: En av Rizzutos pasienter viste seg å ha en gudsrepresentasjonen med mange fellestrekk med en far som hadde vært masochistisk rasende og destruktiv. Dermed ble gudsrepresentasjonen forkastet gjennom en total avvisning av troen på Gud fordi smerten assosiert med Gud ble uutholdelig.<sup>90</sup> Det kan derfor være helt nødvendig at individet avviser gud (dypest sett den hemmende gudsrepresentasjonen) for å kunne ha et godt selvbilde. Den negative gudsrepresentasjonen kan også være dannet nettopp slik (med

---

<sup>86</sup> Stålsett, 2014: 100

<sup>87</sup> Jones, 1991: 44

<sup>88</sup> Stålset, Gry. 2013, stensil: *Psykologiske prosesser som bidrar til dannelse av gudsrelasjon og gudsbilde*, MF: 2

<sup>89</sup> Engedal, 1996: 64

<sup>90</sup> Jones, 1991: 46

negative trekk) i et forsøk på å redde et idealisert bilde av foreldrene. Altså stå i kontrast for å kunne skape en psykisk balanse.<sup>91</sup>

Rizzuto er derfor opptatt av å kartlegge individets forhold til gud, fordi dette i sin tur gir informasjon om individets forhold til seg selv og til signifikante andre. Gjennom å finne ut av hva slags forhold en person har til gud, vil man også kunne få viktig klinisk informasjon om individets psykologiske utviklingshistorie og nåværende diagnostiske problematikk. Det kan dreie seg om behovet for at gud finnes, eller ikke finnes for den saks skyld, hvorvidt forholdet oppleves å være fjernt eller nært, symbiotisk eller avgrenset, affektivt eller likegyldig.<sup>92</sup>

### 3.5 GUD SOM OVERGANGSOBJEKT

Dypt influert av Winnicott mener Rizzuto at disse gudsrepresentasjonene også kan anses som ”overgangsobjekt”.<sup>93</sup> Som overgangsobjekt følger gudsrepresentasjonen individet som en type erfaringsmodus gjennom hele livsløpet. En viktig forskjell på Winnicotts overgangsobjekt og gud som overgangsobjekt, er i følge Rizzuto at barnets overgangsobjekt, f.eks bamsen, er noe barnet vil vokse fra når overgangsobjektet har mistet sin kraft og funksjon. Hvilket det per definisjon vil gjøre. Slik er det ikke med gud, sier Rizzuto. Nettopp fordi gudsrepresentasjonen er noe ”plastisk”, og aldri fullt ut erfart, vil den også kunne forandre seg fortløpende. ”The God representation, unlike the teddy bears (...) the person can throughout life “create” a god according to his needs,” sier Rizzuto.<sup>94</sup> I stedet for å tappes for mening, vil det naturlige være at gudsrepresentasjonen får større mening. Gudsrepresentasjonen aktualiseres i livets kriser, særlig i ungdomstiden og i livets avslutningsfase, i møte med døden. Da blir igjen spørsmålet om Guds eksistens aktualisert. Frem til det siste kritiske stadiet, må alle mennesker ”wrestle, until they die, through each stage of development with their God as they do with their parental representations and sometimes their parents”, sier Rizzuto.<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> Wulff, 1997: 344

<sup>92</sup> Stålsett, 2014: 98

<sup>93</sup> Wulff, 1997: 343

<sup>94</sup> Jones, 1991: 45

<sup>95</sup> Engedal, 1996: 64

For at gudsrepresentasjonen skal kunne overleve de ulike utviklingskrisene i livet, må den hele tiden gjenskapes for å holde tritt med individets utvikling. På nytt og på nytt må gudsrepresentasjonen fremstå med verdi for troen. Bare der en slik psykologisk betinget endring skjer, kan Gud fremstå som en meningsfull ”partner” i møte med livets skiftende faser<sup>96</sup>. Gudsrepresentasjonen inngår med andre ord i individets pågående kamp for å oppnå en dynamisk likevekt eller psykisk balanse i livet. Dermed kan gudsrepresentasjonen ha en stabiliserende funksjon, og bidra til å opprettholde en meningsfull sammenheng mellom seg selv og andre, hvilket alle mennesker streber etter.<sup>97</sup>

### 3.6 ”THE MATERNAL MATRIX”

Dersom (spe)barnet erfarer det Erik Erikson (se senere) kaller ”basic trust” vil også gudsrepresentasjonen kunne bli preget av en slik tillit, mener Rizzuto. Denne tilliten fordyper det man kaller ”væren-bekreftelsen”. Gjennom mors empatiske speiling og blikk-kontakt skjer denne dype fundamentale bekreftelsen som barnet trenger for å føle seg sett. Denne grunnerfaringen vil på en eller annen måte farge gudsrepresentasjonen, mener Rizzuto. Hun sier det slik: ”I am held, fed, nurtured. I see me on your face. (You make me in your image.) I feel you are with me.” En slik erfaring stimulerer barnets selvoppfatning, og med slike erfaringer kan også gudserfaringen bli ”farget” av samme erfaringsmodus så å si, og få en form som også bekrefter og fordyper ”a convincing sense of being alive, connected, in communion with our selves”. I motsatt tilfelle, hvis moren svikter, kan følgelig også gudsrepresentasjonen bli farget av negative erfaringer. Da blir formuleringen slik: ”I am not held, I am hungry: I feel uncared for. I cannot see me. (You are not making me.) I cannot feel you are there for me. I despair.”<sup>98</sup> Dersom dette er barnets grunnerfaring, mistillit, kan også gudserfaringen bli en hemmende relasjon. Gudstroen knyttes da sammen med angst og følelse av mindreverd, skyld og tilbaketrekning.<sup>99</sup> Så sårbart og så viktig er altså mor-barn forholdet i den objektrelasjonsteoretiske tenkningen. I dette tilfelle bekrefter objektrelasjonsteorien at Freud hadde rett i at gudstroen psykodynamisk sett *kan* involveres i defensive løsninger som

---

<sup>96</sup> Engedal, 1996: 64

<sup>97</sup> Engedal, 1996: 65

<sup>98</sup> Engedal, 1996: 67

<sup>99</sup> Engedal, 1996: 67

virker hemmende, som vi nettopp så eksempel på. At det alltid må være slik, avvises derimot. Gudsrelasjonen kan styrke evnen til realitetsorientering og stimulere prosessen med nødvendig selvutvikling. Og fordi gudsrepresentasjonen i sitt vesen er så dynamisk kompleks og permanent tilstede blir den særlig anvendelig.<sup>100</sup>

Til nå har vi sett at både den freudianske psykoanalysen og objektreasjonsteorien er opptatt av å avdekke hvilke psykologiske prosesser som leder frem til dannelsen av en gudsrepresentasjon, eller ”gudbilde” med Freuds språk. Til tross for at forskningen foregår innenfor den samme teoretiske tradisjonen, den psykoanalytiske, får vi til dels svært ulike resultater. Noe handlet, som vi så, om ulike antropologiske og vitenskapelige forutsetninger. Ødipuskonflikten må vike som (eneste) tolkningsnøkkel, til fordel for ”the maternal matrix”.

Erik Erikson tilbyr en utvidelse av perspektivet på troen og den religiøse erfaringen fordi han også trekker inn historiske og kulturelle momenter. Likedan kan Fowlers teori om trosutviklingens faser bidra til kaste et nytt lys over noe av det som er beskrevet her. Jeg skal derfor redegjøre for dem begge i tur og orden.

## 4.0 UTVIKLINGSTEORI

Freud var den første innen psykoanalytisk forskning som ga en fremstilling av personlighetsutviklingen. Han presenterte et skjema over den psykoseksuelle utvikling, hvor han viser hvordan seksualiteten utvikles fra fødsel til pubertet. De tre fasene fikk navn etter kroppsdelene: Den orale, den anale og den genitale (eventuelt falliske) fase. Senere psykoanalytikere opererer stort sett med samme inndeling og knytter videre an til den. Erik Eriksons fremstilling er knyttet til menneskets psykososiale utvikling. Det betyr at han vektlegger samspillet mellom individets kroppslige og psykiske muligheter på et gitt stadium, og på det kulturmiljøet som omgir individet.<sup>101</sup> Vi skal se nærmere på hva dette innebærer.

---

<sup>100</sup> Engedal, 1996: 67

<sup>101</sup> Bergstrand, 1984: 48

## 4.1 ERIK ERIKSON

Erik Erikson (f.1901) er oppvokst i Tyskland, og begynte å arbeide som barnepsykolog i 30-årsalderen (i Wien kom han i kontakt med miljøet rundt Freud og gikk i analyse hos datteren, Anna Freud).<sup>102</sup> Han emigrerte til USA under krigen, og det var her han ble særlig interessert i personlighetsutviklingen til barn og unge. Mest kjent er Erikson for å lage en fremstilling av personlighetsutviklingen som gjelder for hele menneskelivet, også alderdommen.<sup>103</sup> Også hans forskningsbidrag i religionsstudiet ble godt mottatt av såvel teologer som psykologer, og han blir omtalt som en av vår tids største tenkere, ikke bare i psykoanalytiske kretser.<sup>104</sup> Eriksons skjema for personlighetsutvikling er delt inn i åtte faser: kontaktfasen, autonomifasen, initiativfasen, latens-fasen, puberteten, adolescensen og til sist den voksne alder og alderdommen. Til hver av fasene hører det med en mulighet for å vinne en type karaktertrekk, mener Erikson. Disse er, i samme rekkefølge: Basal trygghet (tillit) eller utrygghet, autonomi eller skam, initiativ versus skyld, foretaksomhet versus mindreverdighet, identitet versus forvirring, intimitet versus isolasjon, og skapende holdning versus stagnasjon og til sist integritet versus fortvilelse. Hver av disse stadiene er ansett som livskriser, eller terskler som hver og en må overvinne i løpet av livet.<sup>105</sup>

## 4.2 TRO OG TILLIT

Erikson var en av de psykoanalytikerne som for alvor forfulgte Freuds tolkning av religion som regresjon.<sup>106</sup> I følge Erikson er religionen den institusjon som først og fremst hjelper mennesker til å løse konflikten mellom tillit og mistillit, altså det første stadiets konflikt. Religion tilbyr en moden måte å bearbeide individets tidligste konflikter, altså er religion for Erikson, ikke et uttrykk for regresjon, men uttrykk for en voksen måte å arbeide med avmaktens og mistillitens problem. Den fremmer tillit. Der hvor religionen leder til infantilisering er den med rette ansett som regresjon, men dersom den troende bruker

---

<sup>102</sup> Wulff, 1997: 372

<sup>103</sup> Haugsgjerd, 1986: 229-231

<sup>104</sup> Wulff, 1997: 405

<sup>105</sup> Haugsgjerd, 1986: 231

<sup>106</sup> Bergstrand, 1984: 25



religionen som kilde for tillit, kan den troende ”vende tilbake til det nærværende med større styrke og klarhet”, mener Erikson.<sup>107</sup> I så måte blir den religiøse regresjonen ansett som en regresjon som kan stå i jegets tjeneste fordi den fremmer den avgjørende tilliten.

Også Erikson undersøkte hvilke følger den tidlige erfaringen med mor får for barnets utvikling av gudsbilde. Den første av tre viktige faktorer Erikson peker på, er den spesielle følelses kvaliteten som er knyttet til morsrelasjonen. For det andre er barnets opplevelse av gjensidig gjenkjennelse i morsrelasjonen en viktig faktor, for det tredje barnets opplevelse av å bli forlatt av mor.<sup>108</sup> Den første følelses kvaliteten det her er snakk om, mener Erikson kan sammenliknes med et hellig nærvær. Denne følelses kvaliteten følger en gjennom livet og er en del av all menneskelig og religiøs ritualisering. I voksenlivet kan denne religiøse følelsen gjenoppleves i kjærlighet og beundring. I den gjensidige gjenkjennelsen mellom mor og barn, i møte mellom et subjekt og et objekt, ligger den viktige grobunnen for all identitetsfølelse.<sup>109</sup> Når mor gradvis trekker seg unna barnet opplever barnet en separasjon som aldri helt og fullt overvinnes senere, mener Erikson. I ekstreme tilfeller kan separasjonen føre til akutt infantil depresjon, eventuelt en lettere kronisk tilstand av sorg som også følger den voksne som et vemod gjennom hele livet. Også under mer normale omstendigheter etterlater separasjonen ofte en følelse av adskilthet og en vag, men universell følelse av å lengte tilbake til det fortapte paradiset, mener Erikson.<sup>110</sup> Separasjonskonflikten kan løses dersom mor klarer å trygge barnet tilstrekkelig på at hennes kjærlighet ikke opphører selv om barnet opplever seg adskilt fra mor. Dette ”barmhjertige ansiktet” som bekrefter individet, er en opplevelse også den voksne siden søker å gjenta gjennom det religiøse fellesskapet med Gud, mener han.

Dersom dette møte med morsansiktet blir koblet til religiøse bilder, kan dette være en ontologisk forklaring på troen, i følge Erikson.<sup>111</sup> Det hellige nærværet man søker i gudrelasjonen forsikrer den troende om at ensomheten og adskiltheten kan overvinnes, samtidig som den personlige særskiltheten og identiteten bekreftes (på nytt).<sup>112</sup> Vi ser altså at Erikson knytter troens ”væren” sammen med identitetens væren.<sup>113</sup> De har samme startpunkt:

---

<sup>107</sup> Bergstrand, 1984: 26

<sup>108</sup> Bergstrand, 1984: 53

<sup>109</sup> Bergstrand, 1984: 54

<sup>110</sup> Erikson, Erik, 1992, *Identitet, ungdom og kriser*, 96

<sup>111</sup> Bergstrand, 1984: 55

<sup>112</sup> Bergstrand, 1984: 55

<sup>113</sup> Bergstrand, 1984: 59

Både troen og identitetsfølelsen skapes og fødes samtidig, i øyekontakten med mor, hvor den første følelsen av hellig nærvær inntreffer.

Som vi så er tilliten den avgjørende mulighet i den første levetiden, i følge Erikson. For den senere relasjonen til Gud blir det viktig at erfaringene av den grunnleggende tilliten også blir en del av gudsbildet. Dersom tilliten forblir værende som en del av barnet styrker det også muligheten for at også verdensordenen oppleves meningsfull, trygg og forutsigbar. Men redselen for å bli forlatt, og den dunkle skyldfølelsen som følger med de aggressive sidene hos barnet, trekkes også med inn i religionen, sier Erikson. For at religionen skal kunne møte barnets frykt for å bli forlatt blir det derfor nødvendig at det moderlige innslaget i gudsbilde domineres av ”barmhjertighetens aksepterende ansikt”. Møtt med dette ansiktet kan religionen også påminne den enkelte om den første ubetingede og evig nærværende kjærligheten.<sup>114</sup>

I forståelsen av religion og tro, tenker altså Erikson annerledes enn Freud. Erikson understreker riktignok at religiøs tro er sårbar for patologisk fordreining, og at religiøse tradisjoner har bidratt til å utnytte menneskelig svakhet og intoleranse. Men dette er imidlertid bare én side av saken; han fastholder at troen, i positive former, er vital for å oppnå menneskelig modenhet. Selv om den menneskelige utviklingen krever en rekke (andre) støttende sosiale faktorer, er det til syvende og sist religionen som bidrar med ”the first and last things: Basic trust and a sense of cosmic order.”<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Bergstrand, 1984: 57

<sup>115</sup> Wulff, 1997: 386

### 4.3 JAMES FOWLER

Fowler er en av dem som ble inspirert av Eriksons teori om personlighetsutvikling, og dels bygget videre på den. Som ung teolog og metodistprest begynte Fowler å interessere seg for Erik Eriksons tenkning omkring den menneskelige livssyklusen, og senere også for Kohlbergs beskrivelse av moralens utvikling. Fowlers to mest kjente bøker utkom begge på 1980-tallet: ”Becoming Adult, Becoming Christian” og ”Faith development and Pastoral Care”.

Sistnevnte var ment som et hjelpemiddel i arbeidet med å utdanne prester, et arbeid han forøvrig viet sitt liv til.<sup>116</sup> I likhet med Erikson opererer Fowler med bestemte utviklingsstadier, hvor hvert stadium innebærer en form for krise som kan munne ut i to polare muligheter: En bestemt fare og en styrke.<sup>117</sup> For sitt forskningsarbeid mottok Fowler, i 1994, blant annet Oscar Pfister prisen fra The American Psychiatric Association for sitt særegne bidrag av forholdet mellom psykiatri og religion.<sup>118</sup> Innholdet i boka om trosutviklingen vil jeg redegjøre for her, men først må vi se på Fowlers - litt uvanlige - trosbegrep.

Når Fowler beskriver troens utviklingsstadier, er det ikke snakk om spesifikk kristen eller religiøs tro i vanlig forstand av ordet. Han bruker ordet i en helt allmenn betydning, det vil si at han også snakker om troen til det sekulære menneske. Det han karakteriserer som en ”allmenn orientering”.<sup>119</sup> Tro i denne betydningen er den tro alle mennesker trenger for å finne ut av hva som er de grunnleggende verdiene i verden, sier Fowler.<sup>120</sup> Den knytter seg altså ikke til et bestemt innhold, en religion eller en bestemt tanketradisjon. Troen er selve aktiviteten i menneskesinnet, og betegner noe langt dypere og mer personlig enn selve objektet for troen, i følge Fowler. Han skiller altså mellom de to engelske begrepene ”Faith” og ”Belief” for å markere denne forskjellen. Troen er en kvalitet i menneskelivet, tro er å overgi seg til det man ”vet” og leve i samsvar med det, sier han. Å tro har med hjerte å gjøre,

---

<sup>116</sup> Bergstrand, Göran, 1990, *Fra naivitet til naivitet, om James Fowlers modell for trons utveckling*, 8

<sup>117</sup> Wulff, 1997: 401

<sup>118</sup> Fowler, James, 2000, *Becoming Adult, becoming Christian, Adult Development & Christian Faith*, xi

<sup>119</sup> Bergstrand, 1990: 47

<sup>120</sup> Bergstrand, 1990: 9

noe som er så fundamental at ens liv og hele ens personlige karakter vil være preget av denne troen.<sup>121</sup>

Å forsøke å skape mening i livet og tolke verden som et sammenhengende sted, er noe allmennmenneskelig, i følge Fowler. Og dette ønske eller behov, er det som driver mennesket frem mot å utvikle en tro. Når et menneske søker frem til en slik ”ordnende” tro, bruker det fremfor alt sin skapende fantasi og forestillingsevne. De er ikke nødvendigvis bevisste, men vil like fullt prege et menneske i høy grad.<sup>122</sup>

Utvikling er en del av livet, og den foregår så vel kroppslig som psykologisk og intellektuelt. Samtidig utvikles og endres stadig omgivelsene, hvilket også tvinger frem en (indre) utvikling i individet slik at det skal oppnå balanse igjen. Når Fowler studerte menneskene fant han ut at det var bestemte kriser knyttet til hver utviklingsfase, og likedan at det var ulike måter å ”løse” disse på for å gjenoppnå balansen i livet. På samme måte som Kohlberg beskrev moralens utvikling, mente Fowler å se tegn på at troen utvikler seg i et bestemt utviklingsmønster.

Når han snakker om troens ulike ”faser” kan man få inntrykk av at det handler om en stige, hvorav det høyeste utviklingsnivået er det beste. Slik tenker ikke Fowler og slik ville han heller ikke at teorien skulle forstås. Teorien om trosutviklingen er ingen vurderende eller normativ teori, den forsøker å være deskriptiv. Han ønsker å finne ut hvordan den allmenne psykiske utviklingen avspeiler seg i troen.<sup>123</sup> I dette forsøket trekker han inn både teologiske og psykologiske forskningstradisjoner og prøver å binde sammen disse ulike hermeneutiske tradisjonene med den strukturelle utviklingsteorien i psykologien.<sup>124</sup>

Fowler angir vanligvis en alder som han anser som den adekvate på et gitt utviklingsstadium. Men et menneske kan også, av ulike grunner, bli værende på et stadium livet gjennom. Her er ingen fasit. Det finnes flere faktorer, ytre og indre, som kan medvirke til at et menneske oppgir det stadiet det befinner seg på, og tvinges til å ta steget videre. Stikkordene er; ubalanse og brist. Altså noe som forstyrrer en bestemt tenkemåte, måten man ser seg selv og

---

<sup>121</sup> Bergstrand, 1990: 50

<sup>122</sup> Bergstrand, 1990: 51

<sup>123</sup> Bergstrand, 1990: 47

<sup>124</sup> Bergstrand 1990: 59

relasjonen til omverdenen på. Når man ser seg selv på en ny og annen måte, har selvet også blitt forandret, hvilket igjen gir nye måter å tenke om verden på. Dette er en av faktorene som driver et menneske over fra et stadium til det neste.<sup>125</sup> Trosutvikling krever forandringer i mennesket, dyptgående endringer som gjerne er knyttet til nettopp kriser. Endringene er alltid vanskelige og ofte skremmende, til hver eneste utviklingskrise er det nye, og viktige ting, som står på spill for den enkelte. Nettopp fordi troens ”konsekvenser” er så dyptgripende handler den om hele livet og måten man ser seg selv på. Til syvende og sist er det også hele troen som står på spill i hver krise, sier Fowler.<sup>126</sup>

Et menneske går ikke bare gjennom denne type utviklingskriser, det finnes selvsagt også personlig betingende kriser i livet som igjen vil påvirke utviklingsfasene. Dersom disse krisene inntreffer samtidig med troens utviklingskrise, vil i verste fall den situasjonsbestemte krisen vanskeliggjøre utviklingen i en lang periode, og skape en splittelse i personen. Det betyr at deler av personen kan utvikle seg videre, mens andre deler stagnerer og blir værende på et tidligere og mindre modent utviklingstrinn.<sup>127</sup> Vi skal nå se nærmere på hvert av disse trosstadiene og se hvilke konflikter de bærer preg av.

## 4.4 TROSSTADIENE

### (1) PRIMAL FAITH

Det første stadiets aldergrense settes til alderen da barnet begynner å bruke ord, gjerne rundt toårsalderen. Fasens startpunkt er imidlertid Fowler ikke alltid klar på. I blant regner han også med tiden i morens livmor som inntreden i stadiet. Uansett er det barnets tidligste erfaringer med mor som spiller den avgjørende rollen i dette stadiet. I den første levetiden er barnet forent med mor, og først langsomt vil barnet oppleve seg som adskilt vesen. I likhet med Eriksons beskrivelse er barnets første avgjørende erfaring tillit, mener Fowler.<sup>128</sup> Dersom barnet opplever mor som tillitsfull, kan denne tilliten utvikle seg videre til fortrolighet og tillit til omgivelser utenfor henne. Tilliten kan også smelte sammen med selvfølelsen: ”Jeg hører til, jeg passer inn og det jeg trenger og lengter etter finnes”. Men barnet vil naturligvis også

---

<sup>125</sup> Bergstrand, 1990: 12

<sup>126</sup> Bergstrand, 1990: 52

<sup>127</sup> Bergstrand, 1990: 54

<sup>128</sup> Fowler, 2000: 41

oppleve ting som forstyrrer tilliten, som skaper mistro, og denne spenningen mellom tillit og mistillit er dette stadiets viktigste spenning. I dette stadiet er det ikke mulig å skille ut noe som kan likne en tro i Fowlers forstand, men snarere grunnleggende erfaringer som tillit, håp og kjærlighet, som i sin tur vil bli helt avgjørende for hvordan troen vil utvikle seg senere. Noen forestillinger om Gud finnes ikke på dette stadiet, men barnets bilde av mor og far vil fungere som for-bilder for gud senere. Den gode tilliten som eventuelt blir en del av barnets erfaring i møte med foreldrene vil altså ligge til grunn som et positivt element når troen utvikles senere. Det er først i fire-fem årsalderen barnet danner seg mer bevisste forestillinger om Gud. Dersom tilliten ikke ”vinner” i dette stadiet er en av farene at barnets narsissisme blir for dominerende i den videre trosutviklingen. Den voksne (narsissisten) vil da kunne bruke troen som et middel til å fortsatt stå i sentrum for oppmerksomheten. Det andre uheldige utfallet kan være at barnet, eller senere den voksne, vil oppleve seg som glemt eller oversett.<sup>129</sup>

## 2) INTUITIVE – PROJECTIVE FAITH (3-7 år)

Når barnet er over to år, har det lært å gå og løpe og opplever verden på en helt annen måte enn da det var spebarn. Barnet opplever seg selv som et selvstendig og aktivt individ som utforsker en stadig voksende verden. Det har fått et språk, om enn mangelfullt. Barnet observerer og tar inn en mengde inntrykk og bruker fantasien for å samle dem. Barnet er ennå ikke i stand til å ta inn flere perspektiver, det finnes bare et perspektiv, det barnet selv har. Logikk finnes ennå ikke, og tenkningen er fortsatt preget av magi og fantasi, det finnes ikke noe skille mellom virkelighet og fantasi på dette stadiet.<sup>130</sup> Gud er blitt etablert som en forestilling, som på dette stadiet fortsatt er ubegripelig. Gud bor i himmelen sammen med de døde, og hvordan dette foregår og kan forstås har barnet mange spørsmål og fantasier knyttet til. Fantasien er dette stadiets viktigste middel for å orientere seg i verden, i likhet med fortellingen. Fortellinger om livet og verden gjør sterkt inntrykk. Barnet skaper bilder og presenterer verden i slike (enkle) fortellinger. Det barnet har lært å ta i mot, har det også lært å projisere i sine bilder. Faren ved dette stadiet er at den voksne tar barnets fantasi i besittelse og invaderer det med terror og destruktivitet. Med eller uten hensikt kan omgivelsene forsterke barnets fantasier om det farlige og skremmende.

---

<sup>129</sup> Bergstrand, 1990: 14-15

<sup>130</sup> Fowler, 2000: 42

### 3) MYTIC- LITERAL FAITH (7- 11/12 år)

Når barnet har nådd syvårsalderen har det skjedd flere viktige endringer. Det har løst den ødipale konflikten, som også er en krise i personlighetsutviklingen. Barnet har nå også fått en ny interesse for hvordan virkeligheten faktisk er, og det har lært å skille mellom hva som er virkelig og hva som er fantasi. Tenkningen er utviklet til å omfatte konsepter som tid og rom, årsak og virkning. Når barnet har kommet opp i skolealderen, har det lært å se verden i ulike perspektiver, det forstår at ikke alle ser på verden på akkurat samme måte som en selv. Fortellingen er fortsatt viktig, og nå kan barnet i større grad også lage fortellinger selv. Troen henger sammen med de fortellinger barnet har hørt og de regler og grunnleggende verdier som er blitt formidlet til barnet. Barnet har dog ingen avstand til det fortellingene og mytene handler om, barnet lever fortsatt i en bokstavelig og mytisk verden. Spørsmål om rett og galt, moral, har også begynt å oppta barnet, og preger også barnets gudsbilde. Gud er gjennomgående en mektig og moralsk ”dommer” som belønner de gode og straffer de onde. Gud er alltid rettferdig. Voksne som har blitt værende på dette utviklingsstadiet har ikke utviklet muligheten til å leve i intime forhold. De forblir preget av en naivitet som er typisk for dette mytiske og bokstavelige stadiet. Dersom det motsetningsfylte (fortellingene) ikke får en løsning, kan den som blir værende i dette stadiet bli preget av en rigid forståelse av verden, som henger sammen med den bokstavelige oppfatningen. Det kan skape en overdreven kontrollerende perfeksjonisme, det som i teologien kalles gjerningsrettferdighet, eventuelt gi en konstant følelse av å ikke strekke til. Det som kan føre til at prosessen utvikles videre fra dette stadiet, er en økende forståelse av at det finnes motsetninger i fortellingene. For dette gjør i sin tur at man tvinges til å reflektere omkring en mulig overgripende sannhet ”bak” fortellingene. Det samme kan skje når man opplever motsetninger mellom vitenskapelige og religiøse fortellinger. Alt dette tvinger frem nye perspektiver, og ny utvikling.<sup>131</sup>

### 4) SYNTHETIC- CONVENTIONAL FAITH (11/12- 17/18 år)

I tenåringsfasen utvikles en selvbevissthet, som henger sammen med den økende evnen til å tenke over og reflektere over egne følelser og knytte disse til erfaringer. Man begynner å fundere over hvem man er for andre, hvordan andre oppfatter en og hvordan man ser seg selv. En personlig identitet må etableres. På dette utviklingsstadiet er personen vant til å arbeide

---

<sup>131</sup> Bergstrand, 1990: 24

med symboler og kan bruke abstrakte begreper, og sette sine tanker inn i sammenhengende systemer. Man har på en annen måte enn før muligheten til å skape avstand til fortellingenes innhold. Alt dette er med å forandre bildet av Gud. På samme måte som man blir opptatt av at en selv, og alle andre, har et rikt og hemmelighetsfullt dyp i sin personlighet, blir også Gud et slikt utgrunnelig vesen. Den Gud man søker er den Gud som også kan bekrefte selvet, en Gud som kan fungere som garantist for selvet, mens man skaper sin identitet og sin egen tro. Denne troen oppleves personlig fordi den er ”funnet” av individet selv, i løsrivelsesfasen fra foreldreautoritetene. Dog, autoritetene er fortsatt viktige, og man velger seg også ut nye autoriteter som kan fungere som alternativ til foreldrene. Dersom Gud i denne alderen blir en av disse viktige autoritetene, kan (bilde av) Gud få sterk innflytelse over dette unge menneskes identitet. Denne troen, som i en forstand også er overtatt fra andre autoriteter, er fortsatt vanskelig å forklare for andre, man klarer sjeldent å forklare hvorfor man tror det man tror, for innholdet i troen har noe selvsagt (og naivt) over seg. Troen har på den måten ennå ikke blitt helt ens egen. Symbolene er på dette stadiet uløselig knyttet sammen med det de symboliserer. Man behandler symbolene som om de i seg selv er det hellige, og ikke bærere eller nettopp, symbol, på det hellige. Dersom en person blir værende på dette konvensjonelle stadiet i utviklingen og opplever at ens symboler har blitt trivielle, innebærer det også at personen har mistet kontakt med det hellige. Da tømmes verden for meningssammenheng, akkurat slik symbolene mistet sin mening. Det hellige forsvinner samtidig med symbolene, og det oppstår et vakuum.

Når Fowler utforsker sitt intervjumateriale ser han at påfallende mange mennesker har blitt værende på dette stadiet i sin trosutvikling. Derfor mener han at overgangen fra dette stadiet til det neste er det vanskeligste å forsere. Nettopp fordi dette stadiet er konvensjonelt vil man heller beholde denne tro, enn å bryte ut av fellesskapet og sette spørsmålsteget ved egen tro og egne (valgte) autoriteter. Det finnes to farer på dette stadiet: Man kan ta inn de andres forventninger og vurderinger i seg selv på en så autorativ måte at det går på bekostning av egen mulighet til å utvikle seg og tenke på en selvstendig måte. Den andre faren er at man opplever så mange svik at man mister troen på at det finnes en holdbar verden, et personlig prinsipp som kan kalles Gud. For å kunne ta spranget videre kan det være nødvendig å oppleve en alvorlig motsetning mellom to autoriteter. Eventuelt at det skjer klare forandringer i den symbolverden de betrakter som hellig, eller det kan skje noe som gjør at man begynner å spørre seg selv hvor troen deres egentlig kommer fra, og stille seg kritisk til den. Det kan skje ved å se på sin egen bakgrunn og hvilke grupper en har tilhørt. Men ofte, sier Fowler,



fortsetter utviklingen videre på grunn av ytre årsaker, som f.eks at man flytter hjemmefra og kommer inn i nye miljøer, nye sammenhenger.<sup>132</sup>

##### 5) INDIVIDUATIVE- REFLECTIVE FAITH

Overgangen til dette stadiet var regnet som det vanskeligste, og den overgangen som normalt tar lengst tid å gjennomføre. For den som går videre og inn i dette stadiet er troen, på en helt annet måte enn før, gjennomtenkt og reflektert. Her er dog ingen alder angitt når det gjelder trosstadiets normale tilhørighet i aldersgruppe. Man kan altså nå dette stadiet i så vel tyveårsalderen som i førtiårsalderen eller senere. Troen i det forrige stadiet var konvensjonell og preget av andre autoriteter, men nå er dette endret i og med at krisen er løst. Det er hovedsakelig to endringer som har skjedd i overgangen: Autoriteten har blitt flyttet fra de andre, til en selv, og trosinnholdet er ikke lenger selvklart og underforstått. Man undersøker troen på en personlig og granskende måte slik at man kan ta stilling til den. Det skjer en utprøving som ofte er smertefull fordi man bryter seg inn i de ”rommene” i troen som man er dypt forankret i og verdsetter høyt, ettersom den er blitt en del av ens identitet. Likedan er det vondt å ”avsette” (noen av) autoritetene og selv ta stilling til hva som skal være ens livsmål og egne verdier.

Det viktige i dette stadiet når det gjelder selvutviklingen handler om å få tilstrekkelig distanse til de relasjoner og roller man inngår i, og har vært i, slik at man kan undersøke dem når man prøver å forstå seg selv på nytt. Også symbolene oppfattes på en ny måte. Symbolenes form er ikke lenger det samme som det som symboliseres, hvilket skaper en ny type frihet. Det finnes fornyelsesmuligheter, og det hellige forsvinner ikke sammen med formen for det hellige, slik man tidligere fryktet. Fowler kaller av denne grunn også dette stadiet for ”avmytologiseringen”, fordi den både er smertefull og frigjørende. I dette stadiet kjemper man også i spenningen mellom hva man subjektivt mener er sant, og de sterke følelsene som vil tvinge en til å strebe etter objektivitet og kritisk refleksjon. Man streber etter å finne noe absolutt i alt det som oppleves relativt.<sup>133</sup> Denne fasens fare henger også sammen med dens styrke: Evnen til kritisk selvgranskning kan bli (for) plagsom. Den fornuftige og gjennomtenkte troen man har ervervet seg kan fremstå for enkel sammenliknet med følelsen

---

<sup>132</sup> Bergstrand, 1990: 28-30

<sup>133</sup> Bergstrand, 1990: 35

av at livet og verden virker mer komplisert enn tidligere. Det er som om livet har flere lag, flere dybder, enn man klarer å utforske, og slik møter man sin egen begrensning.<sup>134</sup>

## 6) CONJUNCTIVE FAITH

Det er få mennesker som erfarer dette stadiet i trosutviklingen. Heller ikke her er det lett å angi noen aldersgrense for når fasen normalt inntreffer. Av de som når dette stadiet kan noen nå det før de er fylt tretti, for mange skjer det mye senere. Det finnes to karakteristiske trekk ved troen til de som befinner seg i dette trosstadiet. Det ene er evnen til å leve med paradokser og til å forene motsetninger. Navnet på fasen skriver seg nettopp fra verket *De docta ignorantia*, hvor Gud kalles *Coincidentia oppositum* – ”the coincidence of opposites, - the being wherein all opposites and contradictions meet and are reconciled.”<sup>135</sup> Det andre karakteristiske trekket er interessen for det fremmede og ukjente. I dette stadiet ser man sammenhenger i det som fremstår som motsetninger, og man forstår at virkeligheten er komplisert, og derfor i blant må beskrives på en måte som ikke alltid går opp i en logisk formulering. Gud kan aldri beskrives på en enkel og klar måte. Man uttrykker seg om Gud i motsetninger. Gud er både immanent og transcendent – Gud er både allmektig og begrenset.

I dette stadiet tenker man også annerledes om det relative og det absolutte enn man gjorde i det forrige stadiet. Man innser at man bare forstår stykkevis og delt. I det forrige stadiet snakket Fowler om en ”avmytologisering” av symbolene, nå skjer en ny tilnærming til symbolene. Man har igjen en dyp glede av symbolene, og bruker dem med en bevisst naivitet. Interessen for det fremmede, favner også det fremmede i en selv. Man oppdager at det finnes ubevisste sider ved en selv og at disse spiller en viktig rolle. Man blir nysgjerrig også på andre religioner og andre tradisjoner enn den man står i selv, også andre menneskers trosliv. Personen er også i stand til å verdsette det verdifulle i den fremmedes tro, og kan lytte med oppriktighet og gå inn i en ekte dialog. Man kan la seg belære av andre, uten at det finnes noen trussel i møtene. Man oppgir ikke sin egen tro, men opplever en økt glede over den ettersom man også har sett verdien i andres trostradisjon. Man opplever i det hele tatt et større fellesskap i læring og søken etter det sanne og virkelige.<sup>136</sup> I dette stadiet har man også oppdaget de mørke sidene ved seg selv: Man blir klar over sin egen destruktivitet. Som følge

---

<sup>134</sup> Bergstrand, 1990: 36

<sup>135</sup> Fowler, 2000: 51

<sup>136</sup> Bergstrand, 1990: 38- 40

av den lange individualiseringen personen har gjennomgått tåler man en ny type nærhet til andre mennesker. Denne kvaliteten uttrykker seg også i åndeligheten, man lengter etter å komme nær det som er annerledes enn en selv, hos andre mennesker, og ved Gud. Faren ved dette stadiet, som altså svært få når, blir en passivitet i møte med den paradoksale virkeligheten, eventuelt at man inntar en kynisk avstand til virkeligheten. De som drives videre ut fra dette stadiet forsøker å løse den splittelsen som følger med verden slik den er, og visjonen om hvordan den kan være.<sup>137</sup>

## 7) UNIVERSALIZING FAITH

Svært få når dette siste stadiet, mener Fowler. Noen kjenner vi ved navn; Gandhi, Martin Luther King, moder Teresa, og Thomas Merton. Disse har alle til felles at de har overvunnet splittelsen og blitt hele gjennom å leve for, og virkeliggjøre, sin visjon.<sup>138</sup> Selvet er forandret; det som har skjedd kaller Fowler ”decentration from self”.<sup>139</sup> Selvet har nå sin grunn i væren eller i Gud. De som før ble regnet som fiender, blir nå sett på som en del av den felles væren, eller som Guds barn. Også fiendene elskes radikalt. Man kjemper på en annen måte enn før; mot det onde som finnes i eget hjerte, og mot det onde i omgivelsene, men aldri på en måte som er skadelig for noen. Troen på dette stadiet kjennetegnes ved at den omfatter alt og alle. Den er total i sin hengivelse. De har vunnet over indre splittelser gjennom å være tro mot sin visjon, men uten fanatikernes kjennetegn. De ser seg sjeldent som en del av en spesiell gruppe, de ser seg som en del av den store menneskeligheten, og kjemper aldri mot noen, men alltid for noen (ulikt fanatikerne). Menneskene på dette stadiet er heller ikke moralsk uklanderlige, de har også blinde flekker og begrensninger. Det er ikke deres uangripelige moral som har ført dem til dette stadiet, men deres gjennomgripende ønske om å forandre. Ofte møter de derfor motstand i samfunn. De får en ny innstilling til livet på jorden, de elsker menneskene og vil gjøre alt for å tjene andre. - Også gå i døden for andre. Slik blir de bærere av det ”messianske håpet.”<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> Bergstrand, 1990: 42- 43

<sup>138</sup> Bergstrand, 1990: 44

<sup>139</sup> Fowler, 2000: 55

<sup>140</sup> Bergstrand, 1990: 45

## 5.0 TILKNYTNINGSTEORIEN

### 5.1 JOHN BOWLBY OG MARY AINSWORTH

Tilknytningsteorien ble utarbeidet for ca femti år siden av den engelske barnepsykiateren John Bowlby, og senere videreutviklet av Bowlbys samarbeidspartner, psykologen Mary Ainsworth. Teorien om tilknytning undersøker hvordan og hvorfor særskilt barn etablerer sterke følelsesmessige bånd til sine foreldre.<sup>141</sup> Bowlby var knyttet til Tavistock- instituttet, og er kjent for sine tre bøker om tilknytning, separasjon og sorg. Bowlbys hovedbidrag var å gjenkjenne den biologisk baserte nødvendigheten av tilknytning mellom barn og omsorgsperson.<sup>142</sup> Bowlby mener tilknytning til moren er den nyfødtes primære motiverende faktor, og at dette er uavhengig av morens funksjon som den som tilfredsstiller driftsmessige behov. Han deler altså Fairbairns kritikk av Freuds driftsteori.<sup>143</sup> Tilknytningen sikrer barnets overlevelsessevne, og må kalles et biologisk drevet behov, som også varer livet ut, mente han.<sup>144</sup>

Ainsworth bidrag handlet i stort grad om å se sammenhengen mellom barnets tilknytningsmønster og morens, eller omsorgspersonens, væremåte. Videre fant hun hvilke kjennetegn i mor-barn relasjonen som førte til trygg tilknytning - og motsatt - hvilke kjennetegn som ledet til de ulike typer utrygg tilknytning.<sup>145</sup> Det er ikke tilstrekkelig at tilknytningspersonen er fysisk nærværende for barnet for at det skal kunne utvikle en trygg tilknytning. Han eller hun må også være psykisk nærværende og lese barnet og besvare dets signaler. Barnet lærer da å bruke tilknytningspersonen som en trygg base som det kan vende tilbake til. Etter hvert lærer barnet å regulere egne følelser, på egenhånd, eller ved hjelp av andre.

---

<sup>141</sup> Wallroth, Per, 2011, *Mentaliseringsboken*, 29

<sup>142</sup> Wallin, David, 2007, *Attachment in psychotherapy*, 11

<sup>143</sup> Haugsgjerd, 1986: 257

<sup>144</sup> Wallin, 2007: 13

<sup>145</sup> Wallin, 2007: 16

Man skiller altså i denne teorien mellom ulike måter, eller mønster, å knytte seg til omsorgspersonen. Dette tilknytningsmønsteret innarbeides som en type ”arbeidsmodell” i individet resten av livet, og som slike innarbeidede mønstre påvirker de også relasjoner i voksenlivet.<sup>146</sup> Den mest utbredte form for utrygg tilknytning kaller man unnvikende tilknytning. I tillegg finner man ambivalent tilknytning og desorganisert tilknytning, hvorav sistnevnte er den mest alvorlige formen for utrygg tilknytning. Dette tilknytningsmønsteret finner man gjerne hos barn som er utsatt for psykisk eller fysisk misbruk. For eksempel ved å bevisst neglisjere barnet og ved å reagere med sinne eller straff når barnet gråter eller er redd, hvilket er det motsatte av den empatiske speilingens viktige funksjon. Ved vedvarende omsorgssvikt av denne type vil barnets evne til tilknytning, relasjonell fungering og selvregulering skades alvorlig. Barn som utvikler en desorganisert tilknytning vil altså stå i fare for å utvikle alvorlige psykiske problemer og ha store vansker med å gjenkjenne og møte egne følelser på adekvate måter og fungere empatisk og forutsigbart i relasjoner til andre.<sup>147</sup> I følge Ainsworth ligger selve nøkkelen til trygg tilknytning i kommunikasjonen og nettopp evnen til å kunne speile barnets følelser. Når Ainsworth forsket på de ulike formene for tilknytning, (kjent gjennom forskningsprosjektet, ”Fremmedsituasjonen”) så hun etter fire komponenter i barnets relasjon til mor: 1. Søken etter nærhet, 2. Trygg havn, 3. Trygg base, 4. Separasjonsangst. Avhengig av hvordan barnet relaterte til mor, og måten det ”løste” separasjonen, fant Ainsworth ut hvilken type tilknytningsmønster som kjennetegnet barnet.<sup>148</sup>

## 5.2 TILKNYTNING TIL GUD

Når man i religionspsykologien anvender tilknytningsteorien, forsøker man på samme måte å forstå hvordan og hvorfor menneske relaterer til gud. Man generaliserer da tilknytningsteoriens funn til også å gjelde for relasjonen til gud.<sup>149</sup> I monoteistisk religion er det relasjonelle aspektet i religionen fremtredende. Gud forstått som far er et slikt tydelig eksempel. Gudsrelasjonen får flere fellestrekk med foreldrerelasjonen. På samme måte som

---

<sup>146</sup> Wallin, 2007: 24

<sup>147</sup> Wallroth, 2011: 34

<sup>148</sup> Halstensen, Kari, *Når menneske knytter band til Gud*, 2014, i: Danbolt, m.fl.red., *Religionspsykologi*, 114-115

<sup>149</sup> Halstensen, 2014: 117

barnet vender seg til den trygge forelderen når det er redd, søker den voksne lindring i relasjon til Gud når for eksempel dødsangst aktualiseres. Poenget i tilknytningsteorien, litt grovt sagt, er: Menneske knytter seg til noe (gud) som er større og sterkere, akkurat slik barnet søker tilflukt hos mor eller far.

Det finnes, mener man, en sammenheng mellom det vi vet om relasjoner mellom mennesker, hvordan de skapes og formes, og hvordan relasjonen blir til gud. Det vi vet om relasjoner mellom mennesker har altså relevans når man prøver å forstå hvordan gudsrelasjonen utvikles, etableres og opprettholdes. Og videre, hvorvidt denne relasjonen er preget av sunnhet eller er hemmende. Det er dog flere usikkerhetskomponenter når man forsøker å anvende tilknytningsteorien til gudsrelasjonen. For det første er Gud noe helt annet enn et menneske, og relasjonen er verken jevnbyrdig eller preget av de samme "egenskapene" som finnes i relasjon mellom to mennesker. Det blir derfor nødvendig å "teste ut" hypotesen om gudsrelasjonen som tilknytningsrelasjon, ved å se på de samme komponentene som de Ainsworth utforsket.<sup>150</sup>

For et barn betyr en tilknytningsrelasjon forskjellen mellom liv og død. Å etablere relasjon til Gud har ikke samme akutte overlevelsesmotiv, men den indre opplevelsen av å være tilknyttet i relasjonen til gud kan være en bevegelse fra apatisk avmakt til trygghet og håp. Fordi relasjonell adferd bygger på (skjulte, indre) mentale representasjoner, er det naturlig å anta at en slik mental representasjon av gud også kan være en del av denne "arbeidsmodellen". Denne arbeidsmodellen bidrar til å gi barnet en følelse av at det er tilknyttet mor selv om hun er ute av synet. "På samme måte tenker man at denne indre arbeidsmodellen kan gjøre det mulig for individet å kjenne seg tilknyttet en gud som er usynlig".<sup>151</sup>

Når gudsrelasjonen skal undersøkes i lys av tilknytningsteorien, undersøkes de samme faktorene som de Ainsworth la til grunn: 1. Søken etter nærhet (til Gud), 2. (Gud som) trygg havn, 3. (Gud som) Trygg base. Forskning på dette feltet viser at det å oppsøke gudshus, kirker og templer har som en av funksjonene å komme nærmere Gud. Likeså har forskning på bønn vist at flere av formene for bønn har gudsnærvær i fokus. F.eks kontemplativ bønn (søken etter dypere relasjon til Gud) og meditativ bønn. Konkretiseringer av troen på Gud i

---

<sup>150</sup> Halstensen, 2014: 118

<sup>151</sup> Halstensen, 2014: 119

form av symboler som kors og ikoner er også en måte å styrke opplevelsen av at Gud er nær, skriver Halstensen.<sup>152</sup>

Metaforen ”Gud som trygg havn” viser til tendensen til å vende seg til Gud i kriser og farer. Empirisk forskning bekrefter at mennesker vender seg mer til Gud, jo større krisen er, for å søke beskyttelse. Dette er regnet som et av de mest veletablerte resultater i religionspsykologisk forskning gjennom tidene.<sup>153</sup> Dette gjelder også for mennesker som i utgangspunktet ikke har en bevisst tro. Bowlby viste at tilknytningssystemet hos barn ble aktivisert ved særlig tre type situasjoner: Skremmende opplevelser i omgivelsene, sykdom, skade og ved adskillelse, eller trussel om adskillelse fra tilknytningssystemene. Det samme gjelder altså i forhold til Gud: Forskningen har identifisert hvilke type kriser som i størst grad får mennesker til å vende seg til Gud, og disse var: Sykdom, skader, negative livshendelser og venner/slektningers død. Det finnes altså et samsvar mellom hva som aktiverer behovet for å søke den ”trygge havn”, enten det er omsorgspersonen eller Gud.<sup>154</sup>

I et forskningsstudie gjort av Granqvist og Birgegard ble flere deltakere presentert for en lysbildeserie, hvor en kort tekst ble vist sammen med hvert bilde, men i så korte glimt at man umulig kunne rekke å lese og bevisst oppfatte tekstens budskap. Dette kalles subliminal persepsjon, altså noe som bare påvirker det ubevisste, fordi det som presenteres (teksten) er så flyktig at det er umulig for bevisstheten å fange det opp. Noen av deltakerne ble utsatt for budskap som skulle utløse impulser fra tilknytningssystemet, som: ”Mamma er borte” og andre fikk såkalte nøytrale tekstglimt som ”folk går tur”. I etterkant viste det seg at ønske om å være nær gud hadde økt hos de deltakerne som hadde vært utsatt for trusselen om separasjon fra mor. Ut fra dette forsøket er det rimelig å anta at hypotesen om at Gud blir en slik trygg havn man søker tilflukt hos i krisesituasjoner.<sup>155</sup>

Den tredje metaforen, eller tilknytningssystemkomponenten, ”Gud som trygg base” er det forsket mindre på. Den forskningen som er gjort viser imidlertid at også denne tilknytningssystemkomponenten finnes i gudsrelasjonen. For eksempel viser studier at troende i større grad opplever at følelser som uro og skyld kan lindres, sammenliknet med personer

---

<sup>152</sup> Halstensen, 2014: 119

<sup>153</sup> Halstensen, 2014: 119

<sup>154</sup> Halstensen, 2014: 120

<sup>155</sup> Halstensen, 2014: 120

som ikke har en avklart og definert tro. Videre viser andre studier at et kjærlig gudsbilde er relatert til positiv selvfølelse, og at (subjektivt) opplevd lidelse minker etter en omvendelse hvor Gud har inntatt posisjonen som trygg base. I Bowlbys bok om den trygge basen, viser han at funksjonen til den trygge basen primært handler om å avverge redsel. Flere empiriske studier viser at relasjon til Gud kan ha samme funksjon: Troen korrelerer positivt med frihet fra bekymring og skyld, samt opplevelsen av personlig kompetanse og kontroll. Troen på en allestedsnærværende gud danner et trygghetsgrunnlag i møte med utryggheten i tilværelsen.<sup>156</sup>

### 5.3 KORRESPONDANSE ELLER KOMPENSASJON?

I likhet med Rizzuto, har tilknytningsforskere undersøkt (den eventuelle) forbindelsen mellom foreldrerelasjonene og hvordan gudsrelasjonen etableres og utvikles. Studiene om dette ser ut til å bekrefte to tilsynelatende motstridende hypoteser: Forskningen bekrefter at tryggheten i foreldrerelasjonen overføres til gudsrelasjonen, men også at gudsrelasjonen kompenserer for det som har manglet i forhold til mor og far. Disse to tilsynelatende motsatte hypotesene benevnes som ”korrespondanshypotesen” (tryggheten overføres til gudsrelasjonen) og ”kompensasjonshypotesen” (Gudsrelasjonen kompenserer for utryggheten til foreldrene).<sup>157</sup>

Førstnevnte hypotese forsøker å beskrive hva som skjer med gudsrelasjonen når utgangspunktet er trygg tilknytning til foreldre, preget av omsorg og oppmerksomhet. Dette (heldige) individet vil også se seg selv som verdt denne omsorgen, og videre forvente den i møte med andre. Også Gud. Det er altså snakk om en generalisering av gode forventninger til verden som også innbefatter Gud. I tillegg ser man at foreldrenes tro i større grad blir ”adoptert” og overtatt av barn som har trygg tilknytning. Likedan ser man at foreldrenes mangel på tro *ikke* overtas av barn med trygg tilknytning. De vil i større grad være religiøse enn barn med trygg tilknytning som vokser opp med foreldre som er ikke-troende.

Kompensasjonshypotesen handler som vi så altså om at det utrygge barnet blir nødt til å kompensere for utrygg kontakt. Den som erstatter foreldrenes plass så å si, kalles tilknytningssurrogat. Det kan være besteforeldre, søsken, lærere osv. For noen blir Gud

---

<sup>156</sup> Halstensen, 2014: 121

<sup>157</sup> Halstensen, 2014: 121



nettopp en slik tilknytningssurrogat. Tesen er altså at barn som er utsatt for mangel på omsorg og lydhørhet vil være særlig tilbøyelige til å vende seg mot en slik surrogatfigur for å regulere stress. Denne gudsrelasjonens fremste funksjon blir å bistå individet med tilknytningsrelatert stress. Personer med utrygg tilknytning vil også være mer utsatt for, eller tilbøyelige for, plutselige omvendelser enn de med trygg tilknytning. Videre ser man at disse omvendelsene oftere skjer i stressende livssituasjoner og oftere vil være en emosjonelt basert tro. Dette innebærer også at intensiteten i religiøsiteten minker i takt med at livssituasjonen stabiliseres igjen. Altså ser man et tydelig ønske om at troen skal erstatte den tryggheten som ikke har vært mulig å oppnå i andre i relasjoner.<sup>158</sup>

De resultater som underbygger korrespondansehypotesen finnes først og fremst på det bevisste nivået hos individet. Gud er altså valgt, bevisst, som en strategisk støttespiller i krevende livssituasjoner. Dog, på et ubevisst nivå har personen som regel mistro mot dette tilknytningssurrogatet/Gud. Det betyr at personen med utrygg tilknytning, på et ubevisst plan, ikke søker gud i slike triggende situasjoner, - dette stemmer overens med de generelle funn om at en person med utrygg tilknytning har en indre arbeidsmodell som tilsier at slik omsorg *ikke finnes*. - Ikke hos mennesker, og dermed heller ikke hos Gud. Overført til gudsrelasjonen ser vi altså at personer med utrygge og unnvikende tilknytningsformer på et bevisst nivå søker kompensierende relasjon til gud, men når tilknytningssystemet aktiveres (f.eks av en reell truende krisesituasjon) ikke søker gud. Dette fordi de, underbevisst, ikke venter at det finnes trygghet hos gud. Når personer med utrygt unnvikende tilknytningsmønster ble eksponert for de samme sublimale budskap, som nevnt ovenfor, f.eks ”mamma er borte” eller ”Gud har forlatt meg”, reagerte de derfor ikke med økt ønske om nærhet til gud, slik man i utgangspunktet skulle forvente.<sup>159</sup>

Oppsummert kan vi si at utrygghet i foreldrerelasjonene gjerne forplanter seg til utrygghet i gudsrelasjonen. Og altså, at trygghet i relasjon til omsorgsperson(er) kan overføres til gudsrelasjonen. Personer med utrygg tilknytning kan riktignok gjøre nye, og korrigerende positive erfaringer, som endrer den indre arbeidsmodellen. Alle mennesker har en evne til å oppsøke nære tilknytningsspersoner når de er urolige. Tilknytningsteorien blir således både en sårbarhetsteori og en håpets teori, i følge Kari Halstensen.<sup>160</sup> Tryggheten kan vinnes og den

---

<sup>158</sup> Halstensen, 2014: 122

<sup>159</sup> Halstensen, 2014: 123

<sup>160</sup> Halstensen, 2014: 123

kan tapes gjennom hele livet, men tidlig barndom representerer altså den mest sårbare og mest avgjørende livsfasen for slike erfaringer.

## 6.0 DRØFTING

Til nå har vi sett hvordan fire ulike psykologiske teorier tolker tro. - Dens tilblivelse og dens eventuelle utvikling. Dels ser vi at noe er felles, dels ser vi at teoriene spriker på flere punkter. Noe av ulikhetene som fremtrer kan skyldes at de fokuserer på ulike aspekter ved troen og dermed nødvendigvis ser ulike faktorer. Litt grovt formulert kan vi si at Freud var opptatt av å forstå hvorfor gudstroen oppstår og hvilke funksjon denne har som løsning på menneskets eksistensielle problem. Videre så vi at han var opptatt av å avsløre troen som illusjon. Rizzuto fokuserer på de psykologiske determinantene i selve gudsrepresentasjonene, og undersøker hvordan disse formes og utvikles. Her vektlegges også de positive aspektene ved troen og gudsrepresentasjonens funksjon som en type overgangsobjekt. Utviklingsteorien fokuserer mindre på troens objekt (gudsbilde, eller gudsrepresentasjonen), men søker å forstå hvordan personlighetsutviklingens faser gjenspeiler seg i troen. Her er troen som sådan i fokus. Tilknytningsteorien forsøker først og fremst å kartlegge de ulike måter å knytte seg til Gud, i lys av de ulike former for tilknytning som gjelder for menneskelige relasjoner. Men den sier mindre om troen som sådan, dens innhold og dens utvikling. Vi skal gå litt grundigere inn på hva disse ulikhetene i synet på troen kan skyldes.

Til og begynne med så vi på den klassisk psykoanalytiske religionsteorien, slik den ble utformet av Freud. Her knyttes gudstroens tilblivelse til menneskelig avmakt, skyldfølelse og til ødipuskonflikten. Gudstroen tolkes som uttrykk for regresjon og projeksjon. Gud er ikke mer enn en forlengelse av barnets jordiske og beskyttende far. Freuds religionsteori kan ikke løsriveres fra hans antropologi. - Menneske er forstått som et biologisk vesen styrt av drifter- og dermed blir også religiøs tro forstått som indre driftsimpulser projisert på ytre faktorer.<sup>161</sup> Troens eventuelle utvikling tematiseres ikke. Dette henger sammen med Freuds syn på personlighetsutviklingen. Også her ligger fokuset ensidig på de første leveårene og ødipuskonflikten. Erfaringer fra voksenlivet får dermed nesten ingen betydning.<sup>162</sup> Det innebærer at gudstroen, eller gudsbildet, heller ikke tolkes innenfor et utviklingsperspektiv.

---

<sup>161</sup> Krøvel-Velle, Aasen, Nielsen, 2014: 945

<sup>162</sup> Engedal, 1996: 33

Den forblir knyttet til forsvarspregede, nevrotiske og umodne former som gjenspeiler den infantile tilknytningen til barnet. Følgelig blir religionen/gudstroen noe menneske dypest sett må reddes fra, for bare slik unngår menneske å bli holdt fast på et infantilt stadium som blokkerer for en moden, realitetsorientert selvforståelse.

Freuds psykoanalytiske studie av religiøsitet var på mange måter banebrytende, og mange av elementene i hans teori er også blitt bekreftet og videreutviklet av senere forskning, - særlig i objektrelasjonsteorien som vi så. David Wulff skriver:

”... Psychoanalysts of religion have been able to transcend the limits of Freud’s personal views without abandoning his fundamental insights. (...) Yet they, too, are part of Freud’s remarkable legacy, which has forever changed our understanding of religious faith”<sup>163</sup>

Freuds ”fundamentale innsikter” handler blant annet om at han avdekket noen grunnleggende psykodynamiske determinanter som ledet frem til dannelsen av et gudsbilde. Det er således riktig å si at menneske skaper gudsbildet i en forstand. Rizzuto gav også Freud rett i å spore gudsrepresentasjonene tilbake til de tidlige foreldre-relasjonene, selv om fars betydning nedtones i forhold til mors bidrag. At gudsbildene også *kan* fungere som psykisk forsvar, eller inngå i defensive løsninger som virker hemmende bekreftes også i Rizzutos forskning. - Religiøsitet kan i noen tilfeller fungere regressivt og inngå i umodne forsvarsstrategier. Gudsbildene kan inngå i prosesser som er psykologisk destruktive. Dette stemmer overens med Freuds innsikter- særlig der hvor Freud ser på sammenhengen mellom nevrotikeren og den religiøse.<sup>164</sup> At det alltid må være slik avvises imidlertid.

Også Guntrip påpeker en uunngåelig fare ved religionen; fordi den er så intimt relatert til menneskets emosjonelle behov og karakter, kan den lett bli gjenstand for forvrengning og umodne former. Erikson påpeker også at religiøs tro er sårbar for en negativ og patologisk fordreining, og at religiøse tradisjoner har bidratt til å utnytte menneskets svakhet. Her stopper imidlertid advarslene mot religionen. Vi skal se nærmere på hva som gjør at objektrelasjonsteorien, utviklingsteorien og også tilknytningsteorien kan vurdere og omtale troen på en langt mer positiv måte enn sin forgjenger Freud.

---

<sup>163</sup> Wulff, 1997: 319

<sup>164</sup> Kaldestad, 1997: 50

## 6.1 FRA ØDIPUS TIL DEN RELASJONELLE MATRISE

Mye av kritikken mot Freuds religionsteori dreier seg om hans såkalte vitenskapelige metoder. Noen av hans teser var svært spekulative og svakt empirisk underbygd, mente man.

<sup>165</sup> Flere av hans synspunkter har blitt korrigert eller tilbakevist i senere forskning.

Objektrelasjonsteori forholder seg i utgangspunktet til den psykoanalytiske idetradisjonen, som Freud grunnla, men samtidig så vi at det skjedde en betydelig revidering og videreutvikling på flere områder. Blant annet endres grunnlaget for å fortolke religiøs erfaring.<sup>166</sup> Noe av endringen skyldtes, som vi så, at de sosiale, kulturelle og idehistoriske rammebetingelsene endret seg. Konteksten forflyttes til den anglo- amerikanske kulturen.

For det første avviser objektrelasjonsteorien at fars rolle er den viktigste når det gjelder dannelsen av gudsrepresentasjonen. I stedet tyder mye på at den opplevde morsrelasjonen ("the maternal matrix") er viktigere. Også andre relasjoner til signifikante andre og selvrelasjonen kan bidra med materiale til gudsrepresentasjonen. Det er den relasjonelle matrise som blir religiøsitetens tolkningsnøkkel, ikke ødipalkonflikten.

Når tolkningen av troen blir så ulik ser det ut til at mye skyldes nettopp forskyvningen fra ødipalkonflikten til "the maternal matrix" som tolkningsnøkkel. Dette åpner opp for en langt mer positiv holdning til tro. Videre ser vi at menneskesynet også får konsekvenser for synet på troen. Når synet på menneske endres, og ikke lenger anses som et primært biologisk vesen styrt av drifter (i stadig konflikt), slik Freud så det, endres også forståelsen av menneskets tro. Vi så at menneske fremfor alt forstås som et relasjonelt vesen som søkte meningsfulle relasjoner. Tilknytning var målet, og et gode, ikke bare en konsekvens. Det er i fellesskapet mennesket konstitueres og formes, på godt og vondt. Dette "paradigmeskrifte" fra drift til relasjon, skaper også nye premisser for å forstå religiøs tro. Relasjon og tilknytning blir oppvurdert og regnet som et grunnbehov i menneskelivet.

I likhet med Fairbairn og Guntrip mente Bowlby at Freuds driftsteori var feil. Tilknytningen er, i følge Bowlby, biologisk nødvendig, ikke på grunn av behovstilfredstillelsen, men fordi tilknytning i seg selv er fundamentalt nødvendig. Også her ser vi at antropologien, altså

---

<sup>165</sup> Engedal, Leif- Gunnar, 2014, *Posisjoner og teoritradisjoner i religionspsykologisk forskning* i: Danbolt m.fl.red., *Religionspsykologi*, 53

<sup>166</sup> Engedal, Leif- Gunnar, 2003, *Religionspsykologisk teori og kulturell kontekst. En kritisk analyse av psykoanalytisk religionsteori*, i: Berge, *Tidsskrift for norsk psykologforening*, 961

forståelsen av menneskesynet, får konsekvenser for måten man tolker troen.

Disse endringene i synet på menneske gav muligheten til å tolke gudstroen som en meningsfull og sunn objektrelasjon, slik særlig Rizzuto viste. Overgangen fra driftsperspektivet til relasjonsperspektivet innebærer også, som vi så, en ny fortolkning av hva personlig utvikling er. I motsetning til den klassisk psykoanalytiske teorien hvor målet for personlig utvikling handler om å bli uavhengig av andre (herunder også avhengigheten til en gud), hevder objektrelasjonsteoretikerne at målet må være modne måter å relatere seg til andre. Gradvis vil de modne tilknytningsformene erstatte de infantile formene, dersom individet følger en normalutvikling. I lys av dette anser man også gud som et objekt som man kan ha mer eller mindre moden eller umoden relasjon til.<sup>167</sup>

Empirien viser at gudsrelasjonen også kan innta mer modne former og fungere utviklingsfremmende. I sin funksjon som dynamisk gudsrepresentasjon kan religiøs erfaring fungere jeg-styrkende, realitetsorienterende og identitetsbyggende.<sup>168</sup> Freuds manglende utviklingsperspektiv tilbakevises, gudsrepresentasjonene kan være i bevegelse og utvikling livet gjennom og stadig være gjenstand for forandring og fornyelse.

Man ser at gudsrepresentasjonen utgjør en mye mer kompleks og dynamisk struktur enn den klassiske Freudianske teorien klarte å fremstille.<sup>169</sup> Og selv om man gir Freud rett i at gudstroen *kan* inngå i regressive og nevrotiske mønstre, fremstilles det ikke som det viktigste kjennetegnet. Snarere viser man hvordan individets gudserfaringer kan ha dynamiske virkninger og inngå i kreative og utviklingsrettede prosesser.<sup>170</sup>

Også synet på illusjonen og primærprosessene endres i og med objektrelasjonsteorien. Også dette kan sees i sammenheng med synet på mennesket. Konsekvensen av denne endringen fører til at religionen og troen blir oppvurdert. Freud kalte gudstroen en illusjon, i den forstand at han knyttet den til primærprosessene, hvor fantasi, drift og illusjon henger sammen. På den annen side står sekundærprosessene med tenkning, rasjonalitet og realitet som et motstykke til primærprosessene. Dette skille opphører i objektrelasjonsteorien; vi så at Winnicott mente det fantes et ”overgangsområdet”, et eget ”frirom” hvor kreativitet og illusjoner hører hjemme, - også kunst og religion og rasjonalitet. Her opphører skille mellom

---

<sup>167</sup> Krøvel-Velle, Asen & Nielsen, 2003: 946

<sup>168</sup> Engedal, 2014: 54

<sup>169</sup> Engedal, 2003: 961

<sup>170</sup> Engedal, 2003: 962

illusjon og realitet, for det som finnes i dette rommet er uttrykk for en psykisk realitet. Videre hevdet Winnicott at dette rommet slett ikke er noe man skal vokse i fra, men at denne evnen til å skape illusjoner er noe helt essensielt og nødvendig for menneske gjennom hele livet. Mennesket kan ikke leve uten illusjoner, sa også Rizzuto.

Winnicotts forståelse av dette potensielle rommet har i stor grad blitt benyttet innen nyere forskning på religiøs tro, og individets illusoriske kapasitet har blitt knyttet til utviklingen av gudsrepresentasjonen.<sup>171</sup> Dette potensielle rommet har også blitt koblet til ”rommet” mellom mor og barn, - ”the maternal matrix”.

Understrekingen av betydningen til den tidligste relasjonen mellom primæromsorgspersonen (gjærne mor) og spebarnet, ser ut til å være felles for både objektrelasjonsteorien, utviklingsteorien og tilknytningsteorien. Denne erfaringen, hevder de, utgjør grunnlaget for all identitetsutvikling og dermed også grunnlaget for utvikling av gudsrepresentasjonen.

Tilknytningsteorien anvender også Freuds innsikt om at barnet knytter seg til noe som er større og sterkere, for eksempel gud, og at det er en sammenheng mellom måten man relaterer seg til mor og far- eller signifikante andre- og måten man relaterer seg til gud. Freud mente barnet kompenserer tapet av den jordiske far (når det innser at far ikke er så allmektig som først antatt) ved å hengi seg til gud. På den måten er det nærliggende å se Freuds teori som en type tilknytningssurrogat- teori. Han bruker også nettopp metaforen gud som ”surrogat for far”.<sup>172</sup> Tilknytningsteorien sier dog ikke at det må være (tapet av) *far* barnet kompenserer for. I forskningseksperimentet (gjengitt ovenfor) anvendte man trusselen ”*mamma* er borte” når man skulle aktivere tilknytningssystemet. Igjen ser vi at det er mors rolle tillegges større betydning.

Det Erikson kaller den basale tillit, får en avgjørende betydning for hvilken tilknytningsform som preger barnet, og i sin tur også gudsrelasjonen. I Eriksons, og Fowlers, utviklingsteori, så vi at det første stadiet ble regnet som det viktigste, - for det er her den avgjørende tilliten kan vinnes eller ødelegges. Gjennom mors empatiske speiling kan barnet vinne tillit gjennom erfaringen av at verden er god og at det finnes mennesker som man kan stole på. Dette fremmer evnen til håp og fremtidstro, og også religiøs tro.<sup>173</sup> Erikson forfølger Freuds tese om gudstro forstått som regresjon, men ser annerledes på regresjonen enn Freud. I følge

---

<sup>171</sup> Krøvel-Velle, Aasen & Nielsen, 2003: 947

<sup>172</sup> Rizzuto, 1979: 31

<sup>173</sup> Krøvel-Velle, Aasen & Nielsen, 2003: 949

Erikson kunne regresjonen stå i jegets tjeneste fordi man gjennom den gjenvant den basale tilliten. Han koblet også følelseskvaliteten mellom mor og barn med ”hellig nærvær”, og antok at denne erfaringen også gjenspeilet seg i religionen. Han kobler videre barnets separasjon fra mor til den vage lengselen tilbake til ”det tapte paradiset”. På den måten kan religionen spille en vesentlig rolle fordi den tilbyr en form for separasjons-reparasjon. Adskiltheten og ensomheten overvinnes, samtidig som identiteten og ”væren” bekreftes, også hos den voksne. Til syvende og sist tilbyr religionen det aller viktigste menneske trenger livet gjennom: Den basale tilliten. Dermed kan Erikson, stikk i strid med Freuds syn, hevde at troen er vital for å oppnå menneskelig modenhet.

## 6.2 KRISENS BETYDNING

I likhet med Freud viser særlig Fowlers trosstadier at selve krisen spiller en avgjørende rolle i trosutviklingen. Det er selve krisen som utløser endringen som igjen skaper en ny type tro. Men selv om begge vektlegger krisen, får den helt ulik betydning og konsekvens for synet på troen. Begge vil kanskje si at det er en sammenheng mellom krisen og troen, men der stopper også likheten ser det ut til. I Fowlers teori ser vi at de utviklingsmessige krisene ofte utløser en endring som fører en progresjon, et sprang videre til neste trosstadium. I den forstand må krisen tolkes som en potensiell progressiv kraft. For Freud er krisen(e) – særlig den ødipale krisen- det som skaper det infantile ønske om beskyttelse, og fører til regresjon og gudstro. På den måten blir gudstroen et resultat av stagnasjon, og naturligvis defensivt bestemt. Freud pekte særlig på den ødipale krisen, men viser også til menneskets generelle krisetilstand, som truet av indre og ytre krefter fra fødsel til grav, som viktige premisser for sin religionsteori.

Tilknytningsteorien viste også at menneske i sterkere grad søkte gud i forbindelse med kriser. Det dreide seg ikke om det utviklingsteorien benevner som utviklingskriser, men om mer generelle kriser som aktiverte tilknytningssystemet; sykdom, trussel om adskillelse osv. Dette kan sees som en bekreftelse på at Freud hadde rett i at det er en sammenheng mellom krisen og gudstroen. Men også i tilknytningsteorien nyanseres denne sammenhengen i stor grad gjennom de to, dels motstridende, hypotesene; korrelasjonsmodellen og korrespondansmodellen. Sistnevnte modell viste nemlig at barnet *ikke* velger Gud som en slik ”surrogatfigur” på et *ubevisst* nivå, dersom tilknytningmønsteret er skadet. Her var tanken at et barn som er preget av erfaringen av at en slik ”trygg havn” ikke finnes (mistillit),

heller ikke venter å finne denne tryggheten hos Gud. Altså kan man ikke si at det er en automatikk i det ubevisste å hengi seg til en trøstende gud, slik Freud mente når krisen (angsten) inntreffer, i følge tilknytningsteorien. Dette skjer i tilfelle på et bevisst, strategisk nivå, hos personen med utrygg tilknytningsmønster. Når det gjaldt barn med trygge tilknytningsmønster viste det seg – i korrelasjonsmodellen - at de i større grad adopterte mors og fars tro. Eller mangel på tro, hvis det var tilfellet. Og at tryggheten i foreldrerelasjonene eventuelt ble overført på gudsrelasjonen. Det er med andre ord barnets tilknytningsmønster som blir nøkkelen til å forstå hva slags gudsrelasjon det eventuelt søker eller ikke søker.

I følge Erikson henger krisen og identiteten tett sammen. ”The final challenge of integrity, he says, is a lifelong crisis.”<sup>174</sup> Når Erikson studerte Martin Luthers liv med utgangspunkt i hans utviklingsfaser, tolker han også den teologiske reformasjonen som et produkt av en slik type identitetskrise. Nemlig den som kom av Luthers dominerende og strenge fars- bilde.<sup>175</sup> Den såkalte tårnoplevelsen representerer krisens løsning, hvor Luther makter å fri seg fra den plagsomme kampen for rettferdighet, en frihet han følte verken Gud eller hans egen far kunne gi ham. Innsikten som endret Luther kom gjennom skriftordet: ”Den rettferdige skal leve av tro”. I følge Erikson fører denne krisen altså troen inn i en ny fase, (også i historisk forstand) som endrer både Luthers gudsbilde og selvbylde. Gud oppleves ikke lenger som den strenge faren, men i stedet som en nådefull Gud som skjenker menneske rettferdigheten gjennom troen alene. Fra dette punktet endres også Luthers identitet seg, blant annet ved at han nå går ut av munkeordenen, gifter seg og får barn. Dermed løser Luther også den neste fasens psykososiale krise, mener Erikson; nemlig den krisen som munner ut i intimitet eller isolasjon.<sup>176</sup> Også i dette tilfelle ser vi at krisen, potensielt sett, kan utløse en endring som fører til vekst og ny type tro. Og videre at denne trosendringen ikke kan skje uten at det også endrer ens identitet, eller selvbylde.

Den voksnes identitetskrise er særlig alvorlig, også fordi den gjenspeiler den aller første: Nemlig tillitskrisen til verden som helhet, hevder Erikson. Også Rizzuto peker på to kritiske faser når det gjelder gudsrepresentasjonens utvikling: Tidlig ungdom og alderdommen. Begge disse utviklingskrisene kommer etter ødipuskrisen og representerer to kritiske faser hvor den allerede etablerte gudsrepresentasjonen må revurderes, eller omformes. Men en utvikling av gudsrepresentasjonen er ikke gitt. Som vi også så hos Fowler, kan utviklingen godt stagnere. I

---

<sup>174</sup> Wulff, 1997: 386

<sup>175</sup> Wulff, 1997: 387

<sup>176</sup> Wulff, 1997: 390



likhet med andre deler av menneskets personlige utvikling, kan også visse deler av de psykiske strukturene stagnere, og bli så fikserte at de ikke lenger kan være gjenstand for korreksjon. Andre ganger kan gudsrepresentasjonen være så rigid, eller så skjør, at den ikke tåler utfordringer eller bearbeidinger og dermed ”settes til side” av individet slik at personen skal kunne fortsette sin utvikling. Gudsrepresentasjonen kan med andre ord bidra både med identitet og mening, så vel som stagnasjon og smerte.<sup>177</sup>

Fowlers faseteori er langt mer spesifikk når det gjelder beskrivelsen av troens karakter og utvikling. Men er det snakk om overlapping eller tilbyr han en helt ny forståelse? I likhet med Erikson mener han at den første fasens avgjørende erfaring, er tilliten. Og at tilliten i sin tur danner viktig grunnlag for den gudsforestillingen som utvikles senere. Han følger også Eriksons tanke om ulike utviklingskriser som vi så, og opererer også med to polare utfall av hver trosfase. Krisene, eventuelt ”brist og ubalanse”, er de faktorer som må til for å skride frem i en ny fase, mente han. Når synet på en selv eller verden endres, - endres også troen. Dette kan også stemme overens med det vi så gjaldt for gudsrepresentasjonen, hvor vi så at det var en sammenheng mellom selvrepresentasjonen og gudsrepresentasjonen. Eventuelt Gudsbilde og selvbylde, (identitet) slik Erikson viste var tilfelle med Luther. Dersom selvet endres, kan det også føre til en endring i gudsrepresentasjonen fordi de kan være sterkt koblet sammen. Og likedan motsatt: Dersom det ikke skjer en psykologisk endring, stagnerer også troen. Så langt skiller ikke Fowlers utviklingsteori seg i det vesentlige fra verken objektrelasjonsteorien eller tilknytningsteorien. Den er dog spesiell i den forstand at han utvikler så konkrete stadier.

Fowlers faseteori utgir seg for å være ikke- normativ, men deskriptiv. Dette mener jeg imidlertid er problematisk. Det er vanskelig å lese Fowlers trosstadier uten å oppdage det normative innslaget. Det er åpenbart at det er et mål å nå det siste stadiet, og ikke bli værende på det første eller andre stadiet. Han påpeker også at voksne som for eksempel blir værende i tredje trosfasen, lett kan bli preget av et rigid verdensbilde, og et bokstavelig syn på fortellinger. Den voksne som blir værende på det fjerde stadiet, kan miste evnen til å leve i intime forhold, hevder han. Det er med andre ord tydelig at vekst og modning henger sammen med trosutviklingen, og at det må være et ideal, om ikke annet, å nå det siste stadiet hvor troen også fremstår mindre rigid og man tåler, og verdsetter, paradoksene og motsetningene på en helt annen måte enn tidligere. På den måten blir Fowlers utviklingsteori også den

---

<sup>177</sup> Krøvel-Velle, Aasen & Nielsen, 2003: 951

teorien som representerer det mest ”teologiske” perspektivet av disse fire teoriene, også fordi han viser hva troen er/bør være preget av på et gitt stadium. At fasene ikke må forstås normativt, som en ”stige”, som han selv advarer mot, blir vanskelig og nesten selvmotsigende. Særlig når det er tydelig at retningen går fra umodenhet til mer modenhet, både i psykisk, fysisk og intellektuell forstand.

En logisk følge av å snakke om en trossmessig utvikling, er også å snakke om moden og umoden tro. I Fowlers utviklingsfaser er det også vanskelig å se når det dreier seg om en utvikling og hva som dreier seg om en endring, når fasene går over fra barndommens faser og over i tidlig ungdom, skriver La Cour.<sup>178</sup> I et utviklingspsykologisk perspektiv kan man vanskelig komme utenom å snakke om modne og umodne former for tro. I de senere fasene til Fowler ser vi at denne ”modenheten” kjennetegnes av en stadig økende kompleksitet, og en større kapasitet til å løse problemer.<sup>179</sup>

### 6.3 HVORDAN BØR VI FORSTÅ TROEN?

Det skulle kanskje være unødvendig etter denne gjennomgangen å si at troen bør forstås som den psykologisk komplekse, dynamiske og sammensatte ”del” av menneske, den er. Å holde fast på det perspektivet burde motvirke enhver form for reduksjonisme og overforenkling av menneskets tro. Å hevde at gudstroen ikke er noe mer enn en menneskelig projeksjon av far, er nettopp en type reduksjonisme som Freud har blitt kritisert for. En slik ontologisk reduksjon hører ikke hjemme i religionspsykologifaget. En empirisk religionspsykologi uttaler seg om den menneskelige siden ved troen. Den uttaler seg ikke om sannhetsgehalten i troen, om Gud virkelig eksisterer eller ikke. Disse ”gudommelige forhold” kan ikke undersøkes med religionspsykologiske metoder.<sup>180</sup> Å forstå troen i et psykologisk perspektiv burde dermed også innebære at man er bevisst denne metodens begrensning.

---

<sup>178</sup> La Cour, Peter, 2014, *Den religiøse tros utvikling*, i: Danbolt m.fl.red., *Religionspsykologi*, 180

<sup>179</sup> La Cour, 2014: 180

<sup>180</sup> Borgen, Berit, *Religionspsykologi – et fag med økende betydning*, 2003, i: Berge, *Tidsskrift for norsk psykologforening*,: 989

Det finnes ingen altforklarende teori, som helt og fullt makter å fange inn alle troens aspekter. På den annen side har vi sett at det er fullt mulig å si mye mer om troen, enn at den er kompleks og sammensatt. For det første er troen, sett i et psykologisk perspektiv, sterkt sammenbundet med menneskets psyke og (relasjonelle) erfaring. Dette betyr nødvendigvis at tro ikke er et fenomen man kan studere isolert, uten dette menneske som utgangspunkt. Det er i menneske troen gestaltes, formes, uttrykkes og oppleves. Ingen mennesker, ingen tro. At antropologien, menneskesynet, dermed også skulle få betydning for hvordan vi forstår troen, skulle være opplagt. Tydeligst så vi hvordan synet på menneske fikk konsekvenser for synet på troen, i forbindelse med Freuds religionsteori og overgangen til objektrelasjonsteorien. Snudd på hodet kan vi si at jo mer kunnskap vi har om menneskets psyke, jo nærmere kan vi komme en god forståelse av troen.

En sjelesørger eller prest som arbeider med menneskets tro, bør også vite noe om både de bevisste og ubevisste komponenter i en tro. Og også tilsvarende når det gjelder avvisningen av troen eller gudsrepresentasjonen. Objektet for troen, gudsrepresentasjonen, er per definisjon mer eller mindre ubevisst. Å skjelne mellom Gud som idé og Gud som representasjon er fruktbart, i både klinisk og teoretisk kontekst. En gudsrepresentasjon behøver nemlig ikke å stemme overens med menneskets bilde og ideer av Gud. Man kan ha mange såkalte ”teologisk korrekte” bilder av Gud, og forkynne et slikt gudsbilde, selv om ens egen gudsrepresentasjon avviker fra denne intellektuelle og bevisste ideen om Gud. Denne Gud er preget av kulturens og teologiens bilder av Gud og kobles gjerne til sekundærprosessene. Den ubevisste gudsrepresentasjonen er på sin side knyttet til individets unike erfaringer og livshistorie og kobles til primærprosessene.<sup>181</sup> Gudstroen har med andre ord en skjult og ubevisst blindside, som kan kalles gudsrepresentasjon. Dermed er det også mulig å snakke om ateistens gudsrepresentasjon. På samme måte som man kan undersøke hva slags funksjon den troendes gudsrepresentasjon har, kan man også utforske dette hos den ikke-troende. Som Rizzuto viste, finnes nemlig ingen ”gudløse” i psykologisk forstand i vår vestlige kultur. Også ateisten har nemlig avvist en helt spesiell gudsrepresentasjon som trosobjekt, av ulike årsaker som også er psykologisk betinget.

I objektrelasjonsteorien fortolkes troen og den religiøse erfaringen innenfor et relativt lukket intrapsykisk perspektiv. Selv om Rizzuto også anerkjenner de sosio-kulturelle faktorenes relevans i forhold til troen, blir ikke dette systematisk utforsket. På den måten blir også

---

<sup>181</sup> Krøvel- Velle, Aasen & Nielsen, 2003: 948

objektrelasjonsteorien noe ensidig fordi det bare er de indre psykiske prosesser som står i fokus.<sup>182</sup> En mer omfattende forståelse av troen, bør også inneholde teoretiske perspektiv som fokuserer på individets samspill med både samfunn og kultur. Både Erikson og Fowlers utviklingsteorier ivaretar i større grad dette perspektivet. Erikson ser gudsrelasjonens innhold og funksjon i sammenheng med den prosessen hvor personlig identitet dannes. Her reflekteres det også over historiske og kulturelle faktorer som påvirker troen på en annen måte enn i det objektrelasjonsteoretiske perspektivet. Også Fowlers kognitivt orienterte utviklingsperspektiv belyser aspekter ved troen som ikke er fremtredende i objektrelasjonsteorien. Med fordel bør både de intrapsykiske, og nevnte ytre faktorer være med dersom én ønsker å forstå troens tilblivelse og utvikling i et større perspektiv.

At tro også kan være en kilde til smerte og skyldfølelse bør også høre med til forståelsen av tro. Dette handler altså om troens helsemessige side. Som vi så var særlig Rizzuto opptatt av å kartlegge hvilken funksjon gudsrepresentasjonen hadde, og videre vise på hvilken måter (negative) gudsrepresentasjoner kunne bli en belastning for individet. For eksempel kan barn som lever med en grunnleggende mistillit, overføre det til gudsrelasjonen, slik at gudstroen knyttes sammen med angst og følelse av mindreverd, og skyld. Kunnskapen om troens eventuelle sunne og hemmende sider, blir etter min mening også de psykologiske perspektivenes viktigste bidrag til forståelsen av tro. Særlig verdifulle blir innsiktene på dette området dersom de lar seg oversette i klinisk praksis slik at flere kan få hjelp i troskriser eller lignende. Dette er dog et område beheftet med mange vanskeligheter. Å vurdere hvorvidt en tro er sunn eller usunn blir nødvendigvis en problematisk oppgave. I psykologiens historie har vi sett at vurderinger av tro har variert, også i det knappe bilde skissert her i denne oppgaven. Freud advarte mot gudstroen. Dette har også bidratt til at religiøs tro i psykiatrien lenge ble forstått i en patologisk kontekst og at forskningen har fokusert på de sykdomsfremkallende sidene ved troen.<sup>183</sup> Senere forskning har imidlertid ikke funnet noen sammenheng mellom religiøs tro og mental umodenhet. Og i denne besvarelsen har vi sett at nyere perspektiver tvert i mot understreker troens potensielt sunne kraft. Tro kan kort og godt tjene både til å dekke sunne og nevrotiske psykologiske behov. En vurdering av troen må derfor sees i sammenheng med øvrig personlighetsfungering, og ikke isolert for seg selv.

---

<sup>182</sup> Engedal, 1996: 72

<sup>183</sup> Krøvel-Velle, Aasen, *Møte med religiøse tema i terapi: Refleksjonar kring terapeuten si rolle*, 2003, i: *Tidsskrift for norsk psykologforening*, 984

En annen fare knyttet til vurderinger av tro, er en form for ”psykologisering” som er en annen form for reduksjonisme. Fordi psykologien er direkte opptatt av å forstå hvordan individuelle erfaringer har formet den enkeltes tro, går den på et vis bakenfor troen og søker individuelle forklaringer. For en klient, eller pasient, kan dette oppleves reduksjonistisk fordi det bryter med klientens oppfatning av Gud som en ytre og uforandelig realitet.<sup>184</sup>

At tro har noe med tillit å gjøre, er nærmest blitt en rød tråd i denne besvarelsen. Tillit er gjennomgående forstått som noe relasjonelt. Når man har tillit har man alltid tillit til *noen eller noe*. Også i et teologisk perspektiv blir troen forstått som tillit - til Gud. (Jmf Matt 6,30, Mark 4,40, Rom 4,3). Troens polaritet er frykt/mistillit (Mark 4,40). Når Luther bruker ordet tro, (”faith”) definerer han det som *fiducia* (tillit). Luther skriver:

”For it is not possible for a heart to be at peace unless it trusts in God not in its own works, efforts, and prayers. St. Paul says in Rom. 5, ”By Faith we have peace with God. But if peace comes only through faith, it cannot be achieved through works, prayers, or anything else. Experience also teaches that even though a man may work himself to death, his heart has no peace until he begins to yield himself to God’s grace, and takes the risk of trust in it.”<sup>185</sup>

Luther skiller mellom tro, som tillit, på den ene side, og den tro som handler om, kognitivt sett, å holde noe for sant, på den annen side. Bernhard Lohse oppsummerer Luther distinksjon slik: “Reason denotes the capacity for knowledge... Faith, on the other hand, is a matter of the ‘heart.’”<sup>186</sup> Dette er ikke helt ulikt Fowlers definisjon, selv om Fowler ikke snakker om en kristen tro: I følge Fowler var tro nemlig noe som hadde med hjerte å gjøre, tro var å overgi seg. Denne nødvendige troen, sier han, er så fundamental at ens liv og hele ens person vil være preget av den.<sup>187</sup> Her er vi imidlertid inne på et spor hvor teologien og psykologiens perspektiver tilsynelatende overlapper hverandre på et punkt, men også skiller lag. For Luther er troen aldri primært forstått som menneskets egenskap eller evne, men

---

<sup>184</sup> Krøvel-Velle & Aasen, 2003: 985

<sup>185</sup> <http://lutherantheology.wordpress.com/2011/01/04/for-the-worthy-reception-faith-is-necessary>

<sup>186</sup> <http://lutherantheology.wordpress.com/2011/01/04/for-the-worthy-reception-faith-is-necessary>

<sup>187</sup> Bergstrand, 1990: 50

dypest sett forstått som en gave fra Gud.<sup>188</sup> Hvordan dette perspektivet eventuelt kobles til det psykologiske perspektivet, tilhører dog en annen avhandling enn denne.

## 7.0 KONKLUSJON

Problemstillingen jeg valgte var todelt. Først stiller jeg spørsmålet om hvordan vi bør forstå troens tilblivelse og utvikling i et psykologisk perspektiv. Dernest ønsket jeg å finne ut hva de eventuelle ulikhetene i synet på troen kunne skyldes, i de fire psykologiske teoriene jeg har presentert her. Svaret på disse spørsmålene har jeg berørt, særlig i drøftingsdelen hvor jeg antyder hvordan troen bør forstås i et psykologisk perspektiv.

I denne besvarelsen har vi sett at Freud anså menneskets gudstro som uttrykk for en regressiv og infantil ønskeoppfyllelse basert på projeksjoner. I møte med livets kriser forsterkes menneskets avmaktsfølelse, og for å bøte på utryggheten i tilværelsen hengir mennesket seg til disse religiøse “illusjonene”. Troens tilblivelse blir således et resultat av det avmektige og krenkede menneskets lystprinsipp og ønsketenkning. Det truede menneskets forsvar mot eksistensen blir gudstroen. Etersom gudstroen har sin utspring i regresjonen til den barnlige tryggheten, er gud, psykologisk sett, heller ikke mer enn den opphøyde jordiske far. Ødipalkonfliktens ettervirkning skaper en sterk skyldfølelse, som religionen siden kan avhjelpe gjennom en sterkt etterlengtet bearbeidelse av denne skyldfølelsen. Fordi ødipalkonfliktens skyldsreaksjonen utgjør kjernekonflikten både hos nevrotikeren og hos den troende, hevdet Freud, at disse står i et slektskap. Når gudstroen knyttes sammen med ødipalkonflikten, må også gudsbilde tolkes i lys av disse dynamiske prosessene som former forholdet til far, mente Freud. Gudstroen tjener til projektive, kompensatoriske funksjoner, og holder menneskets fast i umodenhet og i illusoriske forestillinger. Troens utvikling tematiseres ikke, fordi den per (Freuds) definisjon tilhører det infantile stadiet og ødipuskonflikten.

---

<sup>188</sup> <http://www.lutherwasnotbornagain.com/2013/07/saved-by-grace-through-faith-but-whose.html>

Med overgangen til objektrelasjonsteorien endres den kulturelle, sosiale og idehistoriske konteksten Freud befant seg i. De grunnleggende antropologiske forutsetningene Freud hadde lagt til grunn i sin teori, endres også. Menneskets blir forstått som et relasjonsorientert vesen, som fremfor alt søker tilknytning. Dette fører til at gudsrepresentasjonen også omtales og tolkes som en potensiell sunn objektrelasjon. De psykodynamiske determinantene som leder frem til tilblivelsen av gudsrelasjonen, hentes, ikke primært fra far, men fra "the maternal matrix". I likhet med barnets utviklingslover, gjennomgår også gudsrepresentasjonen en fortløpende utvikling. Gudstroen blir således forstått som en foranderlig og dynamisk størrelse, som også kan aktivere progressive krefter i individets selvutvikling. Troen og gudsrepresentasjonen knyttes til Winnicotts "transitional space" hvor illusjonen blir oppvurdert og ansett som helt nødvendig for realitetsorientering og objekt-tilknytning. Enhver tro er basert på psykiske representasjoner, sier Rizzuto, og som en type overgangsobjekt følger gudsrepresentasjonen individet gjennom hele livet, og må stadig fornyes for å beholde status som eventuelt trosobjekt. Særlig i livets kriser, ungdomsfasen og livets avslutningsfase, aktualiseres gudsrepresentasjonens utvikling.

I utviklingsteorien knyttes troens tilblivelse til barnets første utviklingsfase, hvor tilliten blir den avgjørende erfaringen som siden muliggjør troen. Også her fremstår morsrelasjonen som den viktigste bidragsyteren til gudsbildet. Både troen og identitetsfølelsen skapes samtidig, i følge Erikson, nemlig i barnets relasjon til mor, hvor den første følelsen av hellig nærvær inntreffer. I følge Erikson kan den voksnes lengsel tilbake til følelseskvaliteten mellom barnet og mor, gjenkjennes i en søken etter det hellige nærværet som gudstroen tilbyr. Den religiøse regresjonen kan stå i jegets tjeneste fordi den fremmer den avgjørende tilliten som trengs gjennom hele livet. Fordi religionen tilbyr en bekreftelse av den basale tilliten, forstår Erikson også troen som vital for å oppnå menneskelig modenhet. I likhet med Erikson anser Fowler tilliten som den fundamentale opplevelsen som skaper mulighet for tro. Troens utvikling følger bestemte stadier som er knyttet til den psykososiale personlighetsutviklingen. Gjennom bestemte utviklingskriser som hører med til hvert av disse trosstadiene, kan troen stagnere eller utvikles til en mer "moden" og robust tro, preget av større kompleksitet, i følge Fowler. Troens videre utvikling er med andre ord avhengig av hvordan individet takler den aktuelle utviklingskrisen.

Tilknytningsteorien forsøker først og fremst å tolke gudstroen i lys av ulike tilknytningsmønstre. Her studerer man hvordan, og hvorfor, troen aktualiseres i møte med

kriser som aktiverer tilknytningssystemet. Fordi tilknytning til omsorgspersonen(e) anses som biologisk nødvendig, kommer også Gud, som tilknytningsobjekt, inn i et slikt følelsesmessig sterkt ladet felt. På samme måte som barnet søker tilflukt hos mor eller far når det er redd, kan mennesket søke tilflukt og nærhet til Gud, forstått som ”trygg havn” og ”trygg base”. Måten man eventuelt opplever gudsrelasjonen på, avhenger av hvilken indre arbeidsmodell barnet har tilegnet seg gjennom sine relasjonelle erfaringer. Troens utvikling må derfor også sees i sammenheng med individets livssituasjon; hvorvidt den er stabil eller utrygg/kritisk og dermed potensielt øker behovet for tilknytning til Gud. Også her understrekes betydningen av tillit/trygghet som eventuelt vinnes i de tidligste leveårene. Denne tryggheten/tilliten så vi var avgjørende for i det hele tatt å kunne tro at det fantes en Gud å søke tilflukt til- også på et ubevisst nivå- når krisene inntraff.

Årsakene til at disse fire teoriene tolker troens tilblivelse og utvikling ulikt på noen punkter, skyldtes flere faktorer. Forskjellene kan blant annet føres tilbake til ulike menneskesyn. Synet på hva mennesket er, og hva det trenger, får betydning for hvordan man forstår troen, og derfor fører endringer i det antropologiske premisset til endringer i tolkningen av troen. Tydeligst så vi dette i overgangen fra Freuds psykoanalytiske teori til objektreasjonsteorien. Dette førte til at den religiøse tolkningsnøkkelen forflyttes fra ødipalkonflikten til den relasjonelle matrise. Når illusjonen og den religiøse regresjonen tilegnes en egenverdi, fører også dette til at troen kan forstås som en positiv kraft, i likhet med gudsrepresentasjonen. Videre så vi at teoriene fokuserer på dels ulike områder, og naturligvis ser ulike aspekter ved troen. Mens utviklingsteorien fokuserte på troens utviklingsaspekt, ser tilknytningsteorien på hvordan de relasjonelle erfaringene farger gudsrelasjonen.

På bakgrunn av alt dette, bør troen forstås i hele sin kompleksitet og i sine dynamiske vekselvirkninger med individets utviklingspsykologi. Nettopp fordi troen er sterkt sammenbundet med menneskets psyke og (relasjonelle) erfaringer, på godt og vondt, kan man heller ikke gå utenom kunnskap om mennesket dersom en vil forstå troen i et psykologisk perspektiv. Og i dette ligger kanskje kilden til økt forståelse, men også til forståelsens begrensning. Gud kan bare erkjennes stykkevis, ”som speil, i en gåte.” Slik forblir også mennesket- Guds bilde, et mysterium.



# LITTERATURLISTE

Alvesson, Mats, Skjöldberg, Kaj, (1994). *Tolkning och reflektion, vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*, Lund: Studentlitteratur

Berge, Torkil, red. (2003). *Tidsskrift for norsk psykologforening, temanummer – Religionspsykologi, nr.11*, Oslo.

Bergstrand, Göran, (1990). *Från naivitet till naivitet, om James Fowlers modell for trons utveckling*, Stockholm: Verbum forlag

Bergstrand, Göran, (1984). *En illusion och dess utveckling, om synet på religion i psykoanalytisk teori*, Älvsjö: Verbum

Borgen, Berit, (2003) *Religionspsykologi – et fag med økende betydning*, i: Berge, red. *Tidsskrift for norsk psykologforening, temanummer – Religionspsykologi, nr. 11*, Oslo.

Capps, Donald, (2001). *Freud and Freudians on Religion, A Reader*, London: Yale University Press

La Cour, Peter, (2014), *Den religiøse tros utvikling*, i: Danbolt m.fl.red., *Religionspsykologi*, Oslo: Gyldendal norske forlag

Danbolt, Lars., Engedal, Leif-Gunnar., Stifoss-Hansen, Hans., Hestad, Knut., Lien, Lars., (2014) *Religionspsykologi*, Oslo: Gyldendal Norske Forlag. IN PRESS.

Danbolt, Lars, (2014), *Hva er religionspsykologi? Begrepsavklaring i en nordisk kontekst*, i: Danbolt m.fl.red., *Religionspsykologi*, Oslo: Gyldendal norske forlag

Engedal, Leif- Gunnar, (2003) *Religionspsykologisk teori og kulturell kontekst. En kritisk analyse av psykoanalytisk religionsteori*, i: Berge, red., *Tidsskrift for norsk psykologforening, temanummer – Religionspsykologi, nr. 11*, Oslo

Engedal, Leif- Gunnar (1996), *Gudsrelasjon, primærrelasjon og den intrapsyke scene. Psykoanalytiske tolkninger av religiøs erfaring*. Modum: Unipub AS

Engedal, Leif- Gunnar, (2014), *Posisjoner og teoritradisjoner i religionspsykologisk forskning*, i: Danbolt m.fl.red., *Religionspsykologi*, Oslo: Gyldendal norske forlag

Erikson, Erik (1992), *Identitet, ungdom og kriser*, oversatt av Birgitte Brun. København: Hans Reitzels Forlag

Fowler, James W. (1981). *Stages of Faith, The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. New York: Harper & Row Publishers

Fowler, James W. (2000). *Becoming Adult, Becoming Christian, Adult Development & Christian Faith*. San Francisco: Jossey-Bass

Freud, Sigmund, (2008). *The Future og an Illusion, Religion is the Universal Neurosis*. Oversatt av Underwood, J. A og Whiteside, Shaun. London: Penguin Books

Halstensen, Kari (2014), *Når menneske knytter band til Gud*, i: Danbolt m.fl.red., *Religionspsykologi*, Oslo: Gyldendal norske forlag

Haugsgjerd, Svein, (1986). *Grunnlaget for en ny psykiatri*. Oslo: Pax Forlag

Jones, James, (1991). *Contemporary Psychoanalysis & Religion, Transference and Transcendence*. New Haven & London: Yale University Press

Kaldestad, Eystein (1997). *Gjennom det menneskelige til det guddommelige. Religionspsykologiske perspektiver*. Otta: Tano Aschehoug

Kittang, Atle, *Sigmund Freud*, (2001). Trondheim: Gyldendal Norske Forlag

Krøvel- Velle, A, Aasen & Nielsen, (2003) *Psykodynamisk forståing av Gud som objektrepresentasjon*, i: Berge, red., *Tidsskrift for norsk psykologforening, temanummer- Religionspsykologi, nr.11*, Oslo

Krøvel-Velle, A. & Aasen, *Møte med religiøse tema i terapi: Refleksjonar kring terapeuten si rolle*, i: Berge, red., *Tidsskrift for norsk psykologforening, temanummer- Religionspsykologi, nr.11*, Oslo

Rizzuto, Ana-Maria, (1979). *The Birth of the Living God, A Psychoanalytic Study*. Chicago: The University of Chicago Press

Stålsett, Gry (2014), *Psykodynamiske perspektiver på religiøs tro – objektrelasjonsteori og selvpsykologi*, i: Danbolt m.fl.red., *Religionspsykologi*, Oslo

Stålsett, Gry, (2013) Stensil: *Klinisk religionspsykologi- hva er det?* Det teologiske menighetsfakultet, Oslo

Stålset, Gry, (2013), stensil: *Psykologiske prosesser som bidrar til dannelse av gudsrelasjon og gudsbilde*. Det teologiske menighetsfakultet, Oslo

Winnicott, Donald W. (1971). *Playing and Reality*, London: Routledge Classics

Wulff, David M., (1997). *Psychology of Religion, Classic & Contemporary*. Second Edition. New York: John Wiley & Sons

Wallroth, Per, (2011). *Mentaliseringsboken*, Oslo: Arneberg Forlag

Wallin, David J. (2007). *Attachment in Psychotherapy*, New York: The Guilford Press