

Moden tro i lys av psykoanalytisk teori

*En teoretisk studie av autonomi og avhengighet i
religiøs tro*

Anniken Volden



Hovedoppgave ved psykologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2017

**Moden tro i lys av psykoanalytisk teori:
En teoretisk studie av autonomi og
avhengighet i religiøs tro.**

© Anniken Volden

2017

Moden tro i lys av psykoanalytisk teori: En teoretisk studie av autonomi og avhengighet i religiøs tro.

Anniken Volden

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

IV

Sammendrag

Forfatter: Anniken Volden

Tittel: Moden tro i lys av psykoanalytisk teori: En teoretisk studie av autonomi og avhengighet i religiøs tro.

Veiledere: Erik Stänicke og Gry Stålsett

Til tross for at det finnes psykologiske teorier som kan være nyttige verktøy i arbeidet med de dynamiske komponentene i religiøs tro, har et fokus på menneskets religiøsitet ofte vært fraværende i psykologiutdanningen og i terapirommet. Sigmund Freud beskrev religion som en infantil ønskeoppfyllelse, og så derfor på religiøs tro som noe umodent. Ana-Maria Rizzuto er en psykoanalytiker som har vært opptatt av individets representasjon av Gud, og hevder i motsetning til Freud at det å tro ikke er noe umodent i seg selv.

Rizzuto bruker objektrelasjonsteori i forståelsen av det troende individets gudsbilde. Det er også dette teoretiske grunnlaget denne oppgaven baseres på i utforskningen av hva som kjennetegner en moden tro. For på samme måte som objektrelasjonsteori er anvendbar i utforskningen av hva som kan kalles en moden fungering i menneskelige relasjoner, vil det være mulig å bruke objektrelasjonsteori for å si noe om hva som kan karakterisere en moden religiøs tro. Ett aspekt ved det å ha en moden tro innebærer å ha en moden avhengighet av Gud, og dette forstås som at den troende evner å balansere autonomi og avhengighet i sin relasjon til Gud – et objekt som individet relaterer seg til og tror på. Målet for denne oppgaven er dermed å utforske nærmere hvordan en moden tro kan forstås ut ifra et psykoanalytisk perspektiv, med særlig henblikk på autonomi og avhengighet.

Teorien brukes her for å få en dypere forståelse av moden tro, ved å fokusere på relasjonen mellom mennesket (subjektet) og Gud (objektet). Analysenheten ”subjekt-objekt” brukes i forståelsen av teoriene til Margaret Mahler, Donald Winnicott og William Fairbairn. I lys av den anvendte teorien ser det ut til at en moden tro innebærer å være et avgrenset selv og gjøre seg opp egne meninger, samtidig som man er i en nær relasjon til Gud.

Forord

Hva er det som gjør at noen opplever det å tro på Gud som en byrde, mens andre opplever troen som en støtte? Dette er et spørsmål jeg har stilt meg flere ganger, i møte med religiøse pasienter på den psykiatriske avdelingen jeg har jobbet på gjennom studietiden. Det har virket på meg som at det å tro på Gud oppleves som en byrde for noen, ved at de føler seg fordømt og blir tynget av skam og bekymring over å ikke være god nok. Andre finner støtte i troen sin, ved at Gud blir en de søker for trøst når de har det vanskelig. Dette har fått meg til å tenke mer over de dynamiske komponentene i religiøs tro, og gradvis har det vokst frem en større interesse for skjæringspunktene mellom kristen tro og psykologi. Det religiøse mennesket er dessuten noe det har vært fokusert lite på i løpet av utdannelsen, og dette bidro til at jeg valgte å skrive en oppgave om moden tro.

Dette er en opppgave som symboliserer noe viktig for meg, fordi jeg har blitt mer bevisst på hvordan de temaene jeg skriver om aktualiseres i mitt eget liv. Mye av arbeidet har bestått i å prøve å forholde meg nøytral i det analytiske arbeidet, men oppgaven vil allikevel bære preg av at det jeg skriver om er noe som angår meg personlig. Underveis i prosessen har jeg også blitt opptatt av at akkurat når det gjelder avhengighet versus uavhengighet så er dette noe som berører flere områder av livet, og at Fairbairn antagelig hadde rett i at dette er den mest grunnleggende konflikten vi har.

Takk til Erik Stänicke og Gry Stålsett for god veiledning gjennom kloke innspill, oppmuntring og inspirasjon. Takk til mine gode venner på lesesalen for godt samhold, og til Maria og Hans for verdifull hjelp. Takk til Aleksander for at du oppfordret meg til å skrive om nettopp dette temaet. Takk for dine kloke refleksjoner og gode støtte i løpet av arbeidet med oppgaven – og i livet generelt.

*”That is the paradox of being human:
we need our objects from beginning to end;
the warp and woof of our psychic structure is made from them
and, as Mahler says, we remain enmeshed with them ‘unto the grave’.”
(Rizzuto, 1979, s. 53).*

Innholdsfortegnelse

| | |
|---|-----------|
| Innledning | 1 |
| 1 Troens plass i psykologien | 7 |
| 1.1 Temaets aktualitet..... | 7 |
| 1.2 Gudstroens relevans i dag..... | 8 |
| 1.3 Gudsrelasjonen | 9 |
| 2 Modenhet | 11 |
| 2.1 Psykologisk modning og utvikling..... | 11 |
| 2.2 Moden tro | 13 |
| 2.2.1 Moden tro: religiøs modenhet og åndelig modenhet | 14 |
| 2.2.2 Autonomi og avhengighet – et aspekt ved åndelig modenhet | 18 |
| 2.3 Sammendrag..... | 21 |
| 3 Gud som objekt | 22 |
| 3.1 Gud som subjekt og objekt..... | 22 |
| 3.1.1 Menneskets representasjon av Gud..... | 23 |
| 3.1.2 Gud som ytre objekt..... | 24 |
| 3.1.3 Gudsbildets psykologiske funksjon | 25 |
| 3.2 Modne objektrelasjoner..... | 27 |
| 3.3 Sammendrag..... | 28 |
| 4 Psykoanalytiske perspektiver på autonomi og avhengighet..... | 29 |
| 4.1 Ulike perspektiver på troens opprinnelse | 29 |
| 4.2 Separasjon og individuasjon..... | 32 |
| 4.2.1 Autisme og symbiose som umodne ytterpunkter..... | 34 |
| 4.2.2 Et adskilt selv i relasjon til Gud..... | 35 |
| 4.3 Det objektsøkende mennesket..... | 37 |
| 4.3.1 Internaliserte objekter | 37 |
| 4.3.2 Den modne relasjonen..... | 39 |
| 4.3.3 Moralsk forsvar – å være den onde i verden..... | 40 |
| 4.4 Overgangsobjekter..... | 42 |

| | | |
|----------|-----------------------------|-----------|
| 4.5 | Om å være alene sammen..... | 44 |
| 4.6 | Sammendrag..... | 46 |
| 5 | Konklusjoner | 47 |
| 6 | Litteraturliste..... | 51 |

Innledning

Bakgrunn

Opprinnelig har det vært teologiens oppgave å befatte seg med religiøse spørsmål, som hvem Gud er i menneskets bilde og hvem mennesket er i Guds bilde. Psykologien som vitenskap har lite å tilføye når det gjelder det sistnevnte, men har allikevel bidratt med sentrale perspektiver på det religiøse mennesket. Psykologen Gry Stålsett (2006, s. 115) formulerer det slik: ”Mens en utlegning om troens innhold overlates til teologene, kan psykologen undersøke hva det religiøse innholdet betyr for den enkelte i det daglige følelsesliv og handlingsmønster”.

Psykologiske perspektiver på religiøs tro har vært tematisert på ulike måter i løpet av psykologiens historie. B. F. Skinner forklarte religiøs adferd som et resultat av forsterkning, Carl Gustav Jung hadde et syn preget av at religion var en viktig funksjon ved menneskets psyke, mens Sigmund Freud beskrev religion som en infantil ønskeoppfyllelse (Wulff, 1996). Freuds syn på religion ble fulgt av analytikere i lang tid, men etter fremveksten av objektrelasjonsteori så ble det mulig å ha psykoanalytiske teorier om religiøs tro basert på de utviklingsmessige og dynamiske krefter som bidrar til å forme menneskesinnet og personlig tro (Rizzuto, 1996, s. 409). Objektrelasjonsteoretikere som Harry Guntrip, Donald Winnicott og Ana-Maria Rizzuto er noen av de som har bidratt med psykologiske perspektiver på religiøs tro. Guntrip hevdet at modne personer hadde potensialet til å gradvis erfare en opplevelse av fellesskap med andre og med Gud, og han beskrev dette som en form for trygghet og kontekst for selvrealisering som ikke fantes noe annet sted enn i det religiøse (referert i Wulff, 1996, s. 57). Donald Winnicott (1971/2005, s. 4) beskrev hvordan evnen til å forestille seg noe mentalt, som i en illusjon, er et dypt rotfestet aspekt ved det religiøse.

Ana-Maria Rizzuto er en av den senere tids mest fremtredende og banebrytende teoretikere når det gjelder forståelsen av religiøs tro i et psykoanalytisk perspektiv. Sammenlignet med den første generasjonen av objektrelasjonsteoretikere, som var mer tilbøyelige til å foreta generaliserte tolkninger av religion i sin helhet (Wulff, 1996, s. 57), fokuserer Rizzuto (1979, 1996) i større grad på det unike ved individets gudsrepresentasjon. Hun beskriver hvordan det bildet individet danner seg av Gud er et komplekst og sammensatt bilde, som preges av individets representasjon av seg selv og andre betydningsfulle personer. Dermed vil den

relasjonen individet har til Gud i følge Rizzuto preges av noen av de samme psykologiske mekanismene som er virksomme i individets relasjon til seg selv og andre. Rizzuto (1979) viste i boken *The birth of the living God – A Psychoanalytic Study* gjennom ulike kasus hvordan gudsbildet kan ta form avhengig av hvilke positive og negative erfaringer man gjør seg med de primære objektene i barndommen, og gjennom sine kasusbeskrivelser viste hun hvordan objektrelasjonsteori kan brukes for å forstå menneskets relasjon til Gud.

Den humanistisk orienterte psykologen Gordon Allport (1950, s. 57) beskrev hvordan våre relasjoner til andre kan karakteriseres ut ifra grad av modenhet. En moden relasjon til Gud vil i følge Allport kunne vurderes ut ifra de samme kriteriene man bruker for å vurdere grad av modenhet i relasjoner mennesker imellom, og han påpekte at autonomi var en konsekvens av moden religiøsitet. I følge psykologen Maureen Miner og teologen Martin Dowson (2008, s. 58) har autonomi ofte vært noe som har stått i kontrast til den troendes avhengighet av Gud i forståelsen av religiøs tro i psykologien. De hevder at autonomi er noe som i stor grad har vært verdsatt, uten at man har tatt med seg et teologisk perspektiv der både avhengighet av Gud og menneskelig autonomi vies oppmerksomhet. Miner & Dowson (s. 59) poengterer at siden autonomi er så høyt verdsatt innenfor psykologien er det viktig å overveie hvorvidt det finnes psykologisk sunne måter å være religiøs på der man både anerkjenner menneskets autonomi og Guds suverenitet, slik det blir beskrevet i den kristne teologien.

Gry Stålsett (2006, s. 115) beskriver hvordan tro både kan helbrede og ødelegge for individet, og hun hevder at det hovedsakelig er den intrapsykiske funksjonen religionen har som er av interesse når man skal vurdere hvorvidt troen fungerer destruktivt eller oppbyggende. Når det gjelder effekt av religion på mental helse viser Stålsett til at religion er korrelert med høy grad av velvære i de fleste studier. Koenig, McCullough & Larson (2001, s. 228) viser til hvordan religiøs involvering er korrelert med en rekke positive helsevariabler som håp og optimisme, bedre selvfølelse og lavere forekomst av angst og depresjon. De konkluderer med at det for de fleste mennesker er slik at fordelene forbundet med religiøs tro er større enn risikoen. Stålsett (2006, s. 118) påpeker at vår individuelle sårbarhet vil ”avspeiles i religiøs tro og adferd”. Dette innebærer at dersom individet har med seg en sårbarhet i form av umodne objektrelasjoner, så ville dette kunne virke inn på den religiøse tro og adferd på en slik måte at troen fungerer destruktivt.

Oppgavens fokus er på å belyse hva som kjennetegner en moden tro på Gud, og hvordan psykoanalytisk teori kan brukes for å få en dypere forståelse av de mekanismene som medierer grad av modenhet i relasjoner. Fremfor et fokus på korrelasjoner mellom religion og ulike helsevariabler, som man finner innenfor det objektiverende paradigmet der fokuset er på den målbare religiøsitet (Engedal, 2011, s. 214), vil det i denne oppgaven gjøres et forsøk på å belyse de dybdepsykologiske aspektene ved religiøs tro. Oppgavens anliggende samsvarer også med en humanistisk grunnorientering, da målet er å belyse hva som er modent, oppbyggende og helbredende. Til forskjell fra det som kjennetegner det humanistiske religionspsykologiske paradigmet vil oppgaven være orientert mot det kliniske, ubevisste og patologiske, som teologiprofessor Leif Gunnar Engedal (2011, s. 217) beskriver som et kjennetegn ved det dybdepsykologiske religionspsykologiske paradigmet. Målet er dermed å komme frem til det modne gjennom en utforskning av de dybdepsykologiske aspektene ved religiøs tro.

Avgrensning og problemstilling

Modenhet karakteriseres av flere ulike kvaliteter, som det å ha tillitt og opprettholde nærhet til andre, eller det å være i stand til å gå på tvers av andres meninger. Et annet aspekt ved modne relasjoner er det å verdsette andre som separate og unike, og klare å balansere autonomi og gjensidighet i relasjoner (Bell, Billington & Becker, 1986). Å tenke seg en gjensidig avhengighet mellom den troende og Gud kan anses for å falle innenfor et *teologisk* perspektiv, da man i en slik refleksjon må ta utgangspunkt i at Gud er et subjekt som faktisk gir noe tilbake til individet. Dette vil kunne være et relevant aspekt for individet som tror, men vil ikke tillegges betydelig vekt i den videre diskusjonen da det her tas utgangspunkt i et *psykologisk* perspektiv på moden tro. Da det å balansere autonomi er et sentralt aspekt ved relasjonell modenhet som korreponderer godt med en av definisjonene på moden tro (Hall & Brokaw, 1995), vil autonomi og avhengighet, og regulering av nærhet og avstand i relasjoner være et hovedanliggende for denne oppgaven i utforskningen av moden tro. Problemstillingen for oppgaven er dermed å finne ut av hvordan moden tro kan forstås ut ifra et psykoanalytisk perspektiv, med særlig henblikk på autonomi og avhengighet.

Det finnes ulike perspektiver på moden tro, og det å skulle konseptualisere moden tro vil derfor nødvendigvis bli reduksjonistisk. Jeg har tatt for meg en av flere mulige dimensjoner i min dybdepsykologiske, teoretiske utforskning innenfor et objektrelasjonsperspektiv, med vissheten om at det er flere andre mulige perspektiver som kunne vært aktuelle. Eksempelvis

vil et selvpsykologisk perspektiv på moden tro, der man forstår Gud som et selvobjekt (Ganz, 2016), ikke bli belyst her. Dette er allikevel et perspektiv som skal være nevnt, men ikke glemt.

Metode og begrepsbruk

Da relasjonell modenhet er noe av det som her står i fokus i forståelsen av moden tro, vil objektrelasjonsteori bli brukt som utgangspunkt for den teoretiske analysen da dette er et teoretisk rammeverk hvor det relasjonelle er et viktig fundament. En grunnleggende antagelse i objektrelasjonsteori er at selvet står i forhold til internaliserte objekter. Slike objekter er representasjoner av viktige personer i sped- og småbarnsalder, og når disse personene internaliseres fungerer de som objekter for selvet i den indre verden. Relasjonene mellom selvet og objektrepresentasjoner kalles for objektrelasjoner, og de er ladet med spesifikke affekter. En fryktet far kan internaliseres som et strengt farsobjekt som står i en truende relasjon til et skyldig, engstelig eller skamfullt aspekt ved selvet. Vi internaliserer dermed objektrelasjoner, ikke objekter. Det essensielle i teorien er at objekt-affekt-selv representasjoner er byggesteiner i individets personlighet (Zachrisson, 2014, s. 250).

Objektrelasjonsteori brukes som utgangspunkt for å få en dypere forståelse av moden tro, ved å fokusere på relasjonen mellom mennesket (subjektet) og Gud (objektet). Jeg inntar dermed et perspektiv som ser på ”psykologiske faktorerets betydning for religiøse fenomener” (Engedal, 2011, s. 223). Jeg har lest den psykoanalytiske litteraturen med tanke på å utvide forståelsen av hva en moden gudsrelasjon er, ved å se på hvordan litteraturen belyser autonomi og avhengighet. Analyseenheten ”subjekt-objekt” (Gullestad, 1992) brukes dermed til å forstå relasjonen mellom mennesket og Gud, der mennesket er subjektet og Gud er objektet. Med dette som utgangspunkt vil den utvalgte teorien kunne brukes for å forstå de psykologiske prosessene som utspiller seg i gudsrelasjonen.

Engedal (2011, s. 210) argumenterer for at det er problematisk å snakke om religionspsykologien i bestemt form entall, fordi verken ”religion” som fenomen eller ”psykologi” som fag enkelt lar seg avgrense og definere når det gjelder det innholdsmessige. Videre poengterer Engedal at man innenfor religionspsykologien anvender ulike teoretiske tradisjoner, og at personlige preferanser av både ideologisk og religiøs art kan legge føringer for hva man forsker på og hvilke resultater man kommer frem til (s. 211). Dette er noe denne oppgaven også vil preges av, da jeg tar utgangspunkt i den psykoanalytiske fagtradisjonen,

med et særlig fokus på objektrelasjonsteori, som faller innenfor ”det dybdepsykologiske paradigmet – religiøsitet i sjelens dyp” (Engedal, 2011, s. 213).

Hos Rizzuto (1979, 1996), Meissner (1996, 2009), Frielingsdorf (2006) og Freud (1913/1990) settes religiøsitet og psykologisk teori i direkte forbindelse med hverandre. I analysen de øvrige teoriene setter jeg selv teorien i forbindelse med menneskets relasjon til Gud, ut ifra den forståelsen at teorien kan brukes til å belyse denne relasjonen. Eksempler fra Rizzutos kasusbeskrivelser (1979, 1996) vil bli brukt for å belyse sammenhengen mellom teorien og de psykologiske mekanismene som blir beskrevet hos de ulike kasusene.

Det vil gjennom oppgaven skilles mellom Gud med stor G og gud med liten g, i tråd med det skillett Gry Stålsett (2006) gjør i boken *Tro*. Dette skillet tydeliggjør at den indre gudsrepresentasjonen er dannet ut ifra våre relasjonelle og emosjonelle erfaringer og er forskjellig fra den Gud som mange tror på (Stålsett, 2006, s. 119). Det vil dermed brukes liten g når det snakkes om gudsbilder og gudsrepresentasjon, og stor G i de resterende tilfellene hvor det snakkes om Gud. Det tas her utgangspunkt i menneskets tro på Gud innenfor en vestlig, kristen tradisjon, men de psykologiske mekanismene som utspiller seg i relasjon til Gud vil også kunne være overførbare til forståelsen av gudsrelasjonen innenfor andre monoteistiske religioner.

Oversikt over oppgaven

Første del handler om den religiøse troens plass i psykologien, og hensikten med denne delen er å tydeliggjøre relevansen av å snakke om Gud i en psykologisk kontekst. Det redegjøres for fraværet av religiøse spørsmål i terapi og i psykologutdanningen, og videre påpekes det at det finnes et teoretisk grunnlag for å snakke om tro i terapi, og at religionspsykologi er et fagfelt i vekst. Gudstroens relevans i dag vil tematiseres, ved at det vises til funn som tyder på at religiøs tro fortsatt har en sentral plass i livet til mange.

Andre del handler om modenhet, og presenterer teorier om normalpsykologisk modning og utvikling, og hvordan dette er relatert til moden tro. Det redegjøres for de ulike definisjonene av moden tro, og videre begrunnes valget av en definisjon på åndelig modenhet som fokuserer på aspektene autonomi og avhengighet i relasjonen til Gud. Avslutningsvis utdypes disse aspektene nærmere.

Tredje del handler om Gud som objekt, og hensikten er her å teoretisk tydeliggjøre skillet mellom Gud som opplevd ”subjekt” og gud som ”objekt”, og å redegjøre for en psykologisk forståelse av hvordan mennesket danner en representasjon av gud. Det beskrives hvordan en balanse mellom autonomi og avhengighet anses for å være et sentralt aspekt ved det å utvikle modne objektrelasjoner, med bakgrunn i Hall & Brokaw (1995) sin definisjon av åndelig modenhet. Dette danner grunnlaget for å gå dypere inn i hva den psykoanalytiske litteraturen bidrar med i forståelsen av modenhet med fokus på nettopp autonomi og avhengighet.

I oppgavens fjerde del redegjøres det for en utvikling innenfor psykoanalysen fra et fokus på at religiøs tro i seg selv innebærer umodenhet, til en forståelse av at det å tro ikke er noe umodent i seg selv. Videre diskuteres det hvordan ulike objektrelasjonsteorier belyser autonomi og avhengighet, for deretter å sette dette i forbindelse med forståelsen av en moden tro på Gud. Helt avslutningsvis, i del fem, konkluderes det på bakgrunn av den fortløpende diskusjonen i opppgaven.

1 Troens plass i psykologien

Det vil her redegjøres for menneskets tro på Gud og hvilken plass den har hatt og kan ha i terapirommet. Det vises til et ofte manglende fokus på religiøs tro, og hvordan årsaken til dette manglende fokuset kan forklares. Videre presenteres ulike funn relatert til den plassen gudstroen har i menneskers liv i dag, og deretter vises det hvordan kvaliteten på relasjonen til Gud er sentral i forståelsen av sammenhengen mellom religion og psykisk helse.

1.1 Temaets aktualitet

Det kan være mange ulike grunner til at Gud blir et tema i terapi for den som tror – men hvordan forholder psykologer seg til religiøse tema i terapirommet? Det kan se ut til at mange psykologer unngår religiøse tema i terapi (Gupta, 2012), og flere pasienter forteller om at de har opplevd manglende forståelse fra psykologen da de ønsket å snakke om sin tro i terapien (Bjørke, 2015; Tømmerås, 2009). Rizzuto (1979, s. 180) beskriver det å snakke om Gud i terapirommet på følgende måte: ”Like jugglers we sometimes call in our God and toss him around; sometimes we discard him because he is either too colorless for our needs or too hot for us to handle”. I følge professor i psykologi David M. Wulff (1996, s. 43) er religion noe av det som utfordrer psykologer i størst grad, og han hevder at psykologer må ta betydningen av pasientens religiøse tro på alvor hvis målet er å hjelpe og forstå best mulig. For mange vil troen på Gud bli sentral i terapirommet, og det å snakke om tro i terapi kan i følge psykiateren Hossein Etezady (2008, s. 561) føre til endring dersom tro defineres som en form for forbindelse med et objekt hvis dimensjoner overskrider det man kan det man kan fatte med følelsene eller tankene. Etezady hevder at en slik forståelse av tro innebærer at man kan bruke objektrelasjonsteori for å adressere endring.

Reme, Berggraf, Anderssen og Johnsen (2009) viser til at det gjennom psykologiens historie har vært et fravær av fokus på religiøse spørsmål i terapi. Deres undersøkelse fra 2009 viste at 93 % av norske psykologistudenter ikke opplevde at det var fokus på menneskers religiøse tro i psykologiutdanningen, og en tredjedel av studentene mente at faget er respektløst og stereotyp overfor religiøse mennesker. Professorene i psykologi Peter C. Hill og Kenneth I. Pargament (2008, s. 5) viser til at mangelen på et religiøst fokus kan komme av a) at religion og åndelighet er mindre viktig for psykologer og andre helsesrelaterte forskere enn det er for

samfunnet generelt, b) at religion ikke er noe man kan studere vitenskapelig, og c) at religion og åndelighet ikke lenger er aktuelt i en tid hvor vitenskapen og det rasjonelle har fått større plass.

En annen mulig forklaring på dette manglende fokuset kan være en opplevd mangel på et teoretisk grunnlag for å forstå betydningen av religiøse spørsmål, men i følge Ana-Maria Rizzuto (1996, s. 410) har psykoanalytisk teori vist seg å være et uvurderlig verktøy for å forstå de dynamiske komponentene i religiøs tro. Det kan dermed argumenteres for at det teoretiske grunnlaget for å forstå har vært tilstede, men at man ikke har vært bevisst på hvordan en kan adressere religiøse spørsmål i terapirommet.

I dag ser det ut til at holdningene til religion i psykologifaget er i ferd med å endres, ved at spørsmålet om Guds faktiske eksistens synes å være irrelevant i en klinisk sammenheng, og der man heller forholder seg til at troens psykologiske funksjon, trekk ved den enkeltes gudsbilde og det troende individets relasjon til Gud er noe som kan utforskes i lys av psykologisk teori (Ganz, 2016, s. 1). I dag er religionspsykologi et fagfelt i vekst (Paloutzian & Park, 2005) som har aktive fagmiljø ved flere universiteter i Skandinavia. I Norge er det etablert et religionspsykologisk senter ved Sykehuset Innlandet, og Modum Bad er en institusjon som har satt fokus på religiøse tema i terapi, blant annet gjennom Vita-modellen, en terapeutisk modell hvor eksistensielle tema er en sentral del av behandlingen, og der man arbeider pasientens selvbilde, foreldrebilde og gudsbilde (Modum Bad, 2012).

1.2 Gudstroens relevans i dag

I en spørreundersøkelse fra 2008 svarte 68 % av nordmenn at de hadde en form for tro på Gud eller en høyere makt (NSD, 2008). De ble spurt om hva de trodde om Gud, og kun 15 % svarte da at de vet at Gud finnes. Dette tyder på at det er flere som har en annen form for forestilling om hvem Gud er. I Levekårsundersøkelsen fra 2011 svarte 55 % av nordmenn at de tilhørte en religion, mens kun 16 % oppga at de deltok på gudstjeneste eller religiøse møter en gang i måneden eller mer (Taule, 2014). Det ser ut til at det religiøse behovet ikke er borte, men at det tar andre former. Kjernen i religiøsitet handler dermed ikke bare om deltakelse i organisert kirkeliv, men også om personlig tro og forestillinger som hver enkelt person har (Taule, 2014).

Fugelli og Ingstad (2014) gjør lignende kvalitative funn i sin utforskning av nordmenns oppfatninger om tro og helse, i forbindelse med boken *Helse på norsk* fra 2009. De mener det kan virke som at Gud ikke lenger er like sentral i menneskers liv, og at når det gjelder religiøst standpunkt så befinner de fleste seg et sted mellom ytterpunktene bekjennende kristne og erklærte ikke-troende. De beskriver hvordan mange kan ha negative holdninger overfor et religiøst system, enten det er snakk om statskirken eller bedehuskulturen, men at de samtidig kan ha en personlig tro liggende på lager: "(...)etter disse bastante, innledende avvisningene kommer, ofte med en liten skrift, personlige meldinger om en *barnetro, en bagasje, om noe vi har med oss*" (Fugelli & Ingstad 2014, s. 288). Dette kan gi et inntrykk av at Gud for enkelte er et privat, delvis ikke vedkjent, trosobjekt som ved nærmere undersøkelse viser seg å ha en innvirkning på individet både bevisst og ubevisst.

Disse funnene kan være med på å forklare hvorfor mange søker Gud for trøst til tross for at de ikke har en definert tro på Gud, og det er i tråd med Rizzutos forståelse: "there is no such thing as a person without a God representation" (1979, s. 47). Fugelli og Ingstads informanter beskrev at religion kan være med på å gi menneskene en følelse av sammenheng, noe som innebærer en følelse av helhet, forståelighet og forutsigbarhet i tilværelsen. Dette mener de kan forklares med at i en tid hvor det er mye eksistensiell uro og sosiokulturelt oppbrudd, så kan religionen være en trygg havn (Fugelli & Ingstad 2014, s. 290).

1.3 Gudsrelasjonen

Avslutningsvis vil det redegjøres for hvordan et fokus på den troendes relasjon til Gud er sentralt i studiet av hvordan religiøs tro påvirker mental helse, og det vil vises til hvordan gudsrelasjonen har blitt forstått i lys av psykoanalytisk teori. Videre vil det påpekes hvilke utfordringer som kan oppstå når denne relasjonen analyseres med psykologiske teorier.

Flere studier har sett på sammenhengen mellom religiøs tro og mental helse, men i følge Hill & Pargament (2008, s. 7) så har ikke psykologer før inntil nylig definert differensierte begreper for religion og åndelighet som er funksjonelt relatert til mental helse. De argumenterer for at et fokus på gudsrelasjonen er viktig for å forstå at religion påvirker mental helse mer spesifikt, og de viser til forskning som tyder på at de som har et egenrapportert nærmere forhold til Gud opplever færre symptomer på depresjon, bedre selvfølelse, mindre ensomhet, bedre relasjonell modenhet og større grad av psykososial kompetanse. Dette

samsvarer også med holdninger til religiøs tro i Norge, for i spørreundersøkelsen utført av NSD fra 2008 var det 84 % som svarte at de enten var helt enig eller enig i at det å praktisere en religion hjelper mennesker til å finne trøst i vanskelige tider (NSD, 2008).

De objektrelasjonsorienterte psykologene Todd W. Hall & Beth Fletcher Brokaw (1995) fremholder at åndelig og psykologisk fungering i følge Noam & Wolf (1993, referert i Hall & Brokaw, 1995, s. 375) er separate utviklingsdomener, men at det er mulige likheter mellom dem. Videre beskriver de hvordan Benner (1988, referert i Hall & Brokaw, 1995, s. 375) hevder at psykologisk og åndelig fungering er uløselig knyttet sammen fordi mennesker forholder seg til Gud gjennom de samme psykologiske mekanismene som medierer relasjoner med andre mennesker. I lys av Benners argument konkluderer Hall & Brokaw (1995, s. 376) med at det vil være kontrainuitivt å hevde at måten man forholder seg til andre på er betydelig annerledes fra måten man forholder seg til Gud. Dette prinsippet mener de gjør det mulig å ta for seg psykologisk teori i utforskningen av spørsmålet om hva som kan kalles en moden tro på Gud.

Ana-Maria Rizzuto (1979, s. 89) hevder at menneskets relasjon til Gud vil kunne inneholde flere kvaliteter som karakteriserer relasjonen mellom to mennesker. Samtidig er det noen unike kvaliteter ved menneskets relasjon til Gud, som det at tro kan innebære tvil på om Gud virkelig finnes, og dette er noe som skiller gudsrelasjonen fra relasjonen mennesker imellom. Man kan tenke seg at det å romme tvil også innebærer en evne til å tåle usikkerhet, og at det på den måten ikke er forskjellig fra det psykologiske. Psykiateren Eystein Kaldestad (1997, s. 129) beskriver at tro og tvil er noe som sameksisterer i religiøs tro, og at usikkerhet dermed er noe som må aksepteres i troshandlinger. Han poengterer at ”i utholdelsen av usikkerheten viser troshandlingen sin dynamiske karakter”. Hill & Pargament (2008) hevder at det å kunne tvile og stille spørsmål er nødvendig for modning og utvikling. Dette er i tråd med Rizzutos forståelse av tro, da hun hevder at troen på Gud eller fravær av tro ikke er indikatorer på en form for patologi, men at det er en indikator på den bestemte personlige balansen som hvert individ har oppnådd på et gitt tidspunkt i sine relasjoner til primærobjektene og andre relevante personer (Rizzuto 1979, s. 202).

2 Modenhet

I denne delen av oppgaven redegjøres det innledningsvis for hvordan psykologisk modning og utvikling kan forstås. Videre presenteres ulike definisjoner på moden tro, med særlig vekt på forståelsen av det som betegnes som åndelig modenhet, noe som her legger grunnlaget for en videre utforskning av hvordan en kan forstå det som kalles en moden tro. Avslutningsvis redegjøres det for hvordan autonomi og avhengighet kan anses for å være viktige aspekter for å forstå menneskets relasjon til Gud.

2.1 Psykologisk modning og utvikling

Modenhet er et begrep som er relatert til utvikling. Utvikling er i seg selv noe som omhandler det å ha en fremgang, ved at individets indre strukturer utvikler seg fra å være umodne og ineffektive til å bli modne og effektive (Bjorklund, 1997, s. 153). Ut ifra et slikt synspunkt vil umodenhet anses for å være noe uferdig og uutviklet, og utviklingen går fra det umodne til det modne. Psykologen Phebe Cramer (2012, s. 307) hevder at modning er relatert til alder, ved at en persons egenskap som har blitt utviklet med alderen kan anses for å være mer moden enn en som ikke har blitt utviklet med alderen. Modning vil også kunne karakteriseres av ulike kvaliteter, avhengig av hva man undersøker: Når det gjelder bruken av forsvarsmekanismer vil kognitiv kompleksitet gjøre seg gjeldende. Når det gjelder ego-utvikling vil evnen til å tilpasse seg omgivelsene både eksternt og internt i følge Cramer (2012, s. 307) anses for å være mer modent enn en måte å innrette seg på som er mer maladaptiv. Samlet sett ser det ut til at modenhet handler om at indre strukturer utvikles slik at de blir mer effektive (Bjorklund, 1997), at modning ofte er relatert til alder, og at modning karakteriseres ulikt avhengig av hvilke egenskaper man undersøker (Cramer, 2012).

Utvikling i stadier

Innenfor utviklingspsykologien har det vært en debatt om hvorvidt utvikling skjer i stadier, eller om det heller er snakk om en mer kontinuerlig form for utvikling (Lerner, 2002, s. 66). Daniel Stern (1985/2000, s. 64) påpeker at teoretikere som Sigmund Freud, Erik Erikson og Margaret Mahler alle har sin egen teori for å forklare hvordan for eksempel autonomi og selvstendighet utvikles i faser, men at disse fasene ikke sammenfaller i tid. Han hevder at det ikke finnes noen overbevisende grunn til å anta at kliniske grunntema, som for eksempel

utviklingen av autonomi, kan sies å utvikles innenfor en bestemt fase, og at kliniske tema er mer interessante å betrakte gjennom et livsforløp fremfor i en bestemt livsfase. Stern (1985/2000, s. 64) er dermed kritisk til hvorvidt bestemte kapasiteter utvikles på spesifikke alderstrinn, og foreslår at tanken om dominans av kliniske tema på et bestemt alderstrinn er illusorisk og oppstår på grunn av teoretiske eller kliniske behov og fordommer i forbindelse med et kulturelt press.

Psykoanalytikerens Erik Erikson er en av dem som hevder at utvikling skjer i stadier. Hans teori om utvikling (1950/1995) innebærer at hvert individ går gjennom åtte ulike stadier i løpet av livet, der hvert stadie innebærer å finne en løsning på en krise/konflikt. De ulike stadiene er tillit eller mistillit, autonomi eller skam og tvil, initiativ eller skyld, mestring eller mindreverdighet, identitet eller identitetsforvirring, intimitet eller isolasjon, generativitet eller stagnering, integritet eller fortvilelse (Erikson, 1950/1995). Hvordan en konflikt i en fase av utviklingen løses vil ha konsekvenser for de senere fasene, som at opparbeidelsen av tillit er viktig for utvikling av autonomi (Graves & Larkin, 2006). Integritet er i følge Erikson (1950/1995) det endelige stadiet i utviklingen, og dermed er det også en kvalitet ved mennesket som innebærer modenhet:

Each individual, to become a mature adult, must to a sufficient degree develop all the ego qualities mentioned, so that a wise Indian, a true gentleman, and a mature peasant share and recognize in one another the final stage of integrity. (Erikson, 1950/1995, s. 242).

Erikson påpeker her at individet til en viss grad må ha utviklet de ulike ego-kvalitetene som han beskriver gjennom de åtte stadiene for å bli moden. Integritet defineres av Erikson som ”egoets visshet om anlegget for orden og mening” (1950/1995, s. 241, min oversettelse), og han anser dette for å være målet for menneskets individuelle utvikling. Erikson poengterer også at et godt samspill med omsorgsgiverne legger grunnlaget for å utvikles i de ulike stadiene, i likhet med Guntrip (1971, s. 104) som påpeker at individet har latente modningsprosesser som trenger et fasiliterende miljø for å vokse. Modning skjer dermed ikke i et vakuum, men i et samspill.

Erikson (1950/1995) og Guntrips (1971) forståelse av psykopatologi innebærer at psykiske problemer kan forklares med en svikt i utviklingen. Barnepsykiater og psykoanalytiker Stanley Greenspan (1997) argumenterer også for en utviklingsbasert forståelse av

psykopatologi, der pasientens problemer med å for eksempel uttrykke egne ønsker og affekter anses som begrensninger som kan forklares med en form for interaksjonssvikt gjennom utviklingen. Problemer kan dermed i følge Greenspan (1997) anses som en svikt i et utviklingsstadium, fremfor at det er snakk om en form for regresjon fra mer avanserte former for ego-organisering. Sentrale elementer i ego-utviklingen er evnen til selv-differensiering, forstått som en følelse av å være et selv og å kunne skille mellom egne og andres intensjoner og forventninger og forholdet mellom nærhet og avstand i relasjonen til andre (s. 35). Disse aspektene synes å være elementære innenfor psykologisk utvikling og modning.

Oppsummering av psykologisk utvikling og modenhet

Modning innebærer i følge de nevnte perspektivene at individet blir stadig mer tilpasningsdyktig opp gjennom livsløpet ved at ulike kvaliteter modnes og utvikles. En voksen kan forventes å ha bedre utviklede ferdigheter enn et barn, og resultatet av utvikling og modning vil i henhold til Erikson (1950/1995) og Greenspan (1997) innebære en evne til å tilpasse seg omgivelsene gjennom personlig integritet og selv-differensiering. Videre vil det redegjøres for hvordan en slik forståelse av psykologisk modenhet kan anses for å sammenfalle med aspekter ved det å ha en moden tro.

2.2 Moden tro

Psykoanalytikerens Julia Kristeva (2009) beskriver hvordan mennesket har et behov for å tro, og hun formulerer det som "this incredible need to believe", som også er tittelen på boka hvor hun skriver om dette temaet. Hun poengterer at det å tro ikke utelukkende er en religiøs affære: "Whether I belong to a religion, whether I be agnostic or atheist, when I say 'I believe', I mean 'I hold as true'" (s. 3). Teologen James W. Fowler (1981, s. 4), som er særlig kjent for sin teori om trosutvikling, beskriver i likhet med Kristeva at tro ikke alltid er religion, verken i innhold eller kontekst, og tilføyer at tro kan være en måte å finne sammenheng og mening i livet på. Fowler redegjør for hvordan mennesket hengir seg til "the objects of our ultimate concern" (1981, s. 4), altså de objektene som opptar oss mest, som for eksempel jobb, sex, familien, en kjæreste eller en menighet. Han beskriver at det å tro er å være i en slik tilstand der det er noe som berører eller opptar oss, og at troen kan finne et uttrykk i det institusjonelle og religiøse, men at dette ikke er tilfelle for alle. Tro defineres her mer som en tilstand, en måte å være i verden på: "Faith is an orientation of the total person, giving purpose and goal to one's hopes and strivings, thoughts and actions" (Fowler, 1981, s.

14). Tro er i følge Fowler noe som angår oss alle, enten man kaller seg religiøs eller ikke. Tro er videre noe som kan karakteriseres som dypere og mer personlig enn religion – det er en relasjon til det som opptar oss aller mest. Når begrepet *moden tro* behandles videre i oppgaven vil det være en moden tro på *Gud* som er i fokus, og dermed er det Gud som blir ”the object of ultimate concern”.

2.2.1 Moden tro: religiøs modenhet og åndelig modenhet

Begrepene *religiøs modenhet* og *åndelig modenhet* er begreper som fokuserer på ulike aspekter ved det som kan benevnes som troslivet. En *moden tro* på Gud kan defineres på ulike måter, og forstås fra ulike perspektiver. Det vil først redegjøres for hvordan begrepet kan forstås i lys av skillet mellom religiøsitet og åndelighet, og deretter vil de ulike definisjonene av religiøs modenhet og åndelig modenhet presenteres. Avslutningsvis diskuteres hvilke aspekter ved moden tro oppgaven vil bygge på videre.

Religiøsitet og åndelighet

Når det gjelder *religiøsitet* og *åndelighet* har det de siste årene i større grad blitt en polarisering av disse begrepene, og det er en tendens til å se religiøsitet som noe institusjonelt, formelt og autoritært – noe utenfor individet. Åndelighet blir derimot noe som karakteriserer det individuelle, emosjonelle, subjektive som er inne i individet (Koenig, McCullough & Larson, 2001, s. 18). Samtidig kan det argumenteres for at åndelighet foregår i en religiøs kontekst, og at et skille mellom disse to begrepene vil virke unaturlig. Det kan også skape et skille der åndelighet anses for å være positivt, mens religion anses for å være negativt, og et slikt skille vil i følge Hill og Pargament (2008, s. 4) stå i fare for å overse kompleksiteten i begrepene. Religion og åndelighet er dermed relaterte begreper, samtidig som de representerer noe ulikt. Dette gjelder også for moden tro, religiøs modenhet og åndelig modenhet.

Moden tro kan defineres på ulike måter avhengig av hvilket rammeverk man forstår begrepet ut ifra, og det ser ut til at en skjeller mellom den *åndelige* modenheten og den *religiøse* modenheten som to ulike aspekter ved moden tro. I den moderne psykologhistorien har *religion* vært ansett for å være både et individuelt og et institusjonelt begrep (Hill & Pargament, 2008, s. 3). William James (1911/2002) forstod religion som et kollektivt begrep: “The name ‘religion’ should be reserved for the fully organized system of feeling, thought,

and institution, for the Church, in short, of which this personal religion, so called, is but a fractional element” (s. 29). I følge Hill & Pargament (2008, s. 3) er åndelighet et begrep som har vært brukt for å beskrive den personlige, subjektive siden ved religiøs erfaring, og kan defineres på følgende måte: ”A search for the sacred, a process through which people seek to discover, hold on to, and, when necessary, transform whatever they hold sacred in their lives” (Pargament 1997, referert i Hill & Pargament, 2008, s. 4). Wulff (1996, s. 47) påpeker at det religiøse for mange impliserer ”småle dogmatiske antagelser og obligatorisk religiøs etterlevelse”, mens åndelighet adresserer den mer ”mystiske sfæren av transcendent erfaring”.

Religiøs modenhet

Religiøs modenhet er et begrep som har vært konseptualisert på ulike måter, og det vil her redegjøres for fire ulike teoretiske konseptualiseringer, der det først redegjøres for forståelsen til James W Fowler (1981), og deretter Allport (1950), Allport & Ross (1967) og Dudley & Cruise (1990). Dette er for å belyse hvordan religiøs modenhet kan være vanskelig å konseptualisere, da det både teologisk og psykologisk er et flytende og kontroversielt begrep (Francis & Pocock, 2009, s. 236).

Fowler (1981) beskriver hvordan tro utvikles gjennom stadier, og står dermed i likhet med Erik Erikson (1950/1995) for et synspunkt som tar utgangspunkt i at utvikling skjer gjennom aldersbestemte stadier, i motsetning til Daniel Stern (1985/2000) som setter spørsmålsteget ved en slik forståelse av utvikling. Det sentrale i forståelsen av Fowlers teori i denne sammenhengen er ikke først og fremst på hvilket alderstrinn trosutvikling skjer, men hva som karakteriserer de seneste stadiene i trosutviklingen. Troen vil i følge Fowler utvikles fra å være en udifferensiert tro, videre til å være en tro basert på symboler og fortellinger, til å bli stadig mer meningsskapende for den enkelte. Religiøs modenhet kan videre forstås som det å danne seg sine egne perspektiver, utvikle det han kaller en stabil trosidentitet, differensiere sine egne synspunkt fra andres, og å tåle motsetninger og konflikt (Fowler, 1981).

Gordon W. Allport (1950) viser blant annet til hvordan religiøs modenhet preges av det å være reflektert og å kunne se kompleksiteten i religiøse spørsmål, fremfor at perspektiver preges av ensidighet. Han beskriver hvordan en umoden religiøsitet derimot preges av en ukritisk holdning: ”They may say, ’I dont know enough about it to be rational; I’m accepting my religion on purely emotional grounds’, or, ’I believe what I was taught, and that’s good enough for me’” (s. 58). Allport & Ross (1967) utvidet forståelsen av religiøs modenhet med

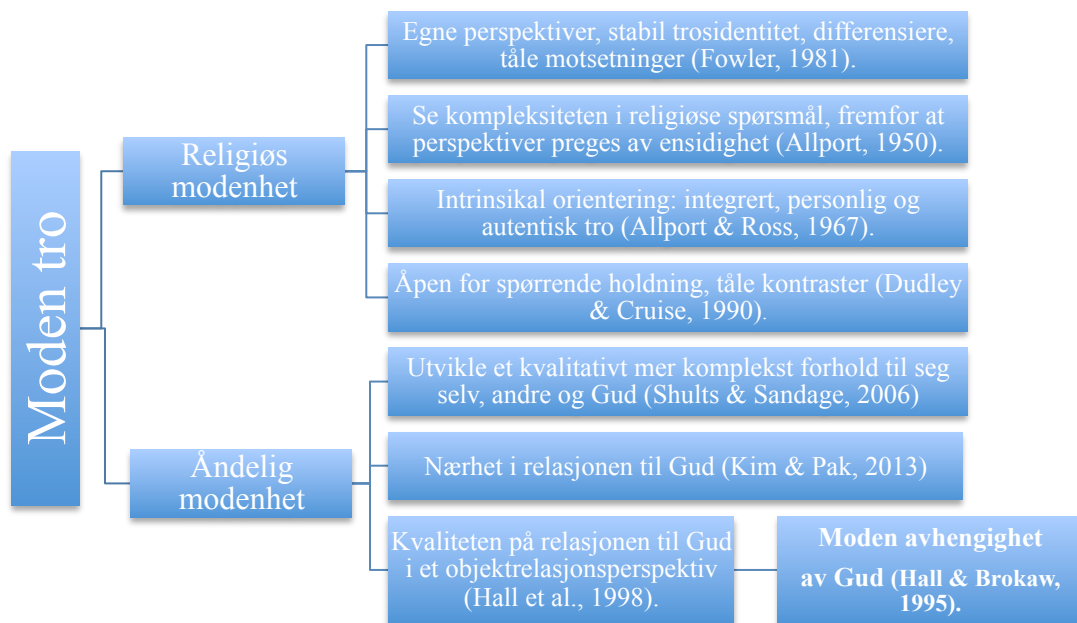
skillet mellom begrepene *intrinsic* og *extrinsic orientation*, som her benevnes som henholdsvis intrinsikal og ekstrinsikal orientering (Kaldestad, 1997, s. 170). De som har en ekstrinsikal orientering bruker religionen for sin egen vinning for å oppnå høyere mål, og verdiene beskrives som instrumentelle og preget av nyttemoral. En intrinsikal orientering preges derimot av at individet finner sitt hovedmotiv i selve religionen. Troen internaliseres, og individet ”lever sin religion” (Allport & Ross, 1967, s. 434). Dudley & Cruise (1990) forstår religiøs modenhet i lys av Allport (1950) og Allport & Ross (1967). De beskriver hvordan deres ”Religious Maturity Scale” er ment til å måle moden religiøsitet, som de beskriver som det å verdsette klare svar på religiøse spørsmål, men å være åpen for en spørrende holdning, og at man har en åpensinnet leting fremfor religiøs konflikt og personlig stress (Dudley & Cruise, 1990, s. 104).

Åndelig modenhet

I likhet med religiøs modenhet er *åndelig modenhet* et begrep som har vært konseptualisert på ulike måter, og de konseptualiseringene som presenteres her bidrar til å belyse de ulike nyansene ved begrepet. I følge Shults & Sandage (2006) handler åndelig modenhet om å utvikle et kvalitativt mer *komplekst* forhold til seg selv, til andre og til Gud. Kim & Pak (2013) vektlegger derimot selve *nærheten* i relasjonen som et sentralt aspekt ved åndelig modenhet: ”Christian spiritual maturity indicates growth in developing intimate relationships with self, others and God” (s. 3). Hall, Brokaw, Edwards & Pike (1998) definerer åndelig modenhet fra et *objektrelasjonsperspektiv*, ved å vektlegge kvaliteten på individets relasjon til Gud. Hall & Brokaw (1995, s. 373) bidrar med en mer spesifikk forståelse av åndelig modenhet i et objektrelasjonsperspektiv: ”Spiritual maturity from a Christian perspective involves developing a mature dependence on God which can be characterized by Guntrip’s (1973) notion of maturity as being capable of standing alone, but preferring to be together”. De påpeker dermed at åndelig modenhet handler om å utvikle en *moden avhengighet* av Gud.

Moden tro – et overordnet begrep

En mulig forståelse av moden tro illustreres her med følgende figur hvor jeg har sammenfattet de ulike konseptene og viser hvordan de er relatert til hverandre, basert på gjennomgangen ovenfor:



En slik modell som er presentert her vil kun være en forenklet representasjon av virkeligheten, og viser en av flere mulige måter å presentere relasjonen mellom konsepter på (Sperry, 2012). Moden tro forstås her som et overordnet begrep som innebærer både religiøs modenhet og åndelig modenhet. Det synes å være et skille mellom religiøs og åndelig modenhet, på samme måte som det er et skille mellom religiøsitet og åndelighet, ved at åndelig modenhet innebærer en forståelse av moden tro som fokuserer på det individuelle og emosjonelle, mens religiøs modenhet i større grad omhandler hvordan individet forholder seg til det å tro – som hvor stor plass det får, i hvilken grad man kan romme tvil og hvor autentisk troen er.

Da åndelig modenhet i større grad enn den religiøse modenheten synes å sammenfalle med den dybdepsykologiske forståelsen av modenhet, som blant annet innebærer en evne til selv-differensiering, og forholdet mellom nærhet og avstand i relasjonen til andre, er det det åndelige aspektet ved moden tro den teoretiske utforskningen vil ha som fokus. Hall & Brokaws definisjon (1995) av åndelig modenhet er den som brukes videre, da åndelig modenhet her nettopp forstås i lys av det relasjonelle, og som noe som kan forklares psykologisk i lys av objektrelasjonsteori. Det er dermed dette aspektet ved modenhet – *den modne avhengigheten* – som vil vektlegges, og hvilke kvaliteter ved selve relasjonen som er essensielle for at relasjonen kan karakteriseres som moden.

2.2.2 Autonomi og avhengighet – et aspekt ved åndelig modenhet

Den modne avhengigheten som Hall & Brokaw (1995) refererer til ser ut til å handle om en balanse mellom autonomi og avhengighet, da de hevder at modenhet både fra et psykologisk og teologisk perspektiv er relasjonelt av natur på følgende måte: ”In fact, they both involve a particular type of relationality – mature dependence or interdependence” (s. 376).

Når det gjelder *autonomi* beskriver Siri Gullestad, som er professor i klinisk psykologi, dette ut ifra et psykoanalytisk perspektiv som at det ”vedrører selvets avgrensning og atskilthet fra objektet” (Gullestad, 1992, s. 81). For å utvikle autonomi poengterer hun også at det er viktig at barnet erfarer at omgivelsene ikke trues av barnets egen vilje, samtidig som foreldrenes støtte blir nødvendig for å kunne stå på egne ben. Uten denne støtten vil barnet kunne overveldes av skam og tvil på seg selv (s. 76). Autonomi vil derimot innebære ”å våge å tre frem med seg selv med følelsen av at egne produkter er bra nok” (s. 77). Hos Erikson refererer også autonomi til det å kunne bestemme selv i relasjonen til en betydningsfull annen, i følge Gullestad (s. 97). Dersom den voksne utøver en rigid kontroll og utidig innblanding overfor barnet så vil barnet kunne begynne å tvile på seg selv og få en følelse av skam. For barnet blir det et spørsmål om hvem som skal bestemme, og i følge Erikson utvikles evnen til autonomi i løpet av den anale fasen, da dette er en fase der barnet skal bestemme hvorvidt det skal holde på noe eller la det gå når det gjelder ulike motoriske ferdigheter. Sentralt når det gjelder denne fasen er også at det samtidig med økt selvkontroll utvikles en evne hos barnet til å skjelne mellom seg selv og andre (Gullestad, 1992, s. 97). Autonomi handler dermed om flere ting: det handler om selvets avgrensning og atskilthet fra objektet, om å tre frem med en stolthet over egne produkter, og om å kunne bestemme selv i relasjonen til en betydningsfull annen.

Autonomi som ideal

Miner & Dowson (2008, s. 56) hevder at psykologer generelt definerer autonomi som noe som innebærer en sunn, voksen holdning. De beskriver hvordan *avhengighet* derimot anses for å være noe problematisk, og at utpreget avhengighet er en form for personlighetsforstyrrelse. Stor grad av avhengighet innebærer at man vil ha vanskeligheter med å ta egne avgjørelser, at man blir klengete, og at man har et stort behov for bekreftelse og hjelp (Miner & Dowson, 2008, s. 56).

I følge Miner & Dowson (2008) anses autonomi og avhengighet for å være motsetninger i den vestlige diskursen, der det sterke autonome individet idealiseres mens det avhengige individet blir den svake part. Autonomi er dermed noe som verdsettes innenfor et sekulært, psykologisk standpunkt, og kanskje spesielt innenfor psykoanalysen (Gullestad, 1992). Innenfor psykologien vil diskusjonen om autonomi versus avhengighet av Gud i følge Miner & Dowson (2008, s. 56) utspilles i kontekst av en dualisme, der avhengigheten av Gud anerkjennes som et åndelig/religiøst standpunkt, mens autonomi anerkjennes som et psykologisk standpunkt. Når det gjelder det åndelige/religiøse standpunktet påpeker Miner & Dowson at det er store forskjeller innenfor teologien i synet på menneskets avhengighet av Gud. Mens noen teologer har hevdet at religion kan konseptualiseres som en følelse av absolutt avhengighet av Gud, argumenterer andre teologer for en form for forenlighet der Gud er suveren uten å begrense menneskenes handlinger. Miner & Dowson (2008, s. 56) poengterer at det ikke er enighet rundt disse spørsmålene, og at det dermed er et åpent spørsmål i hvilken grad individet anses for å være autonomt innenfor et teistisk trossystem.

Når det gjelder autonomi kan det argumenteres for at dette blir et sentralt aspekt i relasjonen til Gud, da det er noen av de samme psykologiske mekanismene som er virksomme i gudsrelasjonen som i andre relasjoner generelt (Hall & Brokaw, 1995). Miner & Dowson (2008) viser til kristne doktriner som nettopp vektlegger menneskets autonomi når det gjelder forvaltningen av det som innenfor kristen terminologi kalles for "Guds skaperverk". Ut ifra dette argumenterer de for at det finnes rom for autonomi i en kristen tro: "(...) if God requires people to behave as moral agents in the world, then God must confer autonomy and support human autonomy" (s. 61). Det kan dermed se ut til at det ut ifra et teologisk perspektiv er mulig å tro på en suveren Gud og samtidig være autonom, gjennom at den troende utøver en form for balanse mellom autonomi og avhengighet. Dette vil nå belyses ytterligere av begrepet *Differentiation of Self*.

Differensiering av selvet

Hall & Brokaws (1995) konklusjoner angående åndelig modenhet som noe som karakteriseres av moden avhengighet, er i tråd med argumentasjonen til pastoren Brian D. Majerus & professor i religionspsykologi og teologi Steven J. Sandage (2010). De argumenterer for at begrepet *Differentiation of Self* (DoS) bør bli et integrert konstrukt i forståelsen av åndelig modenhet. Begrepet ble først utviklet av den psykoanalytisk forankrede familie- og systemteoretikeren Murray Bowen, og det adresserer det å ha en moden evne til å balansere

tanker og følelser, og tilknytning og uavhengighet i relasjoner. Differensiering av selvet handler videre om en evne til selvregulering av angst, og til å kunne opprettholde en følelse av å være seg selv ('sense of self'), både i nærhet til og avstand fra andre (Majerus & Sandage, 2010, s. 42). En differensiert personlighetsorganisering innebærer en evne til å ta en jeg-posisjon og definere egne standpunkt og handlinger uten å kreve det samme fra andre. Angst fører da ikke automatisk til handling, og differensiering av selvet innebærer dermed en evne til å tenke og reflektere rundt emosjoner uten å være styrt av dem, og ta fullt ansvar for seg selv. En lite differensiert personlighetsorganisering vil derimot innebære en begrenset evne til autonom fungering (Majerus & Sandage, 2010, s. 42).

Majerus & Sandage (2010) beskriver differensiering av selvet som både "separate togetherness" og "together separateness", slik at det dermed er snakk om å være et avgrenset selv i relasjon (s. 43). De hevder i likhet med Miner & Dowson (2008) at vestlig tankegang ofte preges av en mer individualistisk enten-eller-tankegang der man enten er avhengig eller uavhengig, og at differensiering av selvet dermed kan være vanskelig å beskrive i et vestlig språk, på grunn av et konseptuelt og kulturelt bias som favoriserer individualitet. De hevder videre at hvis begrepet forstås dialektisk som en evne til å balansere autonomi og tilknytning så kan det skilles fra individualisme som begrep. De fremmer dermed et syn på et modent selv som vekselvirkende, der individet både er adskilt og tilknyttet.

Majerus & Sandage (2010) viser til hvordan DoS kan være et nyttig begrep for forskning på åndelig modenhet relatert til kristen utvikling og praksis. De hevder at man ikke kan uttrykke ulike karaktertrekk som er sentrale innenfor kristendommen, som kjærlighet, oppofrelse, fred og tålmodighet uten å ha et avgrenset selv. Videre påpeker de at evnen til å kunne tilgi eller bekjenne sine synder til andre krever en evne til internalisering av ens eget selv i relasjon til andre (s. 48). Det å være et avgrenset selv, som er et sentralt aspekt ved autonomi (Gullestad, 1992), samtidig som man har en evne til å være i relasjon, synes dermed å være noe som blir elementært for en moden tro.

2.3 Sammendrag

Modenhet kan forstås i retning av at indre strukturer utvikles slik at de blir mer effektive (Bjorklund, 1997), og modning er ofte også relatert til alder (Cramer, 2012). Dette innebærer at man kan forvente at for eksempel personlig autonomi er mer utviklet hos en voksen person enn hos et barn (Erikson, 1950/1995). Resultatet av utvikling og modning vil blant annet innebære en evne til å tilpasse seg omgivelsene gjennom personlig integritet, forstått som ”egoets visshet om anlegget for orden og mening” (Erikson, 1950/1995, s. 241) og selv-differensiering, forstått som en følelse av å være et selv, og å kunne skille mellom egne og andres intensjoner og forventninger (Greenspan, 1997, s. 35). Når det gjelder moden tro så er det her konseptualisert som et overordnet begrep som innebefatter både religiøs modenhet og åndelig modenhet. Religiøs modenhet handler blant annet om å ha danne seg egne perspektiver (Fowler, 1981), kunne se kompleksiteten i religiøse spørsmål (Allport, 1950), og at individet finner sitt hovedmotiv i selve religionen fremfor å bruke den for egen vinning (Allport & Ross, 1967). Åndelig modenhet er et begrep som vektlegger relasjonen til Gud (Kim & Pak, 2013). Ut ifra Hall & Brokaws (1995) forståelse av åndelig modenhet handler det om å utvikle en moden avhengighet av Gud. Innenfor psykologien vil diskusjonen om autonomi versus avhengighet av Gud i utspilles i kontekst av en dualisme, der avhengigheten av Gud anerkjennes som et åndelig/religiøst standpunkt, mens autonomi anerkjennes som et psykologisk standpunkt (Miner & Dowson, 2008, s. 56). Samtidig kan det argumenteres for at det finnes rom for autonomi i kristen tro (Miner & Dowson, 2008, s. 61). Den modne avhengigheten som innebærer en balanse mellom autonomi og avhengighet blir videre sentrale aspekter i forståelsen av hva som karakteriserer en moden tro på Gud i et objektrelasjonsperspektiv.

3 Gud som objekt

Innledningsvis redegjøres det her for en teoretisk forståelse av forskjellen på Gud som ”subjekt” og ”objekt”, for å belyse skillet mellom ”den sanne Gud” og den gudsrepresentasjonen som dannes i menneskets indre. Begrepet ”den sanne Gud” er hentet fra psykolog og teolog Karl Frielingsdorf: ”The demonic image of the punitive, pitiless judge who instills fear and terror is juxtaposed by the image of the true God: the merciful and loving Father who takes care of his children like a Mother” (2006, s. 69). Avslutningsvis i denne delen vil det redegjøres for at det som kan karakteriseres som modne gudsbilder er relatert til utvikling i objektrelasjoner.

3.1 Gud som subjekt og objekt

Når Julia Kristeva (2009) beskriver menneskets behov for å tro karakteriserer hun dette behovet som en utviklingspsykologisk nødvendighet, ved at når barnet gråter så må det tro på at moren svarer, og at dette blir en forutsetning for at barnet skal overleve. Dette utviklingspsykologiske behovet – som er helt nødvendig for spedbarnet å forvente at blir møtt – blir en forklaring på behovet for å tro, og på hvorfor det er et grunnleggende behov hos mennesket. Videre blir det en forklaring på at vi danner objekter for vår tro. Det kan tenkes at vårt behov for å tro gjør at vi skaper et bilde av Gud, og det bildet som dannes vil da være en representasjon som dannes i det indre. Samtidig vil et aspekt ved troen være at man tror på at Gud er en som eksisterer utenfor en selv. Psykolog Kari Halstensen (2014) tar opp spørsmålet ”skapt i Guds bilde eller skaper av et gudsbilde?”:

Psykologien beskriver menneskets relasjon til Gud, men er taus om Guds relasjon til mennesket. Teologien, derimot, forutsetter at Gud selv er et selvstendig subjekt som kan henvende seg til mennesker. Psykologien tegner en skisse av hvordan gudsrelasjonen utvikler seg i et enkeltindivids indre verden, uten å forholde seg til om Gud eksisterer eller ikke. I psykologien er mennesket skaper av et gudsbilde, men i teologien er mennesket i tillegg skapt i Guds bilde. (s. 125).

Gud vil for den troende både være et subjekt som den troende relaterer seg til og som en der *faktisk finnes*, og som kan ha en reell innvirkning på ens eget liv. Man forholder seg dermed til Gud som noe konkret og reelt, som et subjekt med en egen plan og vilje. Samtidig vil den

troende danne seg en representasjon av Gud ut ifra hva man har hørt om Gud av foreldre og øvrige familiemedlemmer, på søndagsskolen og av medlemmer av menigheten (Rizzuto, 1979, s. 194). Videre vil man danne seg en representasjon av Gud ut ifra hvilke relasjonelle erfaringer man gjør seg med sine primære objekter, og dette er et viktig aspekt ved hvordan individet erfarer Gud i sitt indre (Rizzuto, 1979). Det kan være vanskelig å lage et skille mellom Gud som subjekt og det indre bildet mennesket danner seg av gud. Teologen og psykoanalytiker William Meissner foreslår følgende skille:

(...) we may encounter an analogous dichotomy between "God of the psychoanalyst" and the "God of religious belief". In the simplest terms, it is the contrast between God as known or knowable only by the inherent subjective capacity of the human mind as opposed to the concept of the Godhead as known objectively through revelation and faith as really existing, creating, revealing and saving. (2009, s. 211).

For individet som tror vil en slik dikotomi kunne oppleves som et kunstig skille, da Gud kan oppleves som å være både noe indre og ytre. Det å danne seg et konsept om Gud er i seg selv ingen enkel oppgave: "Understanding and coming to terms with the concept of God has been a problem throughout the history of human thought" (Meissner, 2009, s.210). Videre vil spørsmålet om hvem Gud virkelig er, altså "den sanne Gud", være opp til teologien å besvare. Psykologisk kunnskap vil allikevel kunne bidra med å si noe om forutsetningene for at den troende kan oppleve Gud som "den sanne Gud", fremfor at Gud kun blir et subjektivt ladet konstrukt som er farget av individets objektrelasjoner. Dette vil utdypes videre ved bruk av Rizzutos beskrivelser av gudsbilder og psykoanalytiker Anders Zachrissons teori om indre og ytre objekter.

3.1.1 Menneskets representasjon av Gud

Representasjonen av Gud kan kalles for et gudsbilde, og dette beskrives som "the spiritual medium in which and through which the vital encounter between a religious human being and his or her God takes place" (Josef Auer, referert i Frielingsdorf, 2006, s. 19). I følge Rizzuto (1996, s. 417) er gudsrepresentasjonens kilder ubevisste, og ikke tilgjengelige uten psykisk utforskning. Våre ubevisste bilder av Gud korresponderer ofte ikke helt med de bevisste bildene vi kan ha (Rizzuto, 1979; Frielingsdorf, 2006). Et eksempel på dette er at noen kan snakke om Gud som overbærende og nådefull, men selv kan de føle seg dominert av en nådeløs, krevende Gud (Frielingsdorf, 2006, s. 31). I tråd med psykoanalytisk teori om det

dynamisk ubevisste er det dermed slik at det ubevisste gudsbildet har en stor innvirkning på individets relasjon til Gud. For det dynamisk ubevisste er kontinuerlig virksomt, og utøver en konstant innflytelse på de sjelelige prosessene som er tilgjengelige for bevisstheten (Gullestad & Killingmo, 2013, s. 38).

I boken *The individual and his religion* påpekte Allport at det vil finnes spor av barndommen i den voksnes religiøse holdninger: "Hence, in probably no region of personality do we find so many residues of childhood as in the religious attitudes of adults" (Allport, 1950, s. 52). I tråd med dette beskriver Rizzuto (1996) hvordan disse sporene dannes, ved at barnet fødes inn i det religiøse systemet, og dermed blir involvert i implisitte og eksplisitte religiøse antagelser, sinnsstemninger og holdninger. Rizzuto sammenligner internaliseringen av religiøs tro og praksis med det å lære å snakke samme språk som foreldrene. Barnet vil på bakgrunn av sine erfaringer danne seg en representasjon av Gud, da representasjoner er nødvendige for menneskesinnet i forståelsen av objekter vi erfarer i den eksterne virkeligheten (Rizzuto, 1996, s. 417). I følge Rizzuto tilhører representasjonen og selve objektet to ulike deler av virkeligheten, og hun beskriver det som at objektrepresentasjonen er en uunnværlig del av relasjonen til objektet: "(...) there is no representation without object and no object without representation" (1979, s. 83). Selve representasjonen av Gud og forestillingen om "den sanne Gud" er dermed uløselig knyttet til hverandre.

3.1.2 Gud som ytre objekt

I følge Zachrissons modell (2014, s. 261) vil den andre kun anses for å være en separat person hvis hans/hennes subjektivitet anerkjennes og verdsettes. Uten denne utviklingen vil den andre forbli et ytre objekt, preget av ens indre objekter. Zachrisson peker på forskjellen mellom et subjekt og et ytre objekt. Han spør hvordan vi kan interagere med en annen som et separat individ når vår persepsjon av den andre blir påvirket av vår indre realitet. Noe som ligger til grunn i hans diskusjon er at det ikke kan være et direkte og objektivt forhold mellom en selv og en annen person. Relasjonen er alltid mediert, på en eller annen måte, av en indre objektverden hos den som persiperer. Relasjonen selv har til ekte personer er dermed aldri direkte relasjoner. Persepsjonen av personen "der ute" er alltid farget av indre objektrelasjoner som aktiveres av spesifikke elementer i situasjonen. Dette betyr at ens forhold til en annen person blir påvirket av kvaliteter ved de indre objektene som denne andre personen aktiverer i en. Med andre ord så vil en emosjonelt viktig person i nåtid bli assosiert

med et objekt i ens indre verden, og tar dermed over den emosjonelle ladningen til det indre objektet og blir et ytre objekt (Zachrisson, 2014.).

Personlige beskrivelser av Gud preges også av ens objektrepresentasjoner av foreldrene og andre sentrale personer, og disse er dermed forstyrrede beskrivelser. Et illustrerende eksempel på dette er hvordan Daniel Miller, en av Rizzutos pasienter, beskrev hvordan han oppfattet Gud og hvordan hans gudsrepresentasjon synes å være farget av representasjonen av hans far: "What I resent the most about God is that the biblical God was a bit too revengeful to suit me", og videre: "The member of my family whom I felt the most distant from was my father, because he was the most quick to criticize and had the least appreciation of my likes and dislikes" (Rizzuto, 1979, s. 141). Likheten i representasjonen av Gud og far viser seg også gjennom Daniel Millers følgende beskrivelser: "I have never experienced closeness to God", og "I was never close to my father" (Rizzuto, 1979, s. 141). Dette kan relateres til det Zachrisson (2014) mener med å se en annen som et ytre objekt, ved at gudsbildet blir farget av ens indre objektrepresentasjoner og blir et ytre objekt, fremfor at den troende ser Gud som et adskilt subjekt, som "a separate other" (s. 264).

3.1.3 Gudsbildets psykologiske funksjon

Rizzuto (1979, s. 49) beskriver hvordan en religiøs person kan føle at relasjonen til Gud er ekte og intens, og at man da ikke vil oppleve Gud som et symbol eller et tegn, men som et levende vesen med en måte å kommunisere på som den troende selv tolker. I et kasus beskriver hun hvordan "Bernadine" tolker Gud som fienden, ved at Gud blir en krevende, streng gud som hun helst ikke ville forholdt seg til hvis det ikke var for at hun var overbevist om Guds eksistens og makt. Rizzuto beskriver hvordan Bernadine kan ha utviklet et slikt gudsbilde:

She never acknowledges fear of her mother. But she is able to say that as a child "I was always frightened (of God)". Both idealization and displacement seem to be at the service of protecting the idealized image of her mother, preserving the illusory hope that she can one day love her. (1979, s. 171).

Rizzuto viser gjennom dette eksemplet hvordan gudsbildet har en psykologisk funksjon som innebærer å beskytte bildet av moren, og hvordan forsvarsmekanismer påvirker utviklingen av gudsrepresentasjonen. Hvordan Gud blir et objekt som brukes for å unngå å kjenne på

angstfremkallende følelser overfor foreldre illustreres også i Rizzutos kasusbeskrivelse av Douglas O'Duffy:

The prevalent use of the God representation is as an object for displacement of the narcissistic rage experienced with the mother. God is denied existence, respectability, and the right to be taken seriously. Such displacement, I propose, permitted Douglas O'Duffy to have a less painful experience with his mother and keep his relation with her on relatively good terms until she died. (Rizzuto, 1979, s. 111).

De to foregående kasusene belyser hvordan den troende kan bli redd for Gud, eller bli sint på Gud, ved at ubevisste psykologiske forsvarsmekanismer står i veien for å plassere følelsene der de hører hjemme. Hvis Gud som et resultat av dette blir en som fryktes eller som den troende ikke lenge stoler på, så kan dette i følge Miner & Dowson (2008) karakteriseres som en usikker form for tilknytning til Gud. Gud anses dermed som et tilknytningsobjekt for den som tror, og dermed kan det oppstå en usikker form for tilknytning til Gud på lik linje med den usikre tilknytningen som kan oppstå mennesker imellom (Kirkpatrick & Shaver, 1990). En usikker form for tilknytning til Gud beskrives av Miner & Dowson (2008) som en angst over å bli forlatt og/eller unngåelse av nærhet til Gud (Beck & McDonald, referert i Miner & Dowson, 2008, s. 59).

I følge Miner & Dowson (2008) blir en usikker form for tilknytning videre relevant for utviklingen av en balanse mellom autonomi og avhengighet som speiles i relasjonen til Gud: "It is noteworthy that the theme of avoidance of intimacy with God is linked both to difficulty depending on God and a strong need to rely on oneself, thus contrasting autonomy with dependency" (s. 59). De poengterer at unngåelse av nærhet til Gud ikke er en sunn form for autonomi, og argumenterer da med bakgrunn i at unngåelse av nærhet til Gud kan likestilles med unngåelse av nærhet til andre tilknytningspersoner. Det blir tydelig at det er den psykologiske funksjonen av individets private gud, altså individets gudsrepresentasjon, som bidrar til at den troende for eksempel unngår nærhet til Gud. Miner & Dowson (2008) baserer sine resonneringer på tilknytningsteori, opprinnelig utviklet av John Bowlby som var utdannet psykoanalytiker og hadde sin teoretiske bakgrunn i objektrelasjonsteori (Kirkpatrick & Shaver, 1990). Det er dermed likheter mellom tilknytningsteori og objektrelasjonsteori, noe som blir tydelig når usikker tilknytning videre sees på i et objektrelasjonsperspektiv.

3.2 Modne objektrelasjoner

Hall et al. (1998) poengterer at dersom det stemmer at man forholder seg til Gud gjennom de samme psykologiske mekanismene som medierer relasjoner med andre mennesker, så vil man på et teoretisk nivå kunne forvente et positivt forhold mellom grad av utvikling når det gjelder objektrelasjoner og moden tro i form av åndelig modenhet. Rizzutos studier fra 1979 tyder på at grad av modenhet i objektrelasjoner henger sammen med grad av modenhet i ens religiøse tro, og senere studier har bygget opp under dette. Brokaw & Edwards (1994) fant at nivå av utvikling i objektrelasjoner var positivt korrelert med bilder av Gud som kjærlig og velvillig, og negativt korrelert med bilder av Gud som vred, kontrollerende og irrelevant. Høy grad av utvikling i objektrelasjoner ser dermed ut til å være relatert til oppbyggende gudsbilder for den enkelte. Så hva karakteriserer høy grad av utvikling i objektrelasjoner? Bell, Billington & Becker (1986, s. 733) påpeker at objektrelasjoner har å gjøre med den kapasiteten individet har til å relatere seg til andre. Høy grad av utvikling i objektrelasjoner innebærer at individet klarer å relatere seg til andre på en kompleks, differensiert og fleksibel måte, fremfor at relasjoner til andre ensidige og lite fleksible. Bell et al. (1986) hevder at ”egoets funksjon blir tydeliggjort ut ifra måten et individ opptrer i sine relasjoner, og måten individet erfarer seg selv i relasjon til andre” (1986, s. 734, min oversettelse). Dette vil spesifiseres ytterligere, ved at utvikling i objektrelasjoner i følge Bell et al. også kan grupperes i ulike kategorier.

Usikker tilknytning

I studiet til Hall et al. (1998) brukte de en skala utviklet av Bell et al. (1986) kalt Bell Object Relations Inventory (BORI) for å undersøke sammenhengen mellom åndelig modenhet og utvikling i objektrelasjoner, noe som også har blitt gjort i senere studier (Hall & Edwards, 2002; Hall, Edwards & Hall, 2006). BORI består av fire subskalaer som tester ulike aspekter ved objektrelasjoner. Subskalaen ”usikker tilknytning” er relatert til strevsomme relasjoner til andre (Hall et al, 1998, s. 306). De som skårer høyt på denne skalaen og som har høy grad av usikker tilknytning vil kunne karakteriseres av følgende egenskaper: De vil være sensitive for avvísning og ha et nevrotisk forhold til det å bli likt og akseptert av andre. Selv om relasjoner er viktige vil bekymringer, skyld og sjalusi føre til intense sadomasochistiske bånd til andre. De vil kunne gå inn i relasjoner som et resultat av en smertefull leting etter trygghet, de vil ikke verdsette andre som separate og unike, men andres forsøk på å oppnå en differensiert identitet vil oppleves som truende. Frykt for tap av objektet fører til en overfølsomhet til tegn

på at de vil bli forlatt, noe som kommer i veien for å oppnå gjensidighet og autonomi i relasjoner (Bell, Billington & Becker, 1986, s. 738).

Hall et al (1998) fant i sitt studie at grad av utvikling i objektrelasjoner målt med BORI var forbundet med høy grad av åndelig modenhet. Subskalaen som målte usikker tilknytning var en av de skalaene som i størst grad var negativt korrelert med åndelig modenhet. Dette kan bety at usikker tilknytning er forbundet med en umoden tro, for det som karakteriseres som usikker tilknytning i BORI står i kontrast til en moden form for avhengighet slik den ble beskrevet av Hall & Brokaw (1995), der individet finner en balanse mellom autonomi og avhengighet.

3.3 Sammendrag

Menneskets representasjon av Gud er preget av tidligere relasjonserfaringer, og dette kan bidra til at Gud blir et ytre objekt fremfor at man ser Gud som et subjekt eller ”den sanne Gud”. At Gud blir en representasjon som preges av tidligere relasjonserfaringer vil kunne føre til en umoden tro, ved at bildet av negative følelser projiseres over på Gud til fordel for et mer idealisert bilde av forelderen. Modenhet i objektrelasjoner har en sammenheng med grad av den troendes modenhet i relasjonen til den Gud han/hun tror på. Et aspekt ved modne objektrelasjoner er å være i relasjoner der man kan balansere autonomi og avhengighet. En moden relasjon til Gud innebærer ut ifra en slik tilnærming dermed noe av det samme som karakteriserer modenhet i relasjonen til andre, og med dette som utgangspunkt vil de aspektene ved modenhet som har blitt beskrevet her utforskes videre innenfor den psykoanalytiske litteraturen.

4 Psykoanalytiske perspektiver på autonomi og avhengighet

I denne delen av oppgaven vil modenhet analyseres i lys av ulike psykoanalytiske teorier, fra den klassiske forståelsen til Sigmund Freud, via Margaret Mahler, og videre til objektrelasjonsteoretikerne W.R.D. Fairbairn og D.W. Winnicott. William Meissner var mest opptatt av religiøs erfaring i en bredere forstand enn Rizzuto som fokuserte på et mer spesifikt aspekt ved religiøs erfaring, nemlig dannelsen av gudsbilder og dynamikken i disse gjennom livsløpet (Franco, 1998). Derfor er det hovedsakelig Rizzutos perspektiver som vil benyttes i den videre diskusjonen, og det må også nevnes at hennes perspektiver delvis er basert på teoriene til de nevnte teoretikerne; Freud, Fairbairn, Winnicott og Mahler.

Analysen gjøres her med et særlig henblikk på autonomi og avhengighet, der hensikten er å få en dypere forståelse av dette aspektet ved moden tro. Mahlers teoretiske grunnlag befinner seg ikke innenfor objektrelasjonsteori, men vil allikevel tas i bruk da hennes teori om separasjon og individuasjon danner et utgangspunkt for en diskusjon om det å være et adskilt selv i relasjon til Gud. Fairbairns forståelse av det objektsøkende mennesket bidrar til å belyse menneskets behov for objekter, og hvordan dette behovet kan føre til at mennesket holder fast i Gud som objekt, selv om relasjonen til Gud kan karakteriseres som umoden. Det vil også diskuteres hvordan individet kan se Gud i sin egen rett som ”den sanne Gud”. Winnicotts teori om overgangsobjekter brukes for å forstå hvordan Gud kan fungere som et overgangsobjekt helt inn i voksenalder, og hans teoretiske forståelse av det å være ”alene sammen” bidrar til å belyse hva som skal til for at individet blir i stand til å være alene og samtidig kjenne nærværet av en annen.

4.1 Ulike perspektiver på troens opprinnelse

Freud skrev om sin tolkning av religiøs tro i de fire verkene *Totem and Taboo* (1913), *The Future of an Illusion* (1927), *Civilization and its Discontents* (1930), og *Moses and Monotheism* (1939). Han anså religion for å være en illusjon, og forklarte menneskets tro på Gud som en løsning på ødipuskomplekset, der barnet kjenner på en ambivalens overfor far som både er en kilde til kjærlighet og beskyttelse, og som samtidig anses for å være en rival. Representasjonen av Gud var i følge Freud en kopi av faren slik han ble oppfattet av barnet i

tidlig barndom, og Gud er i følge et slikt synspunkt kun en opphøyd farsfigur (Freud, 1913/1990). Rizzuto (1979) beskrev hvordan Freud hevdet at å tro på Gud innebærer en form for ønskeoppfyllelse, da det blir mulig for mannen å fortsette å ha en binding til en farsfigur som er en beskytter og en kilde til kjærlighet. I følge Freud vil Gud senere kunne erstattes av andre farssurrogater: "The appearance of a real fatherly object may change the relation to God or even make it vanish. One may call the process a new attachment to an external fatherly object" (Rizzuto, 1979, s. 34). Freud hevdet i følge Rizzuto at individet måtte gi opp troen på Gud, for hvis ikke ville man fortsatt oppføre og føle seg som et barn (Rizzuto, 1979). Behovet for religion måtte derfor sublimeres I følge Freud: "I am not thinking of a substitute for religion: this need must be sublimated" (Freud referert i Kristeva, 2009, s. 1). En slik forståelse av religiøs tro innebærer at troen på Gud i seg selv er umoden, og at den har noe regressivt ved seg fordi den er preget av barnets idealiserte, undertrykte bilder av far som individet ikke har arbeidet med følelsesmessig eller gitt avkall på (Rizzuto, 1979).

Synet på religion som en illusjon kan karakteriseres som reduksjonistisk, ved at man står i fare for å overse kompleksiteten i religiøs erfaring (Franco, 1998). Reduksjonismen i Freuds teori ligger i at han bortforklarer Gud med sin teori, som om den psykologiske forklaringen på religiøs tro innebærer at Gud ikke finnes (Rizzuto, 1979; Meissner, 2009). To psykoanalytikere som har vært spesielt opptatt å utvide den psykologiske forståelsen av religiøs tro er Ana-Maria Rizzuto og William Meissner. Meissner (1996) poengterte blant annet at Freuds analyser av religiøs tro i *The future of an illusion* fra 1927 ikke nødvendigvis var feil, men at problemet er at de ikke gikk langt nok:

They limited their scope to a rather confined perspective on religious experience and tried to encompass the aspect of religious belief that fit Freud's model of obsessional neurosis and his rather negative view of human existence as mired in infantility and neurotic dependence. (Meissner, 1996, s. 241).

Meissner poengterer også at Freud ikke anerkjente at det kunne finnes en ekte, eksisterende og kjærlig Gud. Gud var dermed kun et produkt av menneskets fantasi, ønskeoppfyllelse og behov, og Freud gikk så langt som å kalle religiøs tro en vrangforestilling. Meissner (2009, s. 214) refererer til teologen Hans Küng, som påpeker at Freuds teori kan brukes for å analysere menneskets relasjon til Gud, men at teorien i seg selv ikke kan motbevise Guds eksistens.

Rizzuto (1996, s. 409) beskriver hvordan Freuds syn på religion ble fulgt av analytikere i lang tid, men at det skjedde teoretiske forandringer i psykoanalysen, og spesielt etter fremveksten av objektrelasjonsteori så ble det mulig å ha psykoanalytiske teorier om religiøs tro som var basert på de utviklingsmessige og dynamiske krefter som bidrar til å forme menneskesinnet og personlig tro. For Freud var troen på Gud en løsning på individets indre konflikt, fremfor at det var en relasjon til et viktig objekt slik det beskrives av Rizzuto (1979). Dette kan delvis forklare ut ifra den teorien man forstår menneskets relasjon til Gud inn i.

Gullestad (1992) påpeker at det innenfor den klassiske psykoanalytiske teori tegnes et bilde av et individ i konflikt, hvor "selvet" er et offer for selvbedrag. Utviklingen av selvet i en teoretisk sammenheng blir i følge Gullestad tatt for gitt. Innenfor nyere psykoanalytisk teoriutvikling har selvet i følge Gullestad stadig fått mer plass og "rykket inn i teoriens sentrum" (1992, s. 98). "Selvet i relasjon til andre" blir dermed en sentral analyseenhet, som supplerer den tradisjonelle analyseenheten "drift-kontroll" (Hedges 1983, referert i Gullestad, 1992, s. 98). Gullestad poengterer at temaet for nyere psykoanalytisk teoridannelse er det tidlige, dyadiske samspillet, og at det er kvaliteten på de tidlige objektrelasjonene som er avgjørende for utviklingen av selvet. Dette nyere fokuset innenfor psykoanalysen er noe som vil prege teoriene som legges frem her, ved at objektrelasjonsteori bærer preg av å nettopp ha selvet og dets relasjon til andre objekter som en grunnleggende analyseenhet. Det er også med dette utgangspunktet at gudsrelasjonen nå skal forstås – nemlig ved at relasjonen til Gud ikke først og fremst preges av et individ i konflikt, men av et selv i relasjon til et objekt.

Når det gjelder Freuds teori om at gudsbildet er et resultat av en opphøyd farsfigur, stiller Rizzuto (1979, s. 43) seg spørrende til hvorvidt dette kan anses for å være en tilstrekkelig forklaring. Hun argumenterer for at representasjonen av Gud henger sammen med individets objektrepresentasjoner, og at fordi disse er komplekse så blir det umulig å akseptere at det kun er farsbildet som brukes til å forme en representasjon av Gud. Rizzuto (1979) beskriver hvordan komponentene i hennes pasienters gudsrepresentasjoner kommer fra ulike kilder, og at individets representasjon av Gud alltid vil være mer kompleks og mangefasettert enn individets foretrukne, primære objekt. Komponentene i gudsrepresentasjonen kunne også preges av individets egen selvrepresentasjon, og representasjonen av andre sentrale personer som foreldre eller besteforeldre. Noen ganger var det én kilde som virket å ha størst virkning, slik som i kaseskildringen av Douglas O'Duffy: "God never had the appeal his father had. He experienced God as opposed to him, frustrating, controlling, deceptive, and unresponsive,

just the opposite of his tender description of his father, but identical with his perception of his mother” (Rizzuto, 1979, s. 121). Det var allikevel ikke slik at pasientenes gudsrepresentasjon kun ble dannet ut ifra rene beskrivelser av foreldrene, da representasjoner består av flere komponenter:

Moreover, not only one parent of real life but the wished-for parent and the feared parent of the imagination appear on equal footing as contributors to the image of God. This is because object representations are not entities in the mind; they originate in creative processes involving memory, and the entirety of psychic life (...). (Rizzuto, 1979, s. 44).

Ut ifra Rizzutos perspektiv er individets representasjon av Gud en kompleks prosess, som ikke kan sies å kun være et resultat av en infantil konflikt: ”The believer, in spite of the uncommon nature of the relation, is not psychotic, or even necessarily neurotic. He or she may be an emotionally mature person” (1979, s. 49). Hun poengterer at selve troen på Gud ikke er umoden i seg selv, men peker på kvaliteter ved den troendes relasjon til Gud, som for enkelhets skyld kalles ”kvaliteter ved gudsrelasjonen”, som kan si noe om grad av modenhet. En av disse kvalitetene handler om separasjon og individuasjon i relasjonen til Gud.

4.2 Separasjon og individuasjon

Rizzuto (1979) refererer til Margaret Mahler (1972), som hevdet at det å vokse opp innebærer å være i en individuasjonsprosess der man gradvis vokser ut av symbiosen som en normaltilstand, der barnet er ”ett” med moren. Dette er ikke objektreasjonsteori, men Mahlers teori har et relasjonsperspektiv som utfyller et viktig aspekt ved menneskets relasjon til Gud. For Mahler knyttet menneskets individuasjonsprosess opp til tap av objektet: ”Inherent in every new step of independent functioning is a minimal threat of object loss” (Mahler, 1972, s. 333). Videre påpeker hun at å vokse opp og bli gradvis mer selvstendig vil innebære en frykt for tap av det objektet man skal skilles fra. Rizzuto viser til hvordan man kan finne symbiotiske komponenter i individets relasjon til Gud i voksen alder, ved at prosessen med separasjon og individuasjon i relasjonen til foreldrene også vil prege relasjonen til Gud. Hun eksemplifiserer dette med følgende sitat fra en av hennes pasienter: ”If I receive an absolute proof that God does not exist, I will die because I consider God to be within me” (Rizzuto, 1979, s. 51). Rizzuto forklarer en slik dynamikk med at bildet av foreldrene, og videre bildet av Gud, er så forbundet med det bildet individet har av seg selv at å slutte å tro på Gud er som å slutte å være seg selv. Modning kan dermed tenkes å innebære

en individuasjonsprosess fra objektet, mens umodenhet derimot vil innebære mer symbiotiske komponenter. Samtidig vil det kunne argumenteres for at en individuasjonsprosess som har gått for langt vil kunne føre til at individet ikke opplever nærhet til Gud.

Margaret Mahler (1972) postulerer at den biologiske og psykologiske fødselen til barnet ikke sammenfaller i tid, og at den psykologiske fødselen kan beskrives som ”a slowly unfolding intrapsychic process” (s. 333), i kontrast til den biologiske som er en observerbar og dramatisk hendelse. Den psykologiske fødselen utvikles i følge Mahler gradvis gjennom en separasjons- og individuasjonsprosess. Denne prosessen skjer hovedsakelig i løpet av barnets første tre leveår, men samtidig vil mennesket alltid kunne lengte etter symbiosen:

One could regard the entire life cycle as constituting a more or less successful process of distancing from and introjection of the lost symbiotic mother, an eternal longing for the actual or fantasied 'ideal state of self', with the latter standing for a symbiotic fusion with the 'all good' symbiotic mother, who was at one time part of the self in a blissful state of well-being. (Mahler, 1972, s. 338).

En ideell individuasjon- og separasjonsprosess fører til at individet danner et selv som er atskilt fra representasjonen av objektene. Optimal utvikling vil dermed innebære en separasjon fra objektet gjennom at individet danner et avgrenset selv, og dette er i følge Mahler, Pine & Bergman (1975) synonymt med autonomi. Autonomi blir her en form for intrapsykisk atskilthet, både som et ledd i individuasjonsprosessen og som et resultat av individuasjon og separasjon. I følge Gullestad (1992, s. 81) er resonnetet bak autonomibegrepet til Mahler dermed noe uklart fordi det både er et ledd i individuasjonsprosessen og et resultat av individuasjon, men hun hevder at Mahlers forståelse av autonomi som noe som vedrører psykologisk adskilthet blir et viktig bidrag i forståelsen av begrepet. Mens Eriksons autonomibegrep refererer til det å få bestemme selv i relasjon til en betydningsfull annen, er det hos Mahler et spørsmål om atskilthet. Autonomi har dermed litt ulike betydningsdimensjoner innenfor psykoanalytisk teori, men har det til felles at autonomi knyttes opp til ”*selvets forhold til objektet, innen rammen av en utviklingspsykologisk forståelse*” (Gullestad, 1992, s. 97). Gullestad påpeker videre at forestillingen om noe eget er en fellesfaktor ved disse måtene å bruke begrepet på.

4.2.1 Autisme og symbiose som umodne ytterpunkter

I følge Mahler et al. (1975) vil barnet gradvis utvikle en evne til autonomi og selvstendighet etter hvert som de motoriske ferdighetene utvikles og barnet etter hvert lærer seg å gå, og samtidig vil barnet ha et behov for at foreldrene er emosjonelt tilgjengelige. Mahler et al. beskriver barnets behov på følgende måte: "he seems to have an increased need, a wish for mother to share with him every one of his new skills and experiences, as well as a great need for the object's love" (s. 76-77). Videre beskriver de at når barnets individuasjonsprosess forstyrres så kan man se en form for regresjon til både autistiske og symbiotiske former for fungering. Barn med *autistisk psykose* vil behandle moren som ikke-eksisterende, mens barn med en *symbiotisk psykose* ser ut til å behandle moren som om hun var en del av dem selv - ikke adskilt fra, men smeltet sammen med dem selv (s. 289-293).

Autistisk og symbiotisk psykose blir i følge Mahler et al. (1975) to ytterpunkter som begge kan karakteriseres som umodne. Normalen for mennesket er derimot å oppleve seg selv som både en deltager i "verden der ute" og samtidig adskilt fra den, og at dette er noe som tas for gitt. Samtidig vil konflikter rundt separasjon og adskilthet kunne reaktiveres hos individet gjennom alle stadier av livet (Mahler et al., 1975, s. 3). Teorien kan forstås som at autonomi i form av intrapsykisk atskillelse fra objektet er et tegn på psykologisk modning. Samtidig vil atskillelse i form av en autistisk fungering der objektet er ikke-eksisterende, og der individet er totalt uavhengig, ikke kunne anses som psykologisk modent. I den autistiske fungeringen vil det være stor avstand mellom en selv og andre: "there is a deanimated, frozen wall between the subject and the human object" (s. 11). I den symbiotiske fungeringen er det derimot en sammensmelting og mangel på differensiering mellom selvet og andre – "a complete blurring of boundaries" (s. 11).

Mahlers teori har blitt kritisert av flere, blant annet for hennes forståelse av at normal utvikling består av en normal autistisk og normal symbiotisk fase (Lyons-Ruth, 1991, s. 2). Analytikeren Emmanuel Peterfreund (1978, s. 439) påpeker at Mahlers teori bærer preg av å forstå spedbarnets fungering ut i fra en tanke om at barn kan beskrives med de samme termene som voksne, og kaller dette for en "adultomorphization". Han hevder at det å bruke slike karakteristikk om barn har ført til en stor forvirring i psykoanalysen. Daniel Stern (1985/2000) var også en som stilte seg kritisk til Mahlers teori, og han hevder blant annet at spedbarnet har en fornemmelse av å være et eget selv tidligere enn det som ble beskrevet av

Mahler (1972) og Mahler et al. (1975). Angående Mahlers teori om separasjon og individuasjon blir det dermed et spørsmål om man kan smelte sammen med et annet objekt, hvis man ikke har en opplevelse av at man selv er et eget subjekt. Dette er delvis noe som også påpekes hos Mahler et al. (1975), ved at de hevder at separasjons- og individuasjonsprosessen er noe som pågår livet ut, selv om den er mest fremtredende i de første leveårene. Dette innebærer at man som voksen vil ha utviklet en bevissthet rundt det å være et avgrenset selv i relasjon til andre, men at man samtidig vil kunne ha vansker relatert til autonomi og avhengighet i relasjoner. Så selv om det er mulig at spedbarnet har en fornemmelse av å være et eget selv tidligere enn det som ble beskrevet av Mahler et al. (1975), så vil teorien om separasjon og individuasjon allikevel være anvendbar i forståelsen av individets relasjon til objektet, da separasjon og individuasjon alltid vil være et aktuelt tema for individet: "It is never finished; it remains always active; new phases of the life cycle see new derivatives of the earliest processes still at work" (Mahler et al., 1975, s. 3).

4.2.2 Et adskilt selv i relasjon til Gud

En normal separasjons- og individuasjonsprosess er i følge Mahler et al. (1975, s. 11) en sentral forutsetning for utvikling og opprettholdelse av en følelse av identitet, og dette blir dermed relevant i forståelsen av modenhet i relasjon til Gud. Man kan for eksempel tenke seg at individer som har en aktiv konflikt relatert til separasjon vil kunne ha problemer med å oppfatte Gud som et objekt adskilt fra en selv. Det indre gudsbildet vil da kunne bli oppfattet som en del av selvet, og grensene mellom ens eget selvilde og bildet av Gud blir utydelig. Det blir som om en ikke eksisterer uten Gud, slik det ble beskrevet av en av Rizzutos pasienter, der pasienten opplevde at hun kom til å dø hvis hun fant ut at Gud ikke eksisterte, fordi hun opplevde at Gud var i henne. Samtidig vil det kunne argumenteres for at det å oppleve at "Gud er i meg" er vesentlig forskjellig fra å oppleve at "Gud er meg". Det å oppleve at man selv er Gud vil kunne karakterisere en mer symbiotisk fungering med tap av egen identitet, mens en opplevelse av at "Gud er i meg" innebærer en opplevelse av å være nær Gud. Samtidig vil man kunne oppleve at Gud er en del av en selv, uten å føle seg nær Gud, slik Douglas O'Duffy beskriver det: "I know that God is there inside me - I dont know what it is", og videre: "I feel that God may be me in a mirror and that the only way I can open the Door is to know me completely and honestly" (Rizzuto, 1979, s. 109). Dette eksemplet illustrerer også opplevelsen av at "Gud er meg", og at det kan bli et utydelig skille mellom Gud som en del av seg selv, og Gud som seg selv.

At Guds ånd tar bolig i menneskene er noe som står skrevet flere steder i bibelen, som i 1. Korinterbrev 3:16: ”Vet dere ikke at dere er Guds tempel, og at Guds ånd bor i dere?”. I den troendes tolkning av denne teksten kan det tenkes at den intrapsykiske atskillelsen i den opplevde relasjonen til Gud gjør seg gjeldende. Det er kvalitativ forskjell på å oppleve Gud som en del av seg selv på en måte som handler om at ”Gud er i meg” sammenlignet med ”Gud er meg”, hvor det sistnevnte går mer ut på å oppleve seg selv som Gud, uten en opplevelse av å ha et eget avgrenset selv. Man kan også tenke seg en mer adskilt fungering der skillet mellom en selv og Gud er for stort. I et slikt tilfelle vil individet ikke føle nærhet til Gud, fordi separasjonsprosessen har gått for langt. Mahlers teori (1972, 1975) kan derfor forstås som at målet med separasjons- og individuasjonsprosessen ikke er å bli totalt uavhengig, men å bli et autonomt individ gjennom å oppleve seg selv som adskilt fra objektet, men samtidig være i kontakt med objektet. En slik psykologisk fungering synes å være et gunstig utgangspunkt for form for moden tro der individet kan ha en nær relasjon til Gud, men samtidig oppleve seg selv som et subjekt som er adskilt fra Gud som objekt.

I tråd med distinksjonen ”Gud er meg” og ”Gud i meg” beskriver den brasilianske analytikeren Odillon De Mello Franco (1998) et skille mellom ”Man-as-God” og ”Man-with-God”, der det å være ”Man-as-God” vil innebære å være som Gud og ha et ønske om å være annerledes fra andre. Franco illustrerer dette med følgende sitat: ”This is the contemporary meaning of the problem area of desire: we are human beings and not gods. Would we like to be gods? Perhaps, but it would be a perversion” (Rezende, referert i Franco, 1998, s. 119). Å være ”Man-with-God” vil derimot innebære å leve sammen med andre samtidig som man er i en relasjon til Gud. Å ønske å være som Gud beskriver Franco (1998, s. 118) som en narsissistisk koalisjon med Gud som objekt. Seksuell drift vil derimot føre til at individet søker andre objekter enn Gud. Francos poeng blir her et viktig bidrag inn i en diskusjon om hvorvidt det å isolere seg fra andre mennesker og kun være i en nær relasjon til Gud kan kalles modent. Da en balanse mellom avhengighet og autonomi i relasjonen til Gud anses for å være en viktig komponent i en moden tro, vil det kunne argumenteres for at det å kun være nær Gud og ingen andre kan karakteriseres som umodent og lite oppbyggende. En moden tro vil derimot kunne innebære å være et selvstendig menneske i verden sammen med andre, og samtidig oppleve at man har en relasjon til Gud – at ”Gud er i meg” som et godt objekt.

4.3 Det objektsøkende mennesket

Selvet står i sentrum av W.R.D. Fairbairns teori, og det er ikke først og fremst bare lyst og avspenning selvet søker, men et annet menneske – et ”objekt”. Mennesker er i følge Fairbairn objektsøkende vesener: “From the point of view which I have now come to adopt, psychology may be said to resolve itself into a study of the relationships of the individual to his objects (...).” (Fairbairn, 1954, s. 60). Han mente at vi ikke bruker objekter som en måte å oppnå tilfredsstillelse på, men at våre forbindelser med andre er et mål i seg selv. I tråd med dette hevdet Rizzuto (1979) følgende:

The child needs the other, whether mother or God. In that context of need for an object the child may not be able to afford the thought that he can do without the ”big person”. All the child can do is hope to be found acceptable. If he is, he can relax. (s. 188).

Fairbairns teori om det objektsøkende mennesket bidrar til å forklare umoden tro, ved at individet holder fast i onde objekter som en konsekvens av frykt for tap av objektet, noe jeg vil beskrive nedenfor. Fairbairn (1954) beskriver barnet som avhengig av objektene, og hvordan denne avhengigheten kan føre til skyld og skam. Hans betraktninger om selvets avhengighet av objekter vil derfor tas med her for å forstå hvordan avhengige relasjoner til Gud kan oppstå, selv der den troendes bilde av Gud er strengt og straffende.

4.3.1 Internaliserte objekter

Fairbairn (1954, s. 64) beskriver hvordan det i tidlig barndom er slik at alle objektrelasjoner er basert på identifikasjon. Dette innebærer at hvis barnets objekter er onde så vil barnet selv føle seg ondt, og dersom barnet føler seg som noe ondt så vil dette kunne innebære at barnet har onde objekter. Dette blir i følge Fairbairn vanskelig for barnet å innrømme – at foreldrene er eller var onde objekter, og i slike tilfeller vil det onde objekt bli internalisert og undertrykt. Han hevder også at det er umulig å gå gjennom barndommen uten å ha onde objekter som er undertrykt og internalisert. Dermed er onde objekter tilstedeværende i psyken hos oss alle på et dypere nivå.

Objektrelasjonene blir dynamisk aktive strukturer i individets ubevisste. De blir barnets egen subjektive versjon av sin historie som lagres i det ubevisste i form av onde objekter, mens de relasjonene som aksepteres og tåles utvikler seg bevisst. Fairbairn (1954) mener dette er

grunnlaget for utviklingen av psykopatologi, ved at de nevrosene som oppstår senere i livet oppstår som et forsøk på å mestre de indre onde objektene. Han forklarer dette med at objektene som har hatt makt over barnet i den ytre verden fortsetter å ha makt i den indre verden (s. 67). Barnet internaliserer objektet fordi barnet trenger objektet, og klarer ikke leve uten det. Det er fremfor alt barnets behov for foreldrene, uansett hvor dårlige de er for barnet, som gjør at de internaliseres som onde objekter, og det er på grunn av dette behovet at barnet ikke kan få seg selv til å skilles fra dem.

Det er altså barnets behov for objekter som gir objektet makt. Dette kan relateres til de ubevisste gudsbildene som Rizzuto (1979) beskrev, og som hadde en stor innvirkning på individet. Ut ifra en slik forståelse kan de destruktive gudsbildene som karakteriserer en umoden tro være preget av onde objekter. Fordi individet fortsetter å være i en relasjon til objekter vil man kunne holde fast ved de onde objektene. Dynamikken med å ofre seg selv for å redde fantasien om et godt objekt kan gjøre seg gjeldende i gudsrepresentasjonen. For eksempel kan en troende akseptere at Gud er straffende og krevende, slik som i kasusbeskrivelsen av Bernadine (Rizzuto, 1979), som beskrev følgende relasjon til foreldrene sine: "I wanted my family to love and accept me and think the things I did were right" (s. 161), og i likhet med dette beskriver hun følgende i relasjonen til Gud: "I never felt I deserved God to love me" (s. 161). Bernadine stiller ikke spørsmålstegn ved forventningene eller kravene til foreldrene eller til Gud, hun underkaster seg selv. Fairbairn (1954) beskriver mennesket som avhengig av objektene, og dette behovet for objektet kan bidra til å forklare hvordan relasjoner kan bære preg av det Bell, Billington og Becker (1986) beskrev som usikker tilknytning.

Fordi mennesker trenger objekter vil relasjoner kunne innledes som et resultat av smertefull leting etter trygghet, iblandet en frykt for tap av objektet (Bell, Billington & Becker, 1986, s. 738). Denne typen objektrelasjoner karakteriseres som umodne, og vil kunne korrelere med en umoden tro (Hall et al., 1998). Fairbairns teori (1954) bidrar til å forklare hvorfor slike relasjoner oppstår, ved at mennesket ikke bare forholder seg til de bevisste, gode objektene, men også de ubevisste, onde objektene. Relasjonen til de onde internaliserte objektene vil også kunne prege det indre bildet mennesket danner seg av Gud. Gudsrelasjonen vil da kunne bære preg av at individet ikke klarer å skille seg fra bildet av en ond, straffende Gud som de ikke slipper unna. Man vil da være i et avhengig forhold til en Gud man selv opplever som et ondt objekt. Det blir naturlig å tenke at dette ikke er en god balanse mellom autonomi og

avhengighet, ved at behovet for objektet kommer i konflikt med behovet for selvstendighet, for eksempel hvis man har et gudsbilde som preges av at Gud alltid følger med på alle feil man gjør. Frielingsdorf (2006, s. 89) beskriver et slikt gudsbilde som ”god the accountant”, og Gud beskrives da på følgende måte: The ”accountant god” is described as a threatening watchdog, a kind of big brother who is always watching us (...).”

4.3.2 Den modne relasjonen

For Fairbairn er et ego utenkelig uten sin motpart som er objektet. Ego – objekt er ett system, og uten objektet er det heller ikke noe ego. Det at selvet er avhengig av objekter er for ham en selvfølge. Hos spedbarnet vil relasjonen til objektet være infantil ved at det er avhengig av å få og å bli tatt vare på. Hos den modne vil relasjonen til objektet innebære en gjensidig avhengighet, der objektet eksisterer i sin egen rett og der begge parter gir og får (Nævestad, 1996, s. 18). Fremfor alt vil en moden form for kontakt med andre være fri for projeksjoner av ”onde objekter” som forstyrrer oppfatningen av den andre. Spørsmålet er om det er lettere å forholde seg til Gud som et ondt objekt enn å forholde seg til foreldrene, og at de onde objektene derfor projiseres over på Gud. I så fall vil det kunne forklares med at Gud er en man forestiller seg mentalt i mye større grad enn foreldrene som er virkelige personer, slik at det blir lettere å være sint på en man ikke kan se enn å takle reaksjonen fra virkelige personer som foreldrene. En slik tro på Gud vil i så fall være preget av en projisering, der Gud blir det onde objekt, og foreldrene kan fortsette å være de gode.

Man kan også tenke seg det motsatte – at Gud blir en idealiseres, som en forsvarsmekanisme. Frielingsdorf (2006, s. 40) poengterer at Gud i noen tilfeller blir det han kaller en provisorisk forelder. Den provisoriske forelderen er et gudsbilde som dannes ut ifra en projisering av de gode egenskapene som barnet savnet hos sine foreldre, som nærhet, omsorg, trygghet, beskyttelse, og kjærlighet – alt det foreldrene ikke kunne gi dem. Selv om et slikt bilde av Gud kan være i tråd med det bildet som tegnes av Gud i bibelen, er det i følge Frielingsdorf problematisk at et slikt bilde har rot i ønsketenkning fremfor erfaring. Dette sammenfaller med det Freud (1913/1990) beskrev som ønskeoppfyllelse. Mennesker som preges av lignende projiserte, ønskeoppfyllende farsbilder av Gud vil i følge Frielingsdorf ha en tendens til å beskrive en gudsrelasjon som innebærer at de griper fast i Gud, kaster armene sine rundt halsen på Gud, og desperat klamrer seg fast. En slik desperat klamring til Gud vil kunne skjule en mistillit som ligger bak en tilsynelatende positiv gudsrelasjon. En mer moden

gudsrelasjon ville derimot innebære å kunne gi slipp, og gjennom dette oppleve at Gud som objekt ikke forsvinner men heller tar imot (Frielingsdorf, 2006, s. 42).

Forståelsen av modenhet som noe som innebærer at det troende individet ikke klamrer seg fast, men allikevel finner en måte å være i en nær relasjon til Gud på med størst mulig fravær av projisering, korresponderer godt med en form for modenhet der man er i stand til å stå alene, men foretrekker å være sammen. En umoden relasjon vil derimot preges av en infantil avhengighet, lik den som Fairbairn beskrev hos spedbarnet, der selvet er helt avhengig av å bli tatt vare på. Et avhengig forhold til en Gud som man opplever som straffende og krevende vil kunne karakteriseres som infantil ved at individet blir opptatt av å prestere og leve opp til kravene fra en straffende Gud, noe som vil kunne gå på bekostning av behovet for autonomi. Avhengigheten til Gud går dermed på bekostning av autonomi, fremfor at autonomi blir noe som kommer som en konsekvens av tidlig avhengighet av objektet slik det ble beskrevet av Erikson (1950/1995) og Miner & Dowson (2008, s. 57).

4.3.3 Moralsk forsvar – å være den onde i verden

Fairbairn (1954, s. 65) observerte hvordan barn som hadde blitt mishandlet av sine foreldre hadde store problemer med å fortelle om hendelsene, men de nølte ikke med å fortelle at de selv var onde. Dette var det Fairbairn kalte *det moralske forsvar*. Hvis barnet innrømmer for seg selv at foreldrene er onde objekter, så vil barnet heller ikke ha vanskelig for å tenke at det selv også er ondt. Det blir i følge Fairbairn tydelig at barnet heller vil være ondt selv enn å ha onde objekter, så en av barnets motiver for å være ond selv er å gjøre objektene gode. Ved å selv bli ond tar barnet på seg byrden av ondskap som bor i objektene. Det at barnet tar på seg denne byrden innebærer at onde objekter internaliseres. Ytre trygghet går dermed på bekostning av indre utrygghet, og de onde objektene blir ”forvist til det ubevisste” (Fairbairn, 1954, s. 65). Kasusbeskrivelsen av ”Father Robert” (Rizzuto, 1996, s. 425) illustrerer denne dynamikken. Robert er en prest som beskriver at han konstant føler seg skyldig og ydmyket, og han søker derfor terapi for å finne en fred i seg selv. Han forteller i terapien at han ble født like etter en av sine eldre søsken, og at hans mor sendte ham vekk for å bo med bestemoren hans da hun ikke klarte å ta vare på ham. Rizzuto (1996, s. 425) beskriver følgende:

As soon as he could think, Robert became convinced that he was unacceptable to his mother. Her harsh disposition, her constant criticism, her inability to praise him or any of the children, and her frequent bursts of temper convinced Robert that he was unlovable.

Rizzuto beskriver at Robert ikke ble bevisst denne følelsen før et stykke ut i terapiforløpet. Som barn trodde Robert at han måtte være perfekt og aseksuell, og at det å være prest var den eneste måten han kunne få respekt fra sin mor på. Robert oppdaget også gjennom terapien at han ubevisst hadde lignende forestillinger om Gud: ”Furthermore, he discovered that he believed (unconsciously) that the God of his feelings was as harsh as her and impossible to please” (s. 425). Roberts bevisste bilde av Gud var derimot helt annerledes, da han trodde på en Gud som elsket ham, og beskrev at det var denne troen som hadde hjulpet ham til å bli prest.

Fairbairn (1954) beskriver denne dynamikken i religiøse former: ”(...) it is better to be a sinner in a world ruled by God than to live in a world ruled by the Devil” (s. 66-67). Forklaringen på dette blir at i en verden styrt av djevelen så er man ingen synder, men samtidig vil dette være en verden uten håp, der eneste utsikt er død og ødeleggelse. En slik form for skyldfølelse fungerer som et forsvar mot et dypere problem, nemlig frykten forbundet med å komme i kontakt med de onde objektene i det ubevisste: ”When such bad objects are released, the world around the patient becomes peopled with devils which are too terrifying for him to face” (Fairbairn, 1954, s. 69). Allikevel mener Fairbairn at å slippe de onde objektene fri fra det ubevisste bør være et av hovedmålene i terapi, for det er kun da at det er håp for at den psykiske energien forbundet med objektet mister sin kraft. I tråd med dette påpeker Rizzuto følgende: ”The reinterpretation of the past through recall and analysis may bring the freedom to exercise a fully mature memorial activity that permits us to be truly historical beings in the context of our past experiences with our significant objects” (1979, s. 83). Som Freud (1917) beskriver i *Mourning and Melancholia*, så finnes det to motstridende måter å forholde seg til virkeligheten på. Den ene innebærer å møte virkeligheten og akseptere den som den er, noe som gjør sorgen mulig. Den andre er å snu seg vekk fra den og fornekte den. Konsekvensen av fornektelse er at tenkningen erstattes av magisk og omnipotent kontroll, og en sorgprosess vil aldri kunne starte. En slik sorgprosess vil kunne bidra til en mer moden form for tro, ved at Gud i mindre grad blir et ytre objekt, et ”spøkelse fra fortiden”, og i større grad blir et objekt som kan erfares på en ny måte, i sin egen rett (Zachrisson, 2014, s. 271).

Konsekvensen av å ikke frigjøre de onde objektene er at man kan ta med seg skyldfølelsen som forsvar inn i voksen alder, og dette vil kunne få konsekvenser for hvilket gudsbilde som

dannes. Det at individet holder fast i gudsbilder preget av onde objekter kan forklares med separasjonsangst, som for Fairbairn (1954, s. 80) er den sentrale angsten, ved at vi bruker våre internaliserte objekter som holdepunkter i en truende tilværelse. Det er dermed bedre å forholde seg til et ondt objekt enn å ikke forholde seg til et objekt i det hele tatt, fordi objektløshet betyr undergang og oppløsning av selvet. Dette bærer preg av en form for avhengighet som står i veien for autonomi ved at individet blir fanget i en avhengig relasjon til objektet. Behovet for kontroll over omgivelsene ved å overbevise seg selv om at verden er god fører dermed til at individet etablerer et forsvar som undergraver autonomi, noe som ble illustrert i kasuset med Robert, som så ut til å stå i et forhold til en gud med krav han følte at han aldri kunne leve opp til. Gjennom terapi ble han mer bevisst på hvordan hans indre objekter påvirket hans gudsrepresentasjon, og på den måten fikk han muligheten til å se Gud mer i sin egen rett og muligens også føle seg mer fri i sin relasjon til Gud.

4.4 Overgangsobjekter

D.W. Winnicott (1971/2005, s. 5) beskrev hvordan en ting eller et fenomen, som for eksempel en sutteklut, kunne bli viktig for barnet å ha i nærheten for å få sove, som en beskyttelse mot angst. Slike objekter kalte han for overgangsobjekter, fordi de representerer barnets overgang fra en tilstand der barnet opplever seg selv som sammensmeltet med moren, til en tilstand der barnet er i relasjon til moren som noe separat utenfor seg selv. Overgangen handler dermed om at moren må bryte en illusjon barnet har om at hun er en del av barnets eget selv, og dette skjer gjennom en gradvis desillusjoneringsprosess. Overgangsobjektet vil bli en trygghet for barnet i denne prosessen, som det kan bruke for å roe seg ned. Overgangsobjektet er virksomt dersom angstnivået ikke er for høyt, som kan skje dersom moren er borte for lenge slik at barnet ikke klarer å holde fast på sin indre representasjon av henne (Winnicott, 1971/2005, s. 20).

Rizzuto (1979) beskriver hvordan dannelsen av en gudsrepresentasjon er relatert til Winnicotts teori, ved at Gud også blir et slags overgangsobjekt. Hun hevder at Gud alltid vil være tilgjengelig som et overgangsobjekt for individet. Gud er i seg selv et spesielt overgangsobjekt, for til forskjell fra bamser, dukker og tepper skapes gudsbildet av et materiale der kilden er representasjonen av primærobjektene (Rizzuto, 1979, s. 178). I motsetning til andre overgangsobjekter som gradvis vil miste sin funksjon etter hvert som

barnet ikke lenger er i en desillusjoneringsprosess, vil Gud som objekt ikke undertrykkes fullstendig. Ulike omstendigheter vil kunne påvirke hvordan individet forholder seg til Gud:

God, like a forlorn teddy bear, is left in the corner of the attic, to all appearances forgotten. A death, great pain or intense joy may bring him back for an occasional hug or for further mistreatment and rejection, and then he is forgotten again. (Rizzuto, 1979, s. 179).

Oppfatningen av Guds virkelighet vil fortsette å påvirkes av barnets familie og av ulike deler av samfunnet rundt barnet. Barnet vil kunne bli oppdratt til å tro at Gud er et objekt som har skapt ham/henne, som elsker barnet og forventer at barnet skal være god mot andre, som ser barnets tanker og følelser og som også har makt til å straffe barnet (Rizzuto, 1996, s. 415). Rizzuto (1996, s. 416) beskriver Gud som det mest levende overgangsobjektet fordi det kan oppleves som at Gud alltid er der for å elske og hjelpe, for å straffe og belønne. Rizzuto beskriver at det at "Gud alltid er der" er en av de karakteristikkene som hennes informanter oftest bruker. Gudsrepresentasjonen kan få en psykisk funksjon ved å opprettholde psykisk balanse, ved å være en som alltid er der og opprettholde et minimum av relasjon og kjærlighet når individet føler seg forlatt eller avvist, og for å opprettholde selvrespekt og håp når livet blir vanskelig. Hun beskriver hvordan Gud som et hellig objekt blir en som følger med individet i gode og onde dager. Gud er en som gir trøst i ensomheten, men som også er et uunngåelig vitne til hemmelige handlinger, seksuell utforskning og aggressive ønsker. Hun beskriver det slik:

Whatever the situation and the age of the person, from childhood to the moment of death, the transitional God representation is there, consciously or unconsciously, available to be called to psychic duty, whether to be accepted, believed, and loved, or rejected and despised. (Rizzuto, 1996, s. 416).

Gud kan dermed få stor betydning for den enkelte, for når gudsrepresentasjonen dannes påvirker den oppfatningen av selvet, gjennom at det etableres et følt dynamisk forhold mellom den troende og Gud (Rizzuto, 1996). Individet er dermed i en relasjon til et objekt som alltid er der, og i motsetning til andre overgangsobjekter vil Gud i følge Rizzuto være et objekt som er der livet ut. Dette ville i følge Freud antagelig kunne karakteriseres som umodent, men slik Rizzuto fremstiller det vil ikke individets relasjon til et objekt som "alltid er der" anses som umodent i seg selv. Det fremstilles derimot som en kilde til støtte og

trygghet, ved at mennesket søker Gud når livet blir vanskelig. Det å være i en relasjon til Gud vil da innebære at man trenger et slikt objekt, som alltid er der og som man kan søke når man er i behov av en kilde til trygghet, samhörighet og trøst. Det kan argumenteres for at individet bør finne en kilde til trygghet og trøst i seg selv, noe som da vil gjøre individet mer uavhengig av objekter for å regulere ulike følelsetilstander. Allikevel finner man hos mange dette behovet for å tro på en Gud, som av Kristeva (2009) formuleres som "this incredible need to believe".

Vi kan stå alene, ta selvstendige valg og bli autonome individer, men vi trenger allikevel objekter, slik det er beskrevet av Rizzuto (1979, 1996). Samtidig vil det også her kunne handle om en balanse mellom autonomi og avhengighet, der gudsrepresentasjonen ikke bærer preg av å være en sutteklut eller en bamse som man må ha med seg overalt, men heller et objekt som er tilgjengelig for å opprettholde psykisk balanse, som både avvises og aksepteres av individet. Dersom man opplever Gud som en som alltid er der som en psykisk støtte, vil dette kunne beskrives som en lite autonom fungering, der man hele tiden er avhengig av et objekt. Samtidig vil den troende kunne oppleve at Gud faktisk "alltid er der", og i så fall vil man ikke trenge å være like autonom. Hva med de som ikke tror på Gud, og som ikke forholder seg til Gud som en støtte? Det kan argumenteres for at den ikke-troende vil finne andre kilder til trygghet, gjennom å utvikle en evne til å være alene men samtidig oppleve at man er forbundet med en annen.

4.5 Om å være alene sammen

Hall & Brokaws (1995) definisjon av åndelig modenhet er basert på Harry S. Guntrip (1971), som baserer seg på Winnicott og Fairbairn i sin forståelse av avhengighet og uavhengighet. Guntrip beskriver hvordan moren ideelt sett gir barnet en start på livet som ligger nærmest mulig opp til den ultimate form for trygghet. Barnets forhold til moren innebærer total fysisk og emosjonell avhengighet, men gradvis vil det vokse frem en økende grad av uavhengighet. På denne måten kan barnet bli et separat individ uten at den indre tryggheten og relasjonen blir forstyrret: "In this ideal start, dependence and independence do not become conflicting issues, rather they are complementary" (Guntrip, 1971, s. 116). Guntrip henviser til en samtale han har hatt med Fairbairn, der Fairbairn beskriver avhengighet versus uavhengighet som den mest grunnleggende nevrotiske konflikten. Guntrip hevder at dette beskriver en "schizoid 'in and out' conflict" (1971, s. 116), og at opprinnelsen til denne konflikten

kommer fra morens manglende evne til å gi barnet både støtte og frihet, og til å fremme både relasjon og individualitet. Dette relaterer Guntrip videre til Winnicotts begrep ”ego-relatedness”, som Winnicott introduserer i artikkelen *The capacity to be alone* (1958).

I introduksjonen til artikkelen skriver Winnicott (1958): ”I wish to make an examination of the capacity of the individual to be alone, acting on the assumption that this is one of the most important signs of maturity in emotional development” (s. 416). Ego-relatedness henviser til relasjonen mellom to personer, hvor en av dem eller begge to er alene, men hvor den andres nærvær blir viktig for hver enkelt av dem. Det handler om at barnet kan begynne å oppleve moren som noe adskilt fra seg selv uten å miste opplevelsen av å være i relasjon til henne, og dette oppstår gjennom det Winnicott kaller for ”ego-support” fra moren. På denne måten vil bildet av moren bli internalisert, og barnet vil bli i stand til å være alene: ”Gradually, the ego-supportive environment is introjected and built into the individual’s personality, so that there comes about a capacity to be alone” (s. 420). Slik vil barnet i følge Winnicott alltid kjenne på et nærvær av en annen som ubevisst er likestilt med moren.

Barnets opplevelse av å vokse opp i et støttende miljø, der bildet av foreldrene internaliseres på en måte som gjør at barnet utvikler en evne til å være alene, kan se ut til å være avgjørende for å regulere egne følelsestilstander. Det kan dermed argumenteres for at dersom man har utviklet en evne til å være alene, på den måten som Winnicott beskriver det, så vil man ikke i like stor grad være avhengig av Gud eller andre for støtte. Samtidig vil det å utvikle en evne til å være alene kunne være en god forutsetning for å utvikle et bilde av en kjærlig Gud. Frielingsdorf (2006) hevder at troen på ”den sanne Gud” innebærer at man tror på en farsfigur som alltid vil være der for sine barn, og som kan tilby den kjærligheten de leter etter. En slik Gud elsker hvert enkelt barn, og tilbyr de som tror på ham en beskyttende kjærlighet, men holder ikke fast på noen – den sanne Gud vil derimot tilby en form for kjærlighet som frigjør fremfor å begrense (s. 69). For at den troende skal kunne utvikle et slikt bilde av Gud vil man kunne tenke seg at det vil være nødvendig med en opplevelse av en form for trygghet som den Guntrip (1971) beskriver, og som danner grunnlaget for en god balanse mellom avhengighet og uavhengighet, fremfor at dette er noe som kommer i konflikt med hverandre.

For å kunne stole på en Gud som alltid er der vil det kunne være en forutsetning at man har vokst opp i et ”ego-supportive environment” (Winnicott, 1958, s. 420) slik at man kan oppleve Gud som noe adskilt fra seg selv uten å miste opplevelsen av å være i relasjon til

Gud. Samtidig kan det argumenteres for at relasjonen til Gud vil oppleves som en korrigerende erfaring for dem som ikke har vokst opp i et slikt miljø, men som allikevel kan oppleve en nærhet til Gud som trosobjekt, som er forskjellig fra noe de har opplevd tidligere. Dersom utgangspunktet er at relasjonen til Gud kan analyseres på samme måte som relasjonen til andre viktige personer i livet, ved at mennesket og Gud settes inn i analyseenheten subjekt-objekt, vil det være rimelig å anta at utviklingen av en evne til å være alene blir sentral for å ha en moden tro. Individet vil da ikke føle seg alene i verden, men være i stand til å være alene og bli et autonomt individ, og samtidig kjenne nærværet av en annen. Dette er et viktig element i en moden fungering, da det innebærer at man kan være trygg i seg selv, men samtidig forholde seg til andre og trenge andre.

4.6 Sammendrag

Det har vært en utvikling innenfor psykoanalysen fra at religiøs tro ble ansett for å være en illusjon og noe som i seg selv er umodent, til at menneskets tro på Gud anses for å være en relasjon til et objekt som kan analyseres på lik linje som andre relasjoner. Relasjonen til Gud preges dermed ikke først og fremst av et individ i konflikt, men av et selv i relasjon til et objekt. Ulike kvaliteter ved selve gudsrelasjonen kan si noe om grad av modenhet. Ut ifra teorien om separasjon og individuasjon (Mahler, 1972; Mahler et al., 1975) ser det ut til at en psykologisk fungering som preges av at individet kan ha en nær relasjon til Gud, men samtidig oppleve seg selv som et eget subjekt, er et gunstig utgangspunkt for moden tro. Fairbairns (1954) teori bidrar til en forståelse av moden tro som innebærer å slippe de onde objektene fri fra det ubevisste. Ved å gjennomgå en form for sorg der man gir opp sine opprinnelige bilder av Gud preget av projisering vil man kunne se Gud mer i sin egen rett, noe som vil bidra til en mer moden form for tro ved at Gud i mindre grad blir et ytre objekt. Winnicotts (1971/2005) teori om overgangsobjekter kan brukes til å forstå hvordan Gud forblir et overgangsobjekt livet ut, og slik blir Gud et objekt som kan opprettholde psykisk balanse. Når det gjelder Winnicotts (1958) teori om å være alene sammen vil det å ha opparbeidet en evne til å være alene få konsekvenser for relasjonen til gud, enten ved at man ikke er like avhengig av Gud for støtte eller ved at det blir en forutsetning for å kunne oppleve Gud som en som alltid er der.

5 Konklusjoner

I oppgavens første del viste jeg hvordan religiøse spørsmål i stor grad har vært fraværende i terapirommet og i psykologutdanningen, men at det teoretiske grunnlaget for å snakke om tro allikevel har vært tilstede. Det teoretiske grunnlaget jeg har basert meg på i analysen av moden tro har vært av dybdepsykologisk art, da analysen av moden tro har vært fundert på psykoanalytiske teorier. Det ble diskutert hvorvidt gudsrelasjonen kan analyseres på lik linje med andre relasjoner da en relasjon til Gud blant annet innebærer å måtte forholde seg til tvil. Det ble allikevel konkludert med at psykologisk teori kan brukes i utforskningen av hva som kan kalles en moden tro på Gud.

Videre ble det redegjort for at modenhet er et begrep som er relatert til utvikling, og at det innebærer at individet blir stadig bedre tilpasset omgivelsene. Erik Erikson (1950/1995) anser integritet for å være det endelige målet for menneskets individuelle utvikling, og i likhet med Harry Guntrip (1971) hevder Erikson at modning ikke er noe som skjer i et vakuum, men i et samspill med andre. I følge Stanley Greenspan (1997) synes det også å være slik at et sentralt element innenfor psykologisk modning og utvikling er evnen til selvdifferensiering og evnen til å regulere forholdet mellom nærhet og avstand i relasjon til andre. Denne forståelsen av modning gjenspeiles i forståelsen av moden tro, og som vist kan begrepet moden tro forstås på ulike måter avhengig av hvilket aspekt ved tros livet man er opptatt av.

Evnen til å utvikle en moden avhengighet til Gud – som er et aspekt ved den åndelige modenheten – synes å sammenfalle med et objektrelasjonsperspektiv (Hall & Brokaw, 1995). Dette aspektet ved moden tro ble derfor vektlagt i den videre forståelsen av moden tro. Den modne avhengigheten innebærer å finne en balanse mellom autonomi – det å være psykologisk adskilt og bestemme selv i relasjonen til en betydningsfull annen, og det å være avhengig av objektet - som i seg selv kan virke uforenlig med autonomi som ideal. Denne balansen ble tydeliggjort av begrepet *Differentiation of self* som innebærer å ha en autonom fungering og være et avgrenset selv, men samtidig ha en evne til å være i nære relasjoner til andre. Ut ifra en slik forståelse vil ikke autonomi og avhengighet nødvendigvis bli motstridende mekanismer i individet.

I oppgavens tredje del om Gud som objekt ble Zachrissons teori om indre og ytre objekter brukt for å tydeliggjøre forskjellen på Gud som objekt og subjekt. Det ble poengtert at når Gud ikke lenger er et ytre objekt farget av individets indre objekter så kan Gud erfares mer i sin egen rett. Samtidig ble det konkludert med at gudsbildet aldri vil bli helt fritt for projisering. Rizzuto (1996) hevdet i tråd med dette at det er forskjell på Gud som søkes av den troende, og det indre gudsbildet som dannes. Videre ble det poengtert at de psykologiske forsvarsmekanismene som medierer relasjonen til Gud vil kunne stå i veien for en moden relasjon til Gud. Det synes å være uunngåelig at gudsbildet farges av de indre objektrepresentasjonene, og dette kan føre til en umoden tro ved at Gud blir en som fryktes, dersom individets objektrelasjoner er preget av frykt og underkastelse. Det fryktede gudsbildet vil videre kunne virke hemmende i utviklingen av autonomi, og bidra til at individet heller står i et avhengig forhold til Gud i frykt for å bli fordømt. En slik form for avhengighet ligner på den formen for avhengighet som karakteriserer en usikker tilknytning, og som sammenfaller med umodne former for objektrelasjoner (Bell et al., 1986).

Å være et avgrenset subjekt i kontakt med Gud

I oppgavens fjerde og siste del ble det redegjort for at kvaliteter ved gudsrelasjonen kan si noe om grad av modenhet. Gjennom refleksjoner rundt det umodne ble det som kjennetegner det modne også belyst, med et særlig henblikk på balansen mellom autonomi og avhengighet av objektet. På bakgrunn av Mahler (1972) og Mahler et al. (1975) sine betraktninger om separasjon og individuasjon ble det diskutert om modning kan tenkes å innebære en prosess der individet separeres fra objektet, mens umodenhet vil innebære mer symbotiske komponenter. Det synes å være slik at svaret på hva som er modent ligger et sted imellom separasjonen og symbiosen, ved at modenhet karakteriseres av å oppleve seg selv som en deltager i verden, samtidig som man er adskilt fra den. Separasjonen og symbiosen synes å være polariteter som mennesket beveger seg mellom, og separasjonsprosessen er noe som pågår livet ut. Autonomi i form av intrapsykisk atskillelse fra objektet – der man klarer seg på egenhånd – er et tegn på psykologisk modenhet. Målet er ikke å bli totalt uavhengig, men å oppleve seg selv som et subjekt adskilt fra andre, men samtidig i kontakt med andre. Dette virker som et gunstig utgangspunkt for en moden tro der individet er i en nær relasjon til Gud, gjennom en opplevelse av at ”Gud er i meg”, fremfor å oppleve at ”Gud er meg”. Det må understrekes at dette er en tolkning som er basert på en psykologisk forståelse, og at det ikke kan forstås som en fasit på hvilken opplevelse individet ”skal” eller ”bør” ha i sin relasjon til Gud. Det kan allikevel tenkes at det er fordelaktig for mennesker å være selvstendige

individer i verden sammen med andre mennesker, og samtidig oppleve at man har en relasjon til Gud, uten å føle at man må "være" Gud slik det ble beskrevet av Franco (1998).

Å leve i spennet mellom avhengighet og uavhengighet

En moden tro på Gud vil innebære at Gud ikke oppfattes som en demonisk dommer eller som en regnskapsfører over menneskets synder (Frielingsdorf, 2006). Dersom individets gudsbilde preges av slike oppfattelser vil det kunne tenkes å gå på bekostning av autonomi, ved at handlinger er styrt av frykt fremfor vilje. Å se Gud i sin egen rett er mulig dersom man slipper de onde objektene fri fra det ubevisste og møter virkeligheten slik den er (Fairbairn, 1954). Gullestad (1992, s. 143) beskriver at autonomiens motpol er å bli styrt av andres vilje. Dermed kan det argumenteres for at dersom den troende følger det man oppfatter som Guds vilje, så går dette på bekostning av ens autonomi uansett om gudsrelasjonen er preget av frykt eller ikke.

Det er allikevel forskjell på autonomi som handler om å bestemme selv i relasjon til en betydningsfull annen, og forsert autonomi som handler om at man må gå imot noe fordi det er forventet. Her vil det å gå på tvers av andre bli et motiv i seg selv (Gullestad, 1992, s. 144). Å følge det individet opplever som Guds vilje vil kunne være i uoverensstemmelse med ens egen vilje – men er det da umodent? Det å gå på tvers av andres meninger er et aspekt ved autonom fungering, men vil kunne oppleves utfordrende for den troende som ønsker å leve etter Guds vilje. Å ta egne valg i relasjon til Gud selv om de går på tvers av det man opplever som Guds vilje innebærer å leve i spennet mellom avhengighet og uavhengighet, og dette er i følge Fairbairn den mest grunnleggende nevrotiske konflikten (Guntrip, 1971). I følge Fowler (1981) handler religiøs modenhet blant annet om å danne seg sine egne perspektiver, utvikle en stabil trosidentitet, differensiere sine egne synspunkt fra andres, og å tåle motsetninger og konflikt. Fowlers beskrivelse av religiøs modenhet blir dermed relevant for å forstå autonomi og avhengighet i relasjon til Gud. Dersom den troende skal leve i en relasjon til Gud og samtidig være autonom, som innebærer å danne seg egne perspektiver gjennom å bestemme selv, så kan man tenke seg at evnen til å romme motsetninger og konflikt blir nødvendig.

Mahler (1972) og Mahler et al. (1975) sitt perspektiv på autonomi handler om det å oppleve seg som et subjekt adskilt fra objektet. En autonom fremtreden innebærer da en evne til å kunne kjenne at "dette er meg". Uten denne evnen vil Guds vilje og ens egen vilje bli sammenblandet. Samtidig er dette et spenn som den troende må stå i. Kanskje er det slik at en

moden tro nettopp handler om at den troende må finne en balanse mellom det å være autonom og ta egne valg, men også til en viss grad kunne la seg styre og være avhengig av Gud, med en følelse av at ”jeg er meg”? Gullestad (1992, s. 148) hevder i tråd med dette at autonom selvrepresentasjon er kjennetegnet ved ”opplevelsen av at det er seg og sitt man trer frem med, og at det kan man vedstå seg”. Dette synes å være i tråd med det Erikson (1950/1995) beskriver som integritet, ved at ego har et anlegg for orden og mening. Å ha en moden tro innebærer dermed å være et vekselvirkende selv som kan ha en nær relasjon til Gud, og samtidig ha en evne til å kunne bestemme selv, gjøre seg opp egne meninger, og stole på at ens egne produkter er bra nok.

Balansen mellom støtte og selvregulering

I følge Rizzuto (1979, 1996) kan Gud forstås som et overgangsobjekt som varer livet ut, og dette anses i følge Rizzuto ikke som umodent i seg selv. Det at man søker Gud for trøst og trygghet tyder på en form for avhengighet av et objekt i reguleringen av følelser. Et spørsmål i denne sammenhengen blir da i hvor stor grad vi trenger andre objekter. Det å søke Gud for trøst vil ikke nødvendigvis gå på bekostning av autonomi, dersom autonomi forstås som at man selv velger å få trøst og støtte. Noe av fordelen med å bli selvstendig og mindre avhengig av andre er nettopp det at man må lære å klare seg selv, fordi andre mennesker ikke kan være der for deg alltid. Når det gjelder relasjonen til Gud er forskjellen at man vil kunne oppleve at Gud faktisk alltid er der. Men hva skjer da dersom man begynner å tvile på Guds eksistens? Kanskje er det en form for balanse som blir sentralt her, ved at man kan benytte seg av sin indre representasjon av Gud for en opplevelse av trygghet når livet blir vanskelig, samtidig som man har en evne til å regulere følelser, og at man har en opplevelse av å være et eget, selvstendig og avgrenset selv. Forutsetningen for å få til dette er i følge Winnicott (1958) at man har vokst opp med støttende omsorgspersoner, der man internaliserer bildet av den støttende andre og på den måten blir i stand til å være alene. En moden tro innebærer dermed ikke at man konstant klamrer seg til Gud for støtte, men at vissheten om at Gud er der hjelper individet til å opprettholde psykisk balanse.

6 Litteraturliste

- Allport, G.W. (1950). *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. Macmillan: New York.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/h0021212>
- Bell, M., R., Billington, & B. Becker. (1986). A scale for the assessment of object relations: Reliability, validity, and factorial invariance. *Journal of clinical psychology*, 42, 733-741. Doi: 10.1002/1097-4679(198609)42:5<733::AID-JCLP2270420509>3.0.CO;2-C
- Bjorklund, D. F. (1997). The role of immaturity in human development. *Psychological Bulletin*, 122(2), 153-169. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/0033-2909.122.2.153>
- Bjørke, N.C. (2015, 21. Februar). Slipper ikke Gud inn i terapirommet. Hentet fra <http://www.vl.no/samfunn/slipper-ikke-gud-inn-i-terapirommet-1.317637>
- Brokaw, B. F. & Edwards, K.J. (1994). The relationship of God image to level of object relations development. *Journal of Psychology and Theology*, 22, 352-371.
- Cramer, P. (2012). Psychological maturity and change in adult defense mechanisms. *Journal of Research in Personality*, 46, 306-316. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2012.02.011>
- Dudley, R.D. & Cruise, R.J. (1990) Measuring Religious Maturity: A proposed scale. *Review of Religious Reserch*, 32, s. 97-109. Doi: 10.2307/3511758
- Engedal, L.G. (2011). Det religiøse menneske i psykologien: Teorier og posisjoner i religionspsykologisk forskning. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 82 (3), 207-225.
- Erikson, E. (1995). *Childhood and society*. London: Vintage.
- Etezady, H.M. (2008). Faith and the Couch: A Psychoanalytic perspective on transformation. *Psychoanalytic Inquiry*, 28 (5), 560–569. Doi: <http://dx.doi.org/10.1080/07351690802228898>
- Fairbairn, W.R.D. (1954). *An Object-Relations Theory of the Personality*. New York: Basic Books Inc.
- Fowler, J.W. (1981). *Stages of faith*. San Fransisco: Harper & Row Publishers.
- Francis, L.J. & Pocock, N. (2009). Personality and Religious Maturity. *Pastoral psychology*,

- 57 (5), 235-242. Doi: <https://doi.org/10.1007/s11089-008-0178-2>
- Franco, O.D.M. (1998). Religious experience and psychoanalysis: From man-as-god to man-with-god. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 79, 113-131.
- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. *The Psychoanalytic Review (1913-1957)*, 11, 77.
- Freud, S. (1990). Totem and Taboo. I *The origins of religion* (s. 43-159). Penguin Books: Harmondsworth.
- Frielingsdorf, K. (2006). *Seek the face of God: Discovering the power of your images of god*. Notre Dame: Ave Maria Press, Inc.
- Fugelli, I. & Ingstad, B. (2014). Religion og helse. I Danbolt, L. J., Engedal, L. G., Stifoss-Hanssen, H. Hestad, K. & Lien, L (Red.), *Religionspsykologi* (s. 287-297). Gyldendal Norsk Forlag.
- Ganz, Z. (2016). God as Self object and the Therapeutic Potential of Divine Failure. *Clinical Social Work Journal*. Doi: <https://doi.org/10.1007/s10615-016-0608-z>
- Graves, S.B. & Larkin, E. (2006). Lessons from Erikson. *Journal of Intergenerational Relationships*, 4, 61-71.
- Greenspan, S.I. (1997). *Developmentally based psychotherapy*. Madison, Connecticut: International universities press, inc.
- Gullestad, S.E. (1992). *Å si ifra: Autonomibegrepet i psykoanalysen*. Universitetsforlaget. Det blå bibliotek.
- Gullestad, S.E. & Killingmo, B. (2013). *Underteksten: Psykoanalytisk terapi i praksis* (2. Utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Guntrip, H.J.S. (1971). *Psychoanalytic theory, therapy and the self*. New York: Basic Books.
- Gupta, R.E. (2012, 21. januar). Åpner terapidøren for Gud. Hentet fra <http://forskning.no/psykiske-lidelser-religion-psykologi/2012/01/apner-terapidoren-gud>
- Hall, T.W. & Brokaw, B.F. (1995). The relationship of spiritual maturity to level of object relations development and God image. *Pastoral Psychology*, 43(6), 373-391.
- Hall, T.W., Brokaw, B.F., Edwards, K.J. & Pike, P.L. (1998). An Empirical Exploration of Psychoanalysis and Religion: Spiritual Maturity and Object Relations Development. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 303-313. Doi: 10.2307/1387529
- Hall, T. W. & Edwards, K. J. (2002). The Spiritual Assessment Inventory: A Theistic Model and Measure for Assessing Spiritual Development. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 341-357. Doi: 10.1111/1468-5906.00121

- Hall, E.L., Edwards, K.J & Hall, T.W. (2006). The role of spiritual and psychological development in the cross-cultural adjustment of missionaries. *Mental Health, Religion & Culture*, 9 (2), 193-208. Doi: <http://dx.doi.org/10.1080/13694670500355262>
- Halstensen, K. (2014). Når mennesket knytter bånd til Gud – tilknytningsteoriens bidrag til kunnskap om gudsrelasjonens egenart og funksjon. I Danbolt, L. J., Engedal, L. G., Stifoss-Hanssen, H. Hestad, K. & Lien, L (Red.), *Religionspsykologi* (s. 303-312). Gyldendal Norsk Forlag.
- Hill, P. C. & Pargament, K.I. (2008) Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5 (1), 3-17. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/1941-1022.S.1.3>
- James, W. (2002). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Prometheus Books.
- Kaldestad, E. (1997). *Gjennom det menneskelige til det guddommelige: Religionspsykologiske perspektiver*. Tano Aschehoug.
- Kim, H., & Pak, J. (2013). Journeys toward spiritual maturity among korean immigrant women in midlife. *Journal of Psychology and Christianity*, 32, 3-19.
- Kirkpatrick, L., & Shaver, P. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 315-334. Doi: 10.2307/1386461
- Koenig, H.G., McCullough, & M.E., Larson, D.B. (2001). *Handbook of Religion and Health*. Oxford: University Press.
- Kristeva, J. (2009). *This incredible need to believe*. New York: Columbia University Press.
- Lerner, R.M. (2002). *Concepts and Theories of Human Development* (3. utg.). Lawrence Erlbaum Associates.
- Lyons-Ruth, K. (1991). Rapprochement or Approchement: Mahler's Theory Reconsidered From the Vantage Point of Recent Research on Early Attachment Relationships. *Psychoanalytic Psychology*, 8 (1), 1-23. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/h0079237>
- Majerus, B.D. & Sandage (2010). S.J. Differentiation of self and christian spiritual maturity: Social science and theological integration. *Journal of psychology and theology*, 38 (1), 41-51.
- Mahler, M. S. (1972). On the first three subphases of the separation-individuation process. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 53, 333.

- Mahler, M.S., Pine, F. & Bergman, A. (1975). *The Psychological Birth of the Human Infant*. London: Hutchinson & Co.
- Meissner, W.W. (1996). The Pathology of Beliefs and the Beliefs of Pathology. I Shafranske, E.P (Red.). *Religion and the clinical practice of psychology*. (s. 241-269). Washington D.C: American Psychological Association.
- Meissner, W.W. (2009). The God Question in Psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 26 (2), 210-233. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/0736-9735.26.2.210>
- Miner, M. & Dowson, M. (2008). *Does religion compromise autonomy? Essays from the AASR conference*, University of Sydney.
- Modum Bad (2012, 19. Januar). Vita-behandlingen gir gode resultater. Hentet 24. April 2017 fra <http://www.modum-bad.no/haap-for-deprimerte/>.
- NSD (2008). Spørreundersøkelse om religion, 2008, norsk del av ISSP. Hentet 24. April 2017 fra: <http://nsddata.nsd.uib.no/webview/index.jsp?v=2&submode=abstract&study=http%3A%2F%2F129.177.90.161%3A80%2Fobj%2FfStudy%2FNSD1331&mode=documentation&top=yes>.
- Nævestad, Marie (1996). William Ronald Dodd Fairbairn (1889-1964). I Hauge, K (Red.) *Skriftserie nr 1*, Norsk Psykoanalytisk Institutt.
- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press
- Peterfreund, E. (1978). Some critical comments on psychoanalytic conceptualizations on infancy. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 59, 427.
- Reme, S.E., Berggraf, L., Anderssen, N. & Johnsen, T.B. (2009). Er religion negligert i religionutdanningen? *Tidsskrift for norsk psykologforening*, 46 (9), 837-842.
- Rizzuto, A.M. (1979). *The birth of the living God: a psychoanalytic study*. (3.utg.). London: University of Chicago Press.
- Rizzutto, A.M. (1996). Psychoanalytic Treatment and the Religious Person. I Shafranske, E.P. (Red.). *Religion and the clinical practice of psychology*. (s. 409-433). Washington D.C: American Psychological Association.
- Shults, F. L., & Sandage, S. J. (2006). *Transforming spirituality*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

- Sperry, L. (2012, 26. juni). The theoretical bases for current practice of pastoral counselling and spiritual direction. Hentet fra:
http://www.hil.no/biblioteket/kurs_og_veiledninger/oppaveskriving/apa_kildehenvisninger/nettsider
- Stern, D. (2000). *Spædbarnets interpersonelle verden* (dansk oversettelse). København: Hans Reitzels forlag.
- Stålsett, G. (2006). Hvordan tro kan helbrede eller ødelegge: Religionspsykologens blikk på tro. I Henriksen, J.O. (Red.). *Tro: 13 essays om tro* (s. 113-134). Tynset: Kom forlag.
- Taule, L. (2014). Religion og livssyn i endring. Norge – et sekulært samfunn? *Samfunnspeilet 1*, s. 9-16.
- Tømmerås, S. (2009). Teologi i terapirommet. *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, 46 (11), s. 1236.
- Winnicott, D.W. (1958). The Capacity to be Alone. *The International Journal of Psychoanalysis*, 39, 416-420.
- Winnicott, D.W. (2005). *Playing and Reality*. London: Routledge.
- Wulff, D.M. (1996). The Psychology of Religion: An Overview. I Shafranske, E.P. (Red.). *Religion and the clinical practice of psychology*. (s. 43-70). Washington D.C: American Psychological Association.
- Zachrisson, A. (2014). The Internal/External Issue: What is an Outer Object? Another Person as Object and as Separate Other in Object Reactions Models. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 67 (1), 249-274. Doi:
<http://dx.doi.org/10.1080/00797308.2014.11785497>