

RELIGIØSITETENS SELVØBJEKTFUNCTIONALITET & TILKNYTNINGSDIMENSIONER¹

Jan Tønnesvang

Artiklen giver et bud på, hvorledes religiøse objekter (Gud, religiøse skikkelser m.m.) kan fungere som selvobjekt og tilknytningsfigur, og hvorledes sådanne 'Gudsfunktioner' vil variere med det troende menneskes selvkonstellation og tilknytningsstil. Artiklen indledes med et tilbageblik på G. Allports distinktion mellem hhv. 'extrinsic' og 'intrinsic' religiøsitet og hans betragtninger af det religiøse sentiment. Dernæst fremlægges i første omgang de selv-selvobjektteoretiske og i anden omgang de tilknytningsteoretiske forståelser af religiøsitetens psykologiske funktionalitet, og det påvises, hvorledes begge disse perspektiver revitaliserer centrale dele af Allports tænkning. Afslutningsvist gives en notits om den religionspsykologiske forsknings aktualitet og relevans for forståelsen af det senmoderne menneskes tilværelsessituation.

Til støtte for artiklens argumentationer og påstande inddrages empiriske studier af religiøse tilknytningsfigurer (Gud eller religiøse skikkelser). Disse studier vedrører alene amerikanske forhold og må i flere henseender forventes at give andre resultater i en dansk sammenhæng. Det er dog forfatterens opfattelse, at de principielle konklusioner, der drages af det empiriske materiale også vil gælde herhjemme. Om dette rent faktisk er tilfældet må afvente empirisk afprøvning

God is neither an exalted father figure nor an exalted mother figure, but rather an exalted attachment figure.
(Kirkpatrick, 1998a, p. 805)

1 Artiklen er et uddrag af en mere omfattende targetartikel, der senere vil blive fremlagt til diskussion i *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*.

I. OMKRING ALLPORT OG DET RELIGIØSE SENTIMENT

Oplægget fra Freud

Da Allport i sit religionspsykologiske værk *The individual and his religion* (1950) formulerede sig om *det religiøse sentiment*, lagde han nogle centrale brikker til en udviklingspsykologisk religions-psykologi, der på afgørende punkter brød med Freuds religionspessimistiske lære. Freud – der så sig selv som en »God forsaken incredulous Jew who was profoundly irreligious« (Wulf, 1997, p. 276) – mente som bekendt, at religions primære funktion er at skærme mennesket mod dets infantile hjælpeløshed og dets angst for at blive konfronteret med livets uomgængelige grundvilkår (for relevante passager hvor dette konstateres med variation, se Freud, 1901, p.258; 1910, p. 123; 1913, p. 148; 1927, p. 44; 1933, p. 485; 1939, p. 58).

Modsat Freud havde Allport ikke specielle aktier i at forstå sig selv som ateist, og i forhold til det religiøse var han af en anden og mere nuanceret opfattelse og interesse. Som den samtidige Fromm (1950) var han utilfreds med tendensen i sin tids psykologi til alene at forholde sig til menneskets religiositet i dens umodne former og på dette grundlag benægte det religiøse en genuin psykologisk realitet og relevans. En sådan kritik – mente han – har naturligvis ret i, at en umoden religiositet ofte vil være en sekundær manifestation af forskellige former for selvcentrerede og selvpromoverende interesser, i forhold til hvilke den tjener en instrumentel tilfredsstillende funktion. Men heraf kan man ikke slutte, at dette så må gælde enhver form for religiositet. Gør man det, så overser man de funktionelt autonome religiøse motiver, der danner et organiserende centrum i individets tilværelsesstræben og fungerer som en magnet i deres egen ret »by which other cravings are bidden to order their course« (Allport, 1950, p. 64).

Moden og umoden religiositet

Ifølge Allport må en psykologi, der skal forholde sig til det religiøses kompleksitet, derfor skelne mellem religiositetens umodne og modne former. Med henblik på dette indfører han en skelnen mellem 'extrinsic' og 'intrinsic' religiositet, der ikke vedrører forskellige religionsformer (fx om disse er autoritære eller humanistiske (Fromm, 1950)) men alene den religiøse orienterings hhv. umodent *instrumentelle* eller modent *genuine* organiserende og motiverende funktion i/for individet (Allport & Ross, 1967). Er man 'extrinsic' orienteret, så vender man sig mod Gud *uden* at vende sig bort fra sig selv i en instrumentel brug af sin religion i en anden sags tjeneste – fx for at opnå sikkerhed og socialt tilhør, status og selvretfærdiggørelse. Er man derimod 'intrinsic', så udgør religiositeten et såkaldt '*master motive*', som selviske behov og motiver underordnes og søges bragt i

overensstemmelse med. »Having embraced a creed the individual endeavours to internalize it and follow it fully. It is in this sense that he *lives* his religion« (p. 434).

Den ubestemmelige bestemmelse af Gud

Med hensyn til spørgsmålet om Guds eksistens og egenart undlod Allport at lade sin udforskning af religiøsitetens psykologik være betinget af en bestemt stillingtagen til, *hvad* Gud (eller det religiøse objekt) nærmere bestemt ér. Modsat Freud mente han ikke, at Gudsforestillinger alene kan forstås som projektive udtryk for ubevidste mekanismer og processer – selvom han naturligvis ikke var blind for, at sådanne forhold kan (og vil) influere på de konkrete gudsforestillinger, et menneske har (p. 103). På den anden side mente han heller ikke, at det religiøse objekt udtømmende kan anskues som en afspejling af religionsinstitutionelle bestemmelser. Spørgsmålet om Guds egenart er for Allport en tydnings-sag i nærmest Løgstrupsk forstand:

The religion of maturity makes the affirmation »God is«, but only the religion of immaturity will insist, »God is precisely what I say He is« (Allport, 1950, p. 69).

Allport anerkender altså, at 'Gud er', men sandheden om, *hvad* Gud er, kan ikke sættes på formel af det religiøst udviklede menneske. I den henseende taler han fælles sag med James, der i *Varieties of religious experiences* (1902/1963) talte om oplevelsen af et »something more«, til hvilket man i den religiøse erfaring oplever at stå i forbindelse. For både James og Allport er menneskets religiøsitet et komplekst fænomen med forskelligartede udspring, der implicerer en bred vifte af emotioner og praktiseres på multiple måder. Og for begges vedkommende er det ikke primært den *substantive* bestemmelse af Gud eller konkrete trosforestillinger og religiøse praksisformer, der har deres primære interesse. Som begrundelse for det psykologiske studium af menneskets religiøsitet rækker det, at der findes individer, der rent faktisk *har* oplevelser af, at 'Gud er' (Allport) i form af et 'something more' (James), som de kan erfare at stå i forbindelse med, og som – hvis de oplever en sådan forbindelse – kan få en afgørende betydning for deres måde at forholde sig til eksistentielle grundproblematikker samt organisere og realisere deres liv på. Således insisterede de da også begge på vigtigheden af, at 'dette religiøse mere' blev taget i betragtning af den psykologiske videnskab (James, 1963, p. 263; Allport, 1950, p. 70).

Det religiøse sentiment

At menneskets religiositet er kompleks og har et pluralistisk (mangefacetteret) ophav fristede ikke Allport til at indtage en udartet multiplicitetsposition, hvor alt er lige og religiositeten vilkårlig:

In denying that the religious pattern in the individual's life possesses a standard form, we are not thereby denying it a personal form. Quite the contrary, in any given individual there is characteristic feelings and recurrent concepts highly typical of his own mental life. [...] Even though in their religious lives people are not consistent with one another, they are as a rule markedly consistent with themselves (1950, p. 6).

Sagens kerne er, at det troende menneskes religiositet har form som et organiseret motiv og/eller en motiveret organisationsdannelse, der fungerer som et handle- og oplevelsesmæssigt parathedssystem (p. 55). Som andre former for organiseret motiv og motiveret organisationsdannelse udvikler dette parathedssystem sig fra umodne til modne former gennem forskellige livsperioder. I fald systemet udgør en organiseret enhed af følelse og tanke rettet mod et bestemt værdiobjekt (Allport nævner her som eksempler en moder, et barn, en hemmelighed, et hjem og et fædreland) eller mod abstrakte uerstattelighedsværdier, er der tale om et sentiment. Og i fald parathedssystemet fungerer som en disposition til *at respond favourably, and in certain habitual ways, to conceptual objects and principles that the individual regards as of ultimate importance in his own life, and as having to do with what he regards as permanent or central in the nature of things* (p. 56), så er der tale om et religiøst sentiment. Det religiøse sentiment er således et sentiment på lige fod med andre sentimente i den forstand, at det udgør en relativ stabil motiveret og organiseret enhed af interesse, verdensudkast og/eller trosforestillinger. Og det er et særligt sådant i den forstand, at det vedrører forhold af ultimativ betydning for individet.

Som sentimente i almindelighed er det religiøse sentiment en *individuel* enhed, der forandrer sig i løbet af individets udvikling og udviser stor variation mellem mennesker med hhv. 'extrinsic' og 'intrinsic' orienteringer som yderpunkter på et kontinuum, hvor fuldmodne religiøse sentimente er sjældne, og der typisk vil være tale om *grader af* modenhed:

Unless we are dealing with a religious genius – Christ being the example – we must not expect that the religious sentiment, even when mature, will be absolutely consistent. More than with other sentiments, its fashioning is always unfinished business (p. 56).

Det *modne* religiøse sentiment er – som Allport (p. 73) fremhæver – 'smedet i tvivlens værksted' og forener en tvivlende teoretisk skepticisme med

en overbevist praktisk absolutisme – nærmest som en Paul Ricouersk *anden naivitet*. Og da det er smedet i tvivlende bearbejdning, er det nærmest pr. definition bevidst reflekteret:

A mature sentiment [then], by definition, is not at the mercy of unconscious motives that one fails to understand, but represent a style of existence that the individual has adopted after considerable reflection as a means of relating himself to life (Allport, 1950, p. 127).

II. RELIGIØSITETENS SELVOBJEKTFUNKTIONALITET

Kohuts og Rectors religionspsykologiske betragtninger

Med et spring i tid til den aktuelle religionspsykologiske forskning finder man hos Rector (1996; 2000) en selvpsykologisk udlægning af religiøsitetens dynamiske funktion, der i flere henseender – men udtalt fra Rectors side – er i overensstemmelse med Allports tænkning. Rectors teoretiske afsæt er Kohuts begreb om det bipolare selv (de to poler for hhv. ambitionsdannelse og idealisering samt den mellemliggende spændingsbue for talenter og færdigheder) og dette selvs forhold til hhv. spejlende, idealiserbare og alter ego selvobjekter, hvor begrebet om selvobjekter henviser til de sider ved selvets forbundethed med dets omgivelser, der opløfter, understøtter og vitaliserer dets udvikling og selvsammenhæng. Ifølge Kohut skal selvet fænomenologisk set forstås som en »basis for vores følelse af at være et uafhængigt center for initiativ og perception, integreret med vore mest centrale ambitioner og idealer [de to poler], og med vores oplevelse af at krop og psyke danner en enhed i tid og rum« (1977/1990, p. 130). Som sådan henviser det til den enhedsdannende og selvoplevede sammenbinding af perception, følelse og initiativ i et dynamisk organiseret handle- og oplevelsesunivers. I varierede grader og afhængig af dets integritet og modenhed vil selvet således i et førstepersonperspektiv opleves som »det center i vores væren, hvorfra al initiativ udspringer og hvor enhver oplevelse ender« (Kohut i Chessick, 1980, p. 468). Lig Allports sentimentforståelse er selvet altså ret beset et handlingsinitierende og oplevelsesorganiserende parathedssystem, der – med forskellige måder at hævde og fremstille sig selv på – vil svare an på bestemte idealer og værdier, herunder religiøse objekter og forestillinger, og hvor den kvalitative egenart i såvel måden, hvorpå der svares an som den psykologiske funktion af det ansvarede i et menneskes liv vil afhænge af selvets grad af integritet og modenhed. Det er dermed selvet, der fungerer som det organiserende princip i udviklingen af Allportske sentiment, inklusive religiøse sådanne.

Selv beskæftigede Kohut sig kun sparsomt med det religiøse (se fx Kohut, 1966, del 2; 1971; 1985/2002, kap. 9-10; Strozier, 2001, kap. 28), og

når han gjorde, var det med primær vægt på selvets idealiseringssektor og med henblik på forståelsen af, hvorledes menneskets orientering mod og oplevelse af at stå i forbindelse med noget, der er større end det selv, understøtter og vitaliserer dets tilværelsesstræben. Modsat Freud – men lig Allport og James – anerkendte Kohut det religiøse objekts (Guds) realitet i dets ubestemmelige eksistens (Strozier, 2001, p. 330). Og tilsvarende Allports 'intrinsic' orientering mente han, at en moden idealiserende (humoristisk) søgen mod en religiøs sfære indbefatter, at man *vender sig bort fra sig selv* i en afvikling af den selvkredsende grandiose selvsektor (1966, p. 82-83).

Rector deler i al væsentlighed Kohuts opfattelse og tilføjer – i overensstemmelse med dennes non-reduktionistiske indstilling (Kohut i Strozier, 2001, p. 329) – at et menneskes religiositet ikke blot omfatter selvets idealiserende dimension men samtlige dets selvobjektbehov (Rector, 2000, p. 268); således fx også dets spejlingsbehov i varieret form på et kontinuum fra en umoden (grandios-ekshibitionistisk) appelleren til Gud om at være dennes særligt udvalgte barn til en mere moden og balanceret oplevelse af selvaccept og selvankendelse via accept og anerkendelse fra Gud (1996, p. 256). Selvom Rector er enig med Kohut i, at der næppe kan findes en lineær kausalsammenhæng mellem et menneskes tidlige selvobjektoplevelser og dets opfattelse af Gud, fremhæver hun, at der er både teoretisk og empirisk belæg for at antage, at de behov og følelser, med hvilke et menneske relaterer sig til Gud, er influeret af dets tidlige barndoms selvobjektforhold. Med tillægsinspiration fra Rizzutos (1979) objektrelationsteoretiske studier af gudsbilleder vurderer hun, at dette i kombination med et selvpsykologisk perspektiv kan bidrage væsentligt til forståelsen af, hvorledes børns tidlige oplevelser af deres forældre og udviklingen af deres behov for spejling, alter-ego samhørighed og idealisering har betydning for deres senere religiøse orienteringer og oplevelser af Gud/det guddommelige (Rector, 1996, p. 257).²

2 Med afsæt i en hypotese om, at ikke blot Freuds faderbillede men også det prædiale moderbillede er involveret i individets dannelse af gudsbilleder, viser Rizzuto i *The Birth of the Living God* (1979) med inspiration fra Winnicott, hvorledes Gud kan forstås som overgangsobjekt i både moderlig og faderlig skikkelse – dvs. som både en ophøjet faderfigur og en ophøjet moderfigur. Ifølge Rizzuto er etableringen af gudsbilleder en uomgængelig følge af barnets omgang med dets primære plejepersoner i de tidligste leveår, forstået på den måde, at alle i en eller anden forstand udvikler billeder af Gud (p. 200), der efterfølgende må omfortolkes og »opdateres« i forbindelse med gennemlevelsen af udviklingskriser, hvis de skal bevare deres relevans for individets fortsatte tro (p. 208): »If the God representation is not revised to keep pace with changes in self-representation, it soon becomes asynchronous and is experienced as ridiculous or irrelevant or, on the contrary, threatening or dangerous« (p. 200). Selv ateisten vil således have en forestilling om (et mentalt billede af), hvad det er, han ikke kan/vil tro på. Og mens Allport (1950, p. 55) her ville ta-

Hvor Kohut i religionspsykologisk henseende særligt havde blik for selvets idealisering, er det primært selvets alter ego dimension og spørgsmålet om, hvorledes Gud (eller det guddommelige) kan fungere som tvillingeskabs-selvobjekt for selvets fundamentale søgen efter samhørighed med (det) ligesindede, der optager Rector. Med henvisning til, at den jødisk-kristne tanke om *imago dei* (mennesket skabt i *Guds billede*) er udtryk for den fundamentale opfattelse, at mennesket er Guds-ligt (2000, p. 268), illustrerer hun teoretisk og med inddragelse af klinisk case-materiale, hvorledes oplevelsen af at være i nærheden af en Gud, som man i visse fundamentale henseender forstår som værende lig sig selv, har karakter af et såkaldt stille tvillingeskabs-samvær, der rækker ud over (eller måske snarere ind under) både spejlings- og idealiseringslogikker (p. 266)³. Tilsvarende de religiøse spejlings- og idealiseringsdimensioner vil *såvel* behovet for at opleve resonerende samhørighed med det religiøse objekt *som* karakteren af det religiøse objekts samhørighedsskabende funktion i selvets psykologi variere med selvets generelle udviklingstilstand og dets følelser og tanker om sig selv. Denne tilstand og disse følelser og tanker – som er medskabt i tidlige selvobjektforhold – er endvidere (og i overensstemmelse med Rizzutos observationer) tæt forbundet med karakteren af selvets gudsbilleder (1996, p. 253), som således også vil være influeret af (medskabt i) dets tidlige selvobjektforhold.

I tråd med Allports 'extrinsic' og 'intrinsic' religiøse orienteringer skelner Rector mellem selvets samhørighedsstræben og karakteren af dets samhørighedsoplevelse ud fra, om disse umodent (i form af – hvad jeg kalder – et *underskudsselv*) beror på en konkretiseret oplevelse af sammethed i forhold til *ydre* identifikatoriske kriterier om enshed og en hermed for-

le om ateisten som havende et negativt sentiment mod vante forestillinger om det religiøse, så vil man med Rizzuto spørge til, hvad det mere præcist er for et billede af Gud, som ateisten *ikke* kan/vil tro på, og om den manglende tro eventuelt skyldes en manglende justering af forholdet mellem gudsbillede og selvbillede. Generelt (dvs. for både ateisten og den religiøse) vil en afdækning af individets hhv. modne og umodne religiøsitet med Rizzuto centrere sig om at afklare, hvilken betydningsfuld persons Guds-billede, individet er bærer af (fx kan der være tale om moder- eller faderintrojekter), samt hvad der i forhold til individets gudsbillede og i det hele taget karakteriserer dets selvoplevelser, objektrelationer og livssituation på det givne undersøgelsestidspunkt. Mens religiøse objekter (Gud) for Kohut kan have karakter af selvobjekt, vil der hos Rizzuto tilsvarende være tale om et overgangsobjekt, om end et sådant, der adskiller sig fra andre typer af overgangsobjekter ved ikke at blive afviklet og miste sin betydning, men kan tages frem, når man oplever at have brug for det, hvilket – som det også påpeges i den religionspsykologiske tilknytningsforskning (se senere) – især sker i tilfælde af krise eller stress.

- 3 Kohut bruger betegnelserne tvillingeskab og alter ego synonymt. Adspurgt af De-trick (1986) om hvorledes han forstod forholdet mellem tvillingeskab og alter ego svarede han, at: »The relationship to a twin is that of an alter ego« (p.300).

bunden ind-/udgruppepolarisering (hvor de, der ligner mig, er inde, og de, der ikke ligner mig, er ude). *Eller* om de mere modent (i form af et *overskudsselv*) resonerer med det samhørighedsskabende *imago dei* som sådan, dvs. som omfattende alle mennesker som udtryk for et næstekærligheds-sentiment (jif Poulsen, 1993). Som det er tilfældet ved underskudsselvet, vil det ydre identifikationselement også kunne dominere ved overskudsselvets religiøse samhørighedsoplevelse. Dette vil dog typisk kun ske i afgrænsede perioder og uden forekomst af den stærke (ind-/udgruppe)ekskluderende polarisering, som man ser ved underskudsselvet:

... alter ego hungry personalities seek »twins« or may try to create twins in a more intense way as an attempt to repair low self-esteem and to manage proclivities toward fragmentation. This can result in experiences of not fitting in and in a lack of tolerance for difference and diversity. [...] More mature expressions of the need for sameness are seen in a preference, at times, to be with 'one's own', but not exclusively. In healthier religious beliefs and practices, twinship can be seen operating in the emphasis on ways in which God, saviour and neighbour are similar to oneself (Rector, 2000, p. 273).

Overensstemmelsen til Allports skelnen mellem 'extrinsic' og 'intrinsic' orienteringer er så slående, at den fortjener endnu et citat:

Extrinsic religion is a self-serving, utilitarian, self-protective form of religious outlook, which provides the believer with comfort and salvation at the expense of out-groups. *Intrinsic* religion marks the life that has interiorized the total creed of his faith without reservation, including the commandment to love one's neighbour (Allport, 1960, p. 257).

Almenpsykologisk perspektivering af Kohut, Rector og Allport: *Selvet som motivstruktur med intentionalitetens form*

I en bestræbelse på at ekstrapolere de almenpsykologiske potentialer i Kohuts tænkning har jeg i andre sammenhænge (fx Hansen, 2001) og inspireret af Bertelsen (1994a,b) argumenteret for, at det bipolare selv kan omskrives til et almenpsykologisk begreb om organiseringen af den menneskelige motivstruktur bestående af fire – frem for Kohuts tre – motivkonstituenten. Logikken er, at hver især af de enkelte motivkonstituenten i selvet har intentionalitetens form og udvikles og manifesterer sig som komponenter i selvets motivationelle rettedhed *mod/af* selvobjektforhold i dets omgivelser. Samlet er der tale om:

- en selvhenførende rettethed mod spejling af selvhævdelse og selvfremsstilling,
- en andenhenførende (idealiserende) rettethed mod betydningsbærende andet og andre,
- en fællesskabshenførende rettethed mod oplevelser af samhørighed og stille samvær med ligesindede,
- en mestringshenførende rettethed mod at udvikle og omsætte sine evner, talenter og færdigheder i konkret virksomhed i forhold til opgaver i omgivelserne.

Som begreb henviser selvet til den dynamiske organisering af disse fire grundformer af rettethed inkluderende oplevelsen af at være en bestemt nogen, der intentionelt retter sig *mod* sine omgivelser og i disse rettetheder *mod* søger spejling og samhørighed, idealiserer og – med grader af succes – mestrer sine livsprojekter i forhold til omgivelserne. Som ved Allports sentimentorganiseringer er der tale om en motiveret organisationsdannelse eller en organiseret motivstrukturel enhed (forstået som et parathedssystem). Men i forhold til Allport tilføjes det, at denne enhed har *intentionalitetens form* og dermed eksisterer i et *indvendigt* forhold til sine omgivelser, og endvidere at det særligt er de sider af omgivelserne, der har karakter af (spejlende, samhørighedsskabende, betydningsbærende /idealiserbart og mestringsudfordrende) selvobjekt, som den motivstrukturelle enhed lader sig rette *af*.

Selv berører Allport i sit religionspsykologiske værks afsluttende kapitel muligheden for at forstå det religiøse sentiment som en intentionalitetsmanifestation. Med reference til Brentano og udtalt inspiration fra sin ældre broder Floyds begrebsdannelse »teleonomic trend« (1937) – gør han sig der til talsmand for det synspunkt, at man for at forstå et menneske må søge at indkredse, »what the individual is *trying* to do in relating himself to the objects of his own thinking, not what he is seen externally to accomplish« (1950, p. 126), eller mere bredt »...what he is *trying* to accomplish, what he is *trying* to become, not merely 'how he got the way he is'« (p. 130, mine kursiveringer). Pointen er, at man for at forstå dette stræbende element af, hvad individet har *for* med sig selv, må søge at forstå det på et intentionsniveau udfra, hvad det intenderer eller projekterer med sig selv og dets omgivelser i forhold til en tænkt fremtid. Som følge af denne betoning af intentionalitetens psykologiske og religionspsykologiske relevans korrigerer Allport så også sit tidligere præsenterede synspunkt, at individets religiøsitet i første instans skulle være »the flower of desire« (p. 13); et synspunkt, som – hvis det står alene – *ikke* vægter intentionalitetens dimension af fremadrettethed i tilstrækkelig grad:

Faith is basically man's belief in the validity and attainability of some goal (value). The goal is set by desires. Desires, however, are not me-

rely pushes from behind (drive ridden). They include such complex, future-oriented states as longing for a better world, for one's perfection, for a completely satisfying relation to the universe. So important is this forward thrust in all desires emanating from mature sentiments that I propose the term 'intention' to depict the dynamic operation we are endeavoring to describe. Better than 'desire' this term designates the presence of the rational and ideational component in all productive striving. Some sort of idea of the end is always bound into the act itself. It is this inseparability of the idea of the end from the course of the striving that we call faith (Allport, 1950, 130-131).

Tages disse betragtninger til efterretning og relateres de til en selv-selvobjektteoretisk tænkning, så vil man ret beset betragte udviklingen af religiøse sentimenters som intentionalitetsmanifestationer, der i forhold til selvets udvikling vil implicere en modnende organisering af de fire former af motivationel rettedhed. Dét, der slås fast med den selv-selvobjektteoretiske tænkning, er, at den motivstrukturelle enhed (dvs. selvet) skal forstås som intentio-siden af de intentionalitetsstrukturelle forbindelser mellem individet og de sider af dets omgivelser, der fungerer som disse forbindelsers intentum-side (de sider af individets omgivelser, som det rettes *af*).

Dét, jeg vil hævde med den selv-selvobjektteoretiske tænkning, er, at man for at forstå individets religionspsykologik må inddrage såvel de konkrete religionsformer som eventuelle transcenderende religiøse dimensioner (der synes at have forenelige træk på tværs af specifikke religionsformer, jf. James, 1963) i et forsøg på at afklare, hvorledes religiøsitetens bredt set og på et kontinuum fra selvets underskudsposition til dets overskudsposition får spejlende, betydningsbærende/idealiserbar, samhørighedsskabende og mestringsudfordrende selvobjektfunktion for selvets tilværelsesstræben. Med mit bud på et firekonstitutionelt selv og i overensstemmelse med både Kohut og Rector kan religiøsitetens selvobjekt-funktionalitet for hhv. overskudsselvet og underskudsselvet sammenfattes som i figur 1 & 2. Sammenfatningens identifikationer er *principielle* i den forstand, at de viser det religiøses rettedhedsspecifikke selvobjekt-funktionalitet, dvs. illustrerer hvorledes religiøse objekter og menigheder – lig spejlende personer, samvær med ligesindede omkring et fælles tredje, kulturelle forbilleder og værdier mm. – *kan* have vitaliserende, meningsgivende og identitetsforankrende selvobjekt-funktioner for selvet. Strukturelt set er der tale om de samme hovedformer af selvobjekt-funktioner som i gængse, ikke-religiøse selv-selvobjektforhold. Således er der ikke noget mystisk ved en religiøs rettedhed sammenlignet med mere profane former for rettedhed. Og med samme art af begrundelse som ved gængse selv-selvobjektforhold (Hansen, 2001) vil den centrale forskel mellem de to selvpositioner bestå i:

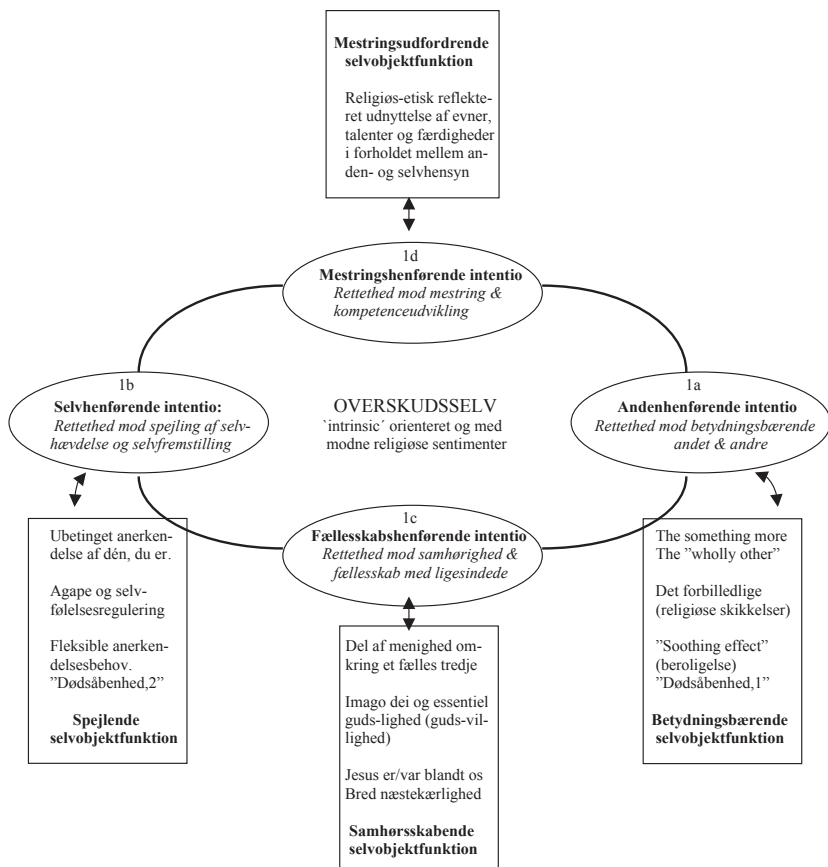
- hvorvidt selvet i overskudspositionen er ‘intrinsic’ rettet og responderende, fleksibel, gensidig og åben, hvor de religiøse orienteringer nærer individets levede erfaring med at være del af noget større end det selv, der på samme tid og fuldt ud anerkender dets eksistens og fordrer, at det i sine handlinger netop forstår sig som en del af denne større – uudsigelige – helhed, som andre med samme fundamentale ret er en del af; eller:
- hvorvidt selvet i underskudspositionen er ‘extrinsic’ rettet og primært reagerende, rigid, ensidig og lukket, hvor de religiøse orienteringer eksempelvis nærer religiøs fanatisme og omnipotente forestillinger om at være den eller de sande udvalgte, fanatisk ind/udgruppe polarisering og en underdanig, ukritisk og instrumentel brug af mestringsvner til realisering af et ensidigt overordnet religiøst livskodeks.

Ud over at være principiel er sammenfatningen *selektiv* i den forstand, at dens identifikationer ikke tager højde for variationer mellem forskellige religionsformer. Eventuelle religionsformsspecifikke variationer vil i sagens natur kunne betyde, at de enkelte selvobjekt-funktionaliteter vil blive væg-tet forskelligt (da nogle af disse vil være mere i figur ved visse religions-former end ved andre), og at fx konkretiseringen af anerkendelsesaspektet med Agapetanken og den religiøse samhørighedserfaring med Jesu nærvær vil tage sig anderledes ud. Der vil dog stadig – hævdes det med modellerne – være tale om de samme fire *grundtyper* af religiøse selvobjekt-funk-tioner i forhold til de fire rettetheder.

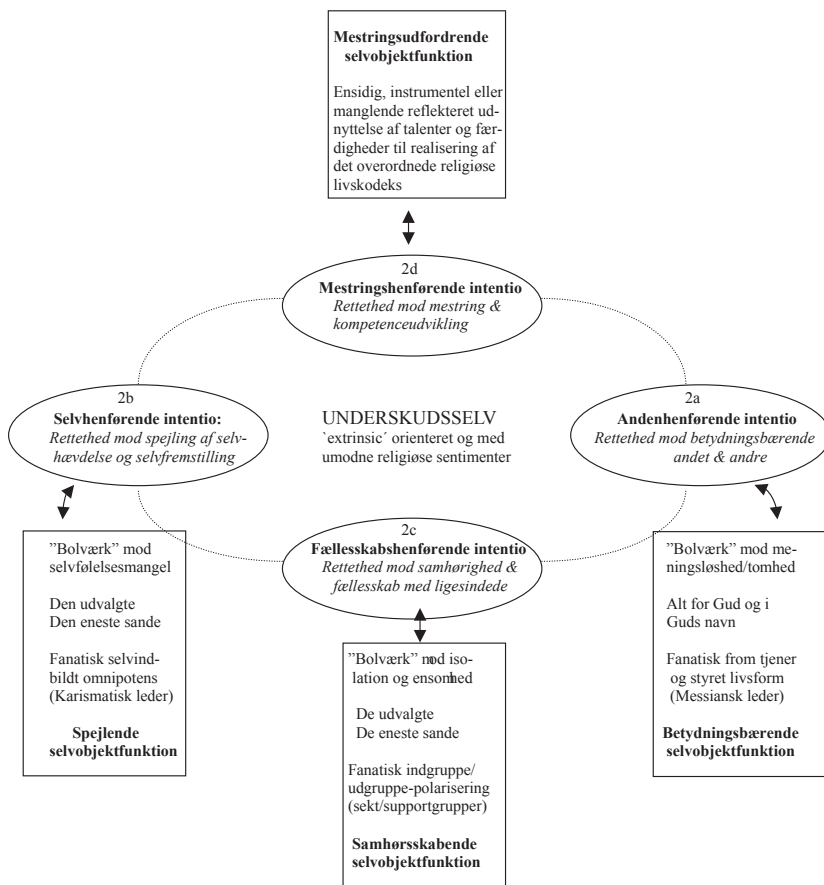
Figur 1 & 2 viser, hvorledes religiøsitetens selvobjekt-funktionalitet man-ifesterer sig i forhold til de fire rettetheder i selvets hhv. overskuds- og un-der-skudsposition:

- (1a). I fht. overskudsselvets andenhenførende intentio er der tale om ide-aliserede *betydningsdannelse*r i form af religiøse skikkelsers forbilledli-ge gerninger eller transcendent dimensioner forstået i bred forstand som et Jamesk »Something More« eller mere eksklusivt og numinøst som et mysterium tremendum et fascinans (Otto, 1917). Orienteringen mod transcendent dimensioner *kan* være en følge af, at man har haft numinøse religiøse oplevelser men behøver ikke være det. Religiøs be-tydningsrettethed mod en større religiøs sammenhæng kan perspektive-re selvets selvforhold og dødsangst, så det forliger sig med sin forgæn-gelighed og forfængelighed i en accept af døden som et evighedens vil-kår for timelige væsener, inklusive det selv. Endvidere vil en religiøs be-tydningsrettethed kunne have en angst- og stressdæmpende effekt (»soothing effect«) erfaret som en oplevet beskyttelse ved at overgive de sider af eksistensen, som det ikke er op til én at gøre noget ved, til et større, allestedsnærværende og almægtigt mere.

Figur 1. Religiøse selvobjektfunktioner ved det idealtypiske *overskuds selv*



- (2a). I fht. underskudsselvets andenhenførende intentio vil den religiøse betydningsrettethed kunne fungere som et kompenserende værn mod en ellers oplevet meningsløshed og tomhed affødt af en mangelfuld udvikling i denne sektor i selvet. Da der er tale om et selv i en underskudsposition vil den religiøse betydningsrettethed kunne antage fanatisk form og manifestere sig i en (nærmest) total underkastelse under den religiøse lov og de religiøse skikkelser, der repræsenterer denne. Et James-citat kan understrege tilstanden: »Fanatisme er ... blot troskab der føres ud i krampagtig yderlighed. Når et heftigt trofast og snævert sind én gang er blevet grebet af den følelse, at en overmenneskelig personlighed udelukkende har krav på dets hengivelse, indtræffer der som noget af det

Figur 2. Religiøse selvobjektfunktioner ved det idealtypiske *underskuds selv*

- første en idealisering af begivenheden» (1963, p. 228). Overvindelse af dødsangst kan i sådanne sammenhænge tage form af indbildte forestillinger om ekstreme jordiske belønninger hinsides den jordiske eksistens.
- (1b) I fht. overskudsselvets selvhønførende intentio er der tale om *spejlingsoplevelser* af accept og anerkendelse i den ultimative betydning, som bl.a. identificeres af Tillich: »You are accepted. You are accepted, accepted by that which is greater than you, and the name of which you do not know. [Do] simply accept the fact that you are accepted« (1948, p. 155-156). En sådan fundamental accept og anerkendelse som udtryk for Agape i ordets sande betydning kan have en relativiserende effekt på individets behov for anerkendelse og accept fra sine omgivelser, så indi-

videt udviser større robusthed og fleksibilitet i forhold til mellem-menneskelige situationer med manglende anerkendelse og accept. En ultimativ oplevelse af anerkendelse og accept kan nære individets styrke til at slutte fred med sin egen forgængelighed og dermed medvirke til at overkomme angsten for at blive gammel og skulle dø.

- (2b) I fht. underskudsselvets selvhenførende intentio vil en tilsvarende oplevelse af anerkendelse og accept kunne dække over en fundamental skrøbelig selvfølelse affødt af en mangelfuld udvikling i denne sektor i selvet. Da der er tale om et selv i en underskudsposition, vil den religiøse spejlingsrettethed kunne manifestere sig i en falsk oppustet forestilling om at være guds eneste sande barn, med fanatisk indbildt omnipotens til følge. Besidder et sådant underskudsselv den rette appel i forhold til sine omgivers behov for idealisering kan det indtage stillingen som karismatisk leder af den sag, det selv oplever sig udvalgt til at lede/føre.
- (1c) I fht. overskudsselvets fællesskabshenførende intentio er der tale om fundamentale samhørighedsoplevelser som følge af en oplevet overbevisning om (eller erfaring af) Gudsrigets nærvær, *Imago Dei* og (i kristen tro) Jesu nærvær. Opfattelsen af Agape og næstekærlighed vil for et sådant selv være bred i den forstand, at den er en manifestation af en dybere følt resonans med den guddommelige dimension i det menneskelige som sådan og dermed omfatter alle mennesker. Endvidere vil det særligt være i forhold til denne komponent i selvet, at den mere jordiske men dog stadig fundamentale oplevelse af at være del af en religiøs menighed omkring et fælles tredje kan have sin vitaliserende effekt.
- (2c) I fht. underskudsselvets fællesskabshenførende intentio vil tilsvarende samhørighedsoplevelser med det guddommelige kunne fungere som bolværk mod en ellers oplevet ensomhed og isolation fra kontakt med andre affødt af en mangelfuld udvikling i denne sektor i selvet. Da der er tale om et selv i en underskudsposition vil den religiøse samhørighedsrettethed typisk ikke forplante sig som en fundamental resonans med den religiøse dimension i det menneskelige som sådan men derimod som en identifikation med dem, som ligesom én selv er blandt de sande udvalgte (Guds sande folk) med en heraf følgende fanatiserende ind/udgrupperpolarisering til følge – i øvrigt ikke ulig det man finder i både profane og religiøse supportgrupper med fanatisk islæt.
- (1d) I fht. overskudsselvets mestringshenførende intentio er der tale om en oplevet vitalisering ved at anvende sine evner talenter og færdigheder i en højere sags tjeneste ved mestring af forskelligartede tilværelsesopgaver i forhold til en afmålt hensyntagen til forholdet mellem egne og andres eksistensbehov. Den genuint mestrende vil afveje sin mestringsrettethed i forhold til dets religiøse orientering og næring i de øvrige selvkomponenter, fx i fht. den fundamentale erfaring af *Imago Dei*

i den samhørighedsskabende komponent, der understreger den resonerende sammethed blandt alle.

- (2d). I fht. underskudsselvets mestringshenførende intentio vil en tilsvarende anvendelse af sine evner, talenter og færdigheder i en ophøjet sags tjeneste kunne kompensere for en manglende evne til selvstændig involvering og stillingtagen affødt af en positiv (men skæv) udvikling i denne sektor i selvet. Da der er tale om et selv i en underskudsposition vil den religiøse mestringsrettethed tendentielt manifestere sig i en ensidig, instrumentel og/eller manglende reflekteret mestringsanvendelse til indfrielse af et overordnet religiøst livskodeks bestemt af den religiøse lov eller af religiøse lederskikkelser. Et underskudsselv med veludviklede mestringssevner vil kunne fungere som en effektiv »organisation man« (Wolf, 1988) i tjeneste hos en karismatisk eller messiansk leder men vil ikke selv indtage en ledende rolle, medmindre det har en selvorganisatorisk parathed til at koble an på nogle af de andre religiøse selvobjektkomponenter.

Ud over det allerede sagte skal det bemærkes til modellerne, at de viser idealtypiske polariseringer, som i figurform *ikke* illustrerer den selv-selvobjektteoretiske tæknings dynamiske karakter. Tages denne i betragtning, er det klart, at religiøse selvobjektfunktioner kan (og typisk vil) skifte karakter i individets forskellige livsperioder og under indflydelse af de øvrige trivsels- og stressforhold i dets totale livssituation. Endvidere kan der inden for en bestemt livsperiode forekomme forskydninger og forandringer i selvets organisering, hvor situationelle faktorer vil påvirke kvaliteten af det religiøses selvobjektfunktioner og således influere på, om disse primært fungerer som element i at (1) etablere kompenserende selvstruktur, (2) understøtte selvets sammenhæng og integration, (3) understøtte en igangværende strukturudvikling, eller (4) foranledige egentlige nye selvtransformationer (Holliman, 2002, p. 197). En konkret afgørelse af, hvilke selvobjektfunktioner, religiøsiteten tjener for et givet selv på et givet tidspunkt, vil således skulle baseres på empatisk introspektive undersøgelser af dette selvets fænomenologiske helhedssituation. Og en sådan afgørelse vil givet vise, at de fremstillede idealtypiske figurer kun i sjældne tilfælde (hvis nogen) kan appliceres direkte på et selv. Det skal derfor understreges, at figurerne er tænkt som teoretiske øjenåbnere for forståelsen af almene strukturelle forhold i selvets religiøse yderpositioner, hverken mere eller mindre.

At der er tale om teoretiske øjenåbnere må i sagens natur kunne foranledige læseren til at spørge til den empiriske evidens bag modellerne, og hvorledes det kan afgøres, om de er andet og mere end rene teoretiske konstruktioner. Spørgsmålet er relevant og et endegyldigt svar lader sig endnu ikke give på basis af hverken Kohuts eller Rectors casestudier eller de teoretiske forankringsøvelser, som jeg har foretaget andetsteds (Hansen, 2001,

del II; Tønnesvang, 2002, kap. 5). Imidlertid forholder det sig således, at man i Kirkpatrick's (1998a,b; 1999; 2001; Kirkpatrick & Shaver, 1990; 1992) studier af forholdet mellem voksnes 'almindelige' tilknytningsstil og deres guddommelige ditto finder ansatser til en empirisk validering af modellernes identifikationer, hvilket jo er både interessant og bemærkelsesværdigt for såvel det foreliggende temanummers emne som for den, der interesserer sig for selv-selvobjektteori. Hvorledes dette er tilfældet uddybes i det følgende.

III. RELIGIØSITETENS TILKNYTNINGSDIMENSIONER

Gud som ophøjet tilknytningsfigur

I forrige nummer af Psyke & Logos gav Schultz et bud på, hvorfor den kristne Gud kan tænkes at have fået skikkelse af en mand. Hans overvejelse går på, at man i den institutionelle forvaltning af den kristne religiøse lov, som med Agapetanken symboliserer en ophøjet moderkærlighed, må have forudset, at loven ville få større gennemslagskraft, hvis Gud blev iscenesat som en mand, da mænd – der typisk er mindre Communion-orienterede end kvinder (McAdams, 1993, p. 288) – i højere grad end kvinder har behov for opfordringer til at være kærlige og med hensyn til dette får noget »større« at identificere sig med, hvis Gud netop er en faderskikkelse med moderlige egenskaber frem for en moderskikkelse med faderlige ditto (Schultz, 2003, p.83). Om Schultz' begrundelse kan stå for en historisk efterprøvelse, skal jeg lade være usagt, men med hensyn til identifikationselementets betydning er han ikke alene. Således mener Rector fx også, at »...it may be easier to appropriate a father-image of God with the characteristics of being nurturant and available than it is to appropriate a maternal image of God that carries law and authority« (1996, p. 262). Følger man Schultz og Rector – og evt. suppleret af Rizzuto (1979) – kan man altså forholde sig kritisk til både en freudiansk maskulisme og en antifreudiansk feminisme på den måde, at Gud i sin ubestemmelige bestemmelse hverken er et ensidigt ophøjet faderbillede eller et ensidigt ophøjet moderbillede men en ophøjet kentaurisk enhed af begge.

En sådan kentaurbetragtning finder man også hos tilknytningsteoretikeren Kirkpatrick (1998a), der præciserer synspunktet yderligere med en definatorisk bestemmelse af Gud, som værende – hvad han kalder – *en ophøjet tilknytningsfigur* (p. 805). Med reference til Bowlbys (1969) betragtninger af det menneskelige tilknytningssystem som et evolutionært udviklet svar på spædbarnets behov for fysisk nærhed med beskyttende omsorgspersoner og det heraf afledte almene behov for at bevare en fornemmelse af 'følt sikkerhed', hævder han, at menneskets evolutionært udviklede tilbøjelighed til at søge trøst og lindring hos stærkere og visere andre ik-

ke kun omsættes i tilknytningsforhold til andre mennesker men også til religiøse objekter. Til støtte for sin påstand henviser han til en række empiriske undersøgelser (fx 1998b; samt Kirkpatrick & Shaver, 1992), der viser, at menneskets perception af og tilknytning til religiøse objekter (Gud og gudelignende skikkelser) implicerer de samme dimensioner af 'nærheds-bevarelse', 'sikker havn' og 'sikker base', som er kriterier på almindelige tilknytningsforhold. Selvom menneskers relation til Gud på nogle punkter adskiller sig fra deres relationer til mennesker – bl.a. ved, at relationer til mennesker involverer reciprocitet og i tilfælde af 'romantiske forhold' (Hazan & Shaver, 1987) implicerer seksualitet –, så viser det sig gennemgående⁴:

- at en perciperet relation til Gud på systematisk vis indgår i mange menneskers religiøse trosforestillinger;
- at det emotionelle bånd de oplever i forbindelse med deres Gudsrelationer svarer til den form for kærlighed, som børn oplever i forhold til deres mor; og
- at de fleste troende mennesker opfatter Gud som en 'sikker' tilknytningsfigur.

Som del af det empiriske grundlag for sine betragtninger fremhæver han bl.a., at studier af ca. 200 forsøgspersoner, der besvarede et spørgeskema og efterfølgende blev interviewet om deres religiøse forestillinger, viste:

- at de, der klassificerede sig selv som sikkert tilknyttet, scorede signifikant højere end afvisende-tilknyttede på en række religiøsitetsskalaer med parametre for afdækning af deres religiøse 'commitment' og gudsbilleder; ved deres gudsbilleder var parametrene hhv. om disse omfattede en kærlig Gud (høj score), en distanceret Gud (lav score) eller en kontrollerende Gud (lav score);
- at de, der klassificerede sig selv som afvisende-tilknyttet, i højere grad end både ambivalent og sikkert tilknyttede, beskrev sig selv som agnostiske/ateistiske; og
- at de, der klassificerede sig selv som ambivalent-tilknyttet, var mere komplekse, da de på nogle variabler (fx med hensyn til religiøs commitment og deres billeder af, om Gud er kærlig) scorede lavt og lignede afvisende-tilknyttede, mens de på andre variabler (med hensyn til deres billeder af, om Gud er fjern og kontrollerende) scorede middelt og be-

4 Som nævnt i artiklens abstract må der her tages forbehold for, at det er amerikanske sammenhænge, der er undersøgt, men dette forbehold drejer sig mest om de specifikke korrelationer mellem tilknytningsmønstre og gudsmønstre (og om den procentvise mængde af troende der indgår i Kirkpatrick's studier), ikke om det principielle i forholdene.

fandt sig midt imellem de afvisende og sikre tilknyttede, og endelig på endnu andre variabler (med hensyn til deres tro på en personlig Gud og på muligheden for at have et personligt forhold til Gud) scorede højt og dermed mest lignede de sikre tilknyttede – det sidste fund var dog ikke statistisk signifikant (1998a, p. 809).

Som led i en forklaring på, hvorledes tilknytningselementer på forskellig vis manifesterer sig i individets perception af og relation til Gud, hævder Kirkpatrick, at disse er forankret i hhv. positive og/eller negative mentale modeller af sig selv og andre. Inspireret af tidligere tilknytningsteoretiske nybrud, hvor Main et al. (1985) fandt sammenfald mellem voksnes tilknytningsrepræsentationer og deres børns tilknytningsmønstre,⁵ og hvor Hazan & Shaver (1987) påviste sammenfald mellem voksnes tilknytningsstil og kærlighedsevne, da skelner Kirkpatrick med Bartholomew (1990) mellem positive og negative mentale modeller af sig selv og andre som grundlag for en bestemmelse af fire former for tilknytningsstil:

- *En sikker (romantisk) tilknytningsstil*, der indbefatter positive mentale modeller af såvel sig selv som andre.
- *En overoptaget/ambivalent tilknytningsstil*, der indbefatter en negativ mental model af sig selv kombineret med en positiv mental model af andre.
- *En manglende/afvisende tilknytningsstil*, der indbefatter en positiv mental model af sig selv kombineret med en negativ mental model af andre.
- *En frygtsom/afvisende tilknytningsstil*, der indbefatter negative mentale modeller af såvel sig selv som andre
(Kirkpatrick, 1998a, p. 810).

Mens sikkert tilknyttede mennesker tendentielt har positive mentale modeller af sig selv og andre, så har usikkert tilknyttede mennesker på forskellig vis negative mentale modeller af sig selv og/eller andre. Det interessante i forhold til religiositetens psykologik er så, at longitudinale studier af 1300 universitetsstuderende viser, at disse selv-andre dimensioner er koblet til forskellige opfattelser af Gud og forskellige former for religiositet på den måde, at mentale selv-modeller er forbundet med trosforestillinger om Guds egenskaber (med yderpositionerne: om Gud er kærlig eller hævn-gerrig), mens mentale andre-modeller er forbundet med trosforestillinger om, hvorvidt det er muligt at have et personligt forhold til Gud. For

5 Pointen er, at forældres hhv. sikre/autonome, manglende, overoptagede og uforløste/disorganiserede tilknytnings-repræsentationer korresponderede med deres børns hhv. sikre, undgående, ambivalente og disorganiserede/ disorienterede tilknytningsmønstre.

de mentale selv-modellers vedkommende er sammenfaldet, at de personer, der opfatter sig selv som *elsk-værdige*, også forestiller sig Gud som kærlig, mens de, der opfatter sig selv som *uelsk-værdige*, forestiller sig Gud som i højere grad dømmende og vred (wrathful). For de mentale andre-modellers vedkommende forholder det sig på den måde, at de, der opfatter tilknytningspersoner som troværdige, tendentielt også er af den overbevisning, at man kan have et personligt forhold til Gud, mens de, der opfatter tilknytningspersoner som utroværdige, heller ikke tror, at et personligt forhold til Gud er muligt. Det samlede indtryk fra de 1300 studerende var altså at:

...models of self were most strongly related to the loving and distant images of God, whereas *models of others* were most strongly related to belief in a personal (vs. impersonal or non-existent) God and belief in having a personal relationship with God (as well as a distant, but not a loving, image of God) (Kirkpatrick, 1998a, p. 810).

Dette indtryk blev både yderligere bekræftet og suppleret i et studie af 297 universitetsstuderende, der viste, at studerende med selvrapporterede *negative selv-modeller* (hhv. overoptaget/ambivalent og frygtsom-afvisende) over en 5 måneders periode scorede signifikant højere på en akkumulerende religiøsitetsskala og på separate skalaer vedrørende deres mentale billeder af en kærlig Gud og troen på en personlig Gud, end det var tilfældet for studerende med selvrapporterede positive selv-modeller (hhv. sikker og manglende/afvisende) (Kirkpatrick, 1998b). Endvidere fremgik det, at det netop var studerende med *positive andre-modeller*, der oplevede den største positive forandring på den akkumulerende religiøsitetsskala og i løbet af perioden kom til at opfatte Gud som signifikant mindre distanceret og en anelse (dog ikke signifikant) mere kærlig (1998a, p. 816). Samlet synes det altså at være tilfældet, at mennesker (i hvert fald amerikanere), der anser sig selv for uelsk-værdige og *samtidig* har positive andre-modeller har en større tendens end andre til at etablere en positiv tilknytningsrelation til Gud. Hvilket bl.a. kan tænkes at hænge sammen med, at man i flere religiøse trossystemer *enten* opfatter Guds kærlighed som ubetinget og som noget man ikke skal være værdig til at modtage *eller* at man foreskriver specifikke handlinger (fx bøn, ritualer, gode gerninger) gennem hvilke man kan gøre sig fortjent til Guds kærlighed og få tilgivelse (ibid).

Selvom sådanne fund ikke i sig selv kan lægges til grund for definitive slutninger om forholdet mellem de mentale selv-anden modeller, religiøsitet og forskellige former for Gudsopfattelse, så viser de dog et rimeligt tydeligt mønster, som fordrer en teoretisk forklaring, der rækker ud over blot at identificere forbindelserne mellem religiøsitet og selv-anden modeller. Som grundlag for en sådan forklaring foreslår Kirkpatrick med inspiration fra Collin & Read en *korrespondenshypotese*, der bygger på den antagelse, at menneskets mentale modeller både omfatter *generelle* selv-anden mo-

deller og *relationsspecifikke* tilknytningsmodeller, og at disse to typer af modeller organiseres hierarkisk, hvor de generelle selv-anden modeller befinder sig på et overordnet organiseringsniveau mens de relationsspecifikke modeller (vedrørende specifikke forældre/barn-relationer og venskabsrelationer) befinder sig på et lavere og underordnet organiseringsniveau. I tillæg til Collin & Read foreslår han så, at der på det underordnede niveau for de relationsspecifikke modeller findes en tredje kategori ved siden af modellerne for forældre/barn-relationer og venskabsrelationer. Denne kategori vedrører religiøse relationer og inkluderer individets specifikke mentale modeller af Gud, Jesus og andre overnaturlige væsner (Kirkpatrick, 1998a, p. 809). Forklaringen på de konstaterede sammenfald er altså den, at de religiøse modeller hverken er en direkte afspejling af de generelle selv-anden modeller eller er uafhængige af disse men korresponderer med dem fra en underordnet til en overordnet position. Forstået på denne måde kan de fundne resultater fremstilles skematisk som vist i figur 3.

**Figur 3. Tilknytningsstil og Gudsforestillinger
I overensstemmelse med Kirkpatrick, 1998a)**

<i>Bartholomew's tilknytnings-typer</i>	Overordnede positive modeller af sig selv Korresponderer med forestillinger om Guds egenskaber	Overordnede negative modeller af sig selv Korresponderer med forestillinger om Guds egenskaber
Overordnede positive modeller af andre Korresponderer med forestillinger om mulighed for at have en personlig relation til Gud	Sikker (romantisk) tilknytningsstil Gud er fortrinsvis kærlig og en (eller et noget), man kan have et personligt forhold til	Overoptaget/ambivalent tilknytningsstil Gud er fortrinsvis dømmende og vred og en (eller et noget), man kan have et personligt forhold til
Overordnede negative modeller af andre Korresponderer med forestillinger om mulighed for at have en personlig relation til Gud	Manglende/afvisende tilknytningsstil Gud er fortrinsvis kærlig men distanceret og <i>ikke</i> en (eller et noget), man kan have et personligt forhold til	Frygtsom/afvisende tilknytningsstil Gud er fortrinsvis vred og dømmende og <i>ikke</i> en (eller et noget), man kan have et personligt forhold til

Gud som tilknytningssubstitut

Som det ses af figur 3, afspejler religiøse forestillinger i almindelighed tilknytningsprocesser på den måde, at mentale selv-anden modeller på forskellig vis korresponderer med mentale modeller af Gud og med ens perciperede tilknytningsrelation til denne. Ud over disse umiddelbare forbindelser kan religiøse objekter imidlertid også fungere som substituerende

tilknytningsfigurer. Med stort set samme logik som i en selv-selvobjektteoretisk tænkning – hvor religiøse selvobjekt-funktionaliteter vil have kvalitativt forskellige betydninger alt efter om der er tale om et selv i en over-skuds- eller underskudsposition (jf figur 1 & 2) – så vil religiøse tilknytningsdimensioner også variere som følge af individets almene tilknytningstilstand og dets tilknytningstilstand i særligt belastende perioder. Således vil religiøse objekter typisk kunne fungere som tilknytningssubstitut i perioder med alvorlig stress eller krise, ved tab af betydningsfulde tilknytningspersoner, som kompensation for en usikker tilknytningshistorie, eller ved oplevede tilknytningsusikkerheder i voksenlivet. Er der – fx som følge af en usikker tilknytningshistorie – tale om egentlige tilknytningsforstyrrelser, vil den substituerende religiøsitet typisk være udtryk for en permanent underskudsmanifestation forbundet med umodne religiøse sentimentaler og karakter af ‘extrinsic’ religiøsitet. Ved forbigående belastende tilstande af stress og krise mm. vil substitutionen være et overgangsfænomen, svarende til Rizzutos påpejning af, at religiøse objekter ofte fungerer som overgangsobjekt (jf. note 2). Kirkpatrick har undersøgt de nævnte substitueringsforhold empirisk, og det kan ud fra dette konkluderes for hver af disse, at:

- I tilfælde af *alvorlig stress eller krise* kan den oplevede grad af belastning eller fare overstige, hvad man forventer, at ens primære tilknytningspersoner kan beskytte en imod, hvilket kan føre til, at man vender sig mod en allestedsnærværende, almægtig og beskyttende Gudeskikkelse. Således har den religionspsykologiske forskning da også gentagne gange siden James’s (1902) dokumentationer vist, at pludselig religiøs omvendelse oftest finder sted i perioder med alvorlig emotionel belastning og krise (Kirkpatrick, 1998a, p. 812).
- I tilfælde af, at *man mister en primær tilknytningsperson* eller denne på anden vis er utilgængelig, kan man kompensere for dette med en tilknytningsrelation til Gud eller andre ophøjede religiøse skikkelser. Skal man tro Weiss (1982), så kan en oplevet *emotionel ensomhed* forstås som et fravær af mentale tilknytningspersoner, og befinder man sig i en sådan tilstand, så kan Gud eller karismatiske religiøse ledere virke som en eksistentiel magnet (Kirkpatrick, 1998a, p. 813).
- I tilfælde af *en usikker tilknytningshistorie* kan Gud kompensere for de sikre relationer, man aldrig fik chancen for at erfare med sine forældre eller med andre primære tilknytningspersoner. Ud over at religiøs omvendelse i voksenlivet ofte forekommer i tilfælde af krise (jf ovenfor), så viser det sig, at *når* sådanne omvendelser forekommer, *så* sker det oftest for mennesker med en problematisk tilknytningshistorie. Interessant nok, så synes en problematisk tilknytningshistorie med ens far – i de stu-

dier Kirkpatrick henviser til – ikke at have samme betydning som historien med ens mor. Således fandt Kirkpatrick & Shaver (1990) i et studie af religiøse omvendelser, at disse ikke var signifikant relateret til den omvendtes fædrene tilknytningsophav men alene til det mødrene. For en gruppe af unge viste det sig, at 28% af dem, som rapporterede en usikker tilknytningshistorie med deres mor, havde oplevet en religiøs omvendelse (vs. 1% for dem som rapporterede en sikker og 4% for dem som rapporterede en ambivalent tilknytningshistorie). For en tilsvarende gruppe af voksne var tallene tilsvarende hhv. 22% (ved usikker), 8% (ved sikker) og 6% (ved ambivalent) (Kirkpatrick, 1998a, p. 814).

- I tilfælde af *usikre tilknytningsrelationer i voksenlivet* (som ofte vil være en kombineret effekt af tilknytningshistoriske forhold og aktuelle relationer) kan man kompenserende vende sig mod Gud, der ikke lader sig skræmme af stærke stemningsudsving eller trækker sin støtte tilbage på kritiske tidspunkter, hvor man har brug for den. I et longitudinalt studie af 146 voksne kvinder (undersøgt over 4 år) fandt Kirkpatrick i den forbindelse, at de, der betragtede deres voksne 'romantiske' tilknytninger som utilstrækkelige, havde en større tendens end andre til at etablere en tilknytningsrelation med Gud (1998a, p. 814). Af studiet fremgik det bl.a., at såvel undgående (38%) som ambivalent (36%) tilknyttede kvinder i signifikant højere grad end sikkert tilknyttede (19%) kunne meddele, at de havde etableret et nyt forhold til Gud i løbet af de fire år. Endvidere viste studiet, at ambivalent tilknyttede kvinder (25%) signifikant oftere end undgående (7%) og sikkert (9%) tilknyttede kvinder havde haft en religiøs erfaring eller var blevet omvendt undervejs. Noget kan altså tyde på, at tilknytningsrelationer til Gud er særligt 'velegnede' for individer med ambivalent tilknytningsstil. Hvilket bl.a. kan skyldes, at parforhold mellem ambivalente voksne tendentielt er karakteriseret ved store emotionelle svingninger, jalousi, konflikter og utilfredshed, og hvor Gud som kontrast til dette både opleves som én man kan regne med og smelte sammen med uden at være bange for at skræmme ham (?) væk med sine – til tider – voldsomme krav om nærhed, intimitet og opmærksomhed (p. 815).

Det samlede resultat i fht. både de umiddelbare og de substituerende religiøse forhold er således, at evidensen peger i retning af, at de mennesker, der oftest vil både søge og finde en *sikker* tilknytningsrelation til Gud, er de mennesker, der har negative mentale selv-modeller i kombination med positive mentale andre-modeller i øverste højre celle i figur 4, svarende til hhv. Bartholomew's (samt Main et al.'s) *overoptagede* og Hazan & Shaver's *ambivalente* tilknytningsstil. Dette skal dog ikke forstås derhen, at religiøse trosforestillinger så altid udspringer af mangelfulde interpersonelle relationer. For det første, så viser de empiriske undersøgelser jo også, at

mennesker, der har negative mentale andre-modeller og devaluerer tætte interpersonelle relationer generelt heller *ikke* søger tilknytning til Gud, hvilket betyder, at ikke alle tilknytningsproblemer medfører en religiøs orientering. For det andet, så udvikles mentale modeller af både tilknytning og religion – i overensstemmelse med både Rizzutos og de selv-selvobjektteoretiske påstande – typisk i de tidlige leveår, hvorefter de vedligeholdes, justeres og modnes gennem resten af livet. Men – hævder Kirkpatrick – i de tilfælde, hvor der forekommer dramatiske religiøse forandringer (og særligt hvis disse fører til en tro på en personlig og kærlig Gud) så synes tilknytningsprocesser at spille en vigtig rolle (1998a, p. 816-817).

Fællesidentifikationer i tilknytningsteoretiske og selv-selvobjektteoretiske studier

Mod slutningen af artiklens del II hævdede jeg, at Kirkpatricks studier kan betragtes som ansatser til en empirisk underbygning af de selv-selvobjektteoretiske modellens identifikationer af religiøse selvobjekt-funktionaliteter. Ud over hvad der allerede måtte være blevet klart om dette for læseren undervejs, kan et par præciseringer nu foretages for hver af de fire grundformer af rettethed. For det første vil man i et selv-selvobjektteoretisk perspektiv betragte Kirkpatricks empirisk begrundede påstand om, at Gud indfanger essensen af den 'stærkere og mere vise anden' som forældre repræsenterer for deres børn (p. 805), som evidens for den form for selvobjekt-funktionalitet, med hvilken religiøse objekter modsvarer og vitaliserer selvets idealiserende betydningsrettethed. For det andet vil selv-selvobjektteoretikeren betragte det som en empirisk konkretisering af det fællesskabshenførende intentio og den form for samhørighedsskabende Guds-lighed, som Rector taler om, når Kirkpatrick (p. 806) oplyser, at faktoranalytiske studier af religiøse trosforestillinger og holdninger viser, at den mest tydelige faktor er 'nærhed til Gud' og at de personer, der scorer højt på denne faktor, oplever det guddommeliges nærvær på den måde, at de nærmest kan 'gå rundt og tale' med Gud. For det tredje vil selv-selvobjektteoretikeren betragte Kirkpatricks (ibid.) rapporterede studier af børns typiske religiøse forestillinger af hhv. 'Gud som en alnærende og kærlig figur', 'religiøs intimitet som en nærhed til Gud' og 'Gud som allestedsnærværende', som evidens for betydningen af:

- en spejlende selvobjekt-funktionalitet, svarende til 'Gud som en alnærende og kærlig figur',
- en samhørighedsskabende selvobjekt-funktionalitet, svarende til 'religiøs intimitet som en nærhed til Gud', og
- en betydningsbærende/idealiserende selvobjekt-funktionalitet, svarende til 'Gud som allestedsnærværende'

Og endelig vil man som selv-selvobjektteoretiker betragte det faktum, at studier viser, at 'intrinsic' religiositet korrelerer positivt med en oplevet personlig kompetence og kontrol (Ventis, 1995) og er forbundet med aktive og fleksible problemløsningsstrategier (Pargament et al., 1979) som evidens for det mestringshenførende intentionens religionspsykologiske signifikans.

At tilknytningsteoretiske og selv-selvobjektteoretiske studier således gensidigt synes at bekræfte hinanden, kan betragtes som en verifikation af, at de identificerede religiøse komponenter faktisk *er* centrale parametre i religiositetens psykologi, som må tages til efterretning, hvis man skal søge at besvare spørgsmålet om, *hvordan religiositeten er en del af menneskets tilværelsesorganiserende trosforestillingsunivers, og hvorledes religiositeten bidrager til at skabe mening, retning og værdi i individets tilværelsesstræben*. Ret beset var det også dette spørgsmål, som Allport (på sin facon) søgte at besvare, og som det måtte fremgå af mit arbejde, er jeg af den opfattelse, at såvel de selv-selvobjektteoretiske som de tilknytningsteoretiske betragtninger i realiteten – men utilstået hos både Rector og Kirkpatrick – er nyere versioner af Allports sentimentbetragtninger konkretiseret med empirisk materiale og tolket ud fra sådanne (selv-selvobjektteoretiske og tilknytningsteoretiske) indsigter og begrebsliggørelser, som endnu ikke fandtes, da Allport udgav sit religionspsykologiske værk. En fællesnævner i de tre tilgange er da også, at man søger at udvikle alment strukturelle modeller, der både giver rum for og kan forklare individuelle variationer. Hos Allport sker dette med formuleringen af de alment gældende forhold ved modne og umodne religiøse sentimente og i det selv-selvobjektteoretiske perspektiv med formuleringerne omkring de fire rettetheds-specifikke selvobjektfunktionaliteter. Begge steder er pointen, at der med hensyn til den konkrete organisering af sentimente og de fire rettetheder samt det specifikke indhold i disse vil forekomme en bred vifte af individuelle variationer efter samme logik, som i det tilknytningsteoretiske perspektiv, om hvilket Kirkpatrick sammenfattende skriver, at:

An important feature of attachment theory is its virtually seamless integration of a dynamic normative model featuring a control system dynamic, on the one hand, and a model of individual differences in the functioning of that system on the other (1998a, p. 808).

IV. DEN RELIGIONSPSYKOLOGISKE FORSKNINGS AKTUALITET OG RELEVANS

Da Allport i 1950 udgav sit religionspsykologiske værk, var det med en udtrykt beklagelse over, at religion og sex i de 50 år, der var gået siden James i 1902 udgav *Varieties...*, havde skiftet position som psykologisk tabuom-

råde. I dag er der gået endnu 50 år og den psykologiske forskning synes at have kastet det religionspsykologiske tabu af sig og beskæftiger sig nu i større udstrækning og med en mere ægte og åben interesse end tidligere med at udforske religiøsitetens (og spiritualitetens) eksistentielle og mentale effekter. Som resultat af dette, etablerede man i 1990 et nyt videnskabeligt tidsskrift *The International Journal for the Psychology of Religion* og siden har flere velestimerede tidsskrifter fundet emnet tilstrækkeligt relevant til at udgive temanumre om det. Bl.a. kan nævnes:

- *American Psychologist*, 58 (1), 2003: Religion, spirituality, physical and mental health.
- *Journal of Consciousness Studies*, 9 (9-10), 2002: The varieties of religious experience: centenary essays.
- *Journal of Personality*, 67 (6), 1999: Religion in the Psychology of Personality.
- *Journal of Social Issues*, 51 (2), 1995: The Scope on Religious Influences on Personal and Societal Well-being.
- *Psychological Inquiry*, 13 (3), 2002: Targetartikler samt kommentarer.
- *Psyke & Logos*, 11 (2), 1990: Det hellige.

Et af de centrale spørgsmål i den religionspsykologiske forskning er naturligvis, hvorvidt en religiøs eller spirituel orientering har en positiv menings-, retnings- og værdiskabende funktion og effekt på individets tilværelsesstræben og velbefindende. Og det bredt understøttede svar fra den empiriske og teoretiske forskning er, at »it depends on«. Selvom Eliade (1957, p. 114-115) kunne konstatere, at det gør en forskel, om mennesker lever i en enstrenget profan verden eller på et dobbelt plan i en såkaldt »åben eksistens« i en verden med både profane og hellige dimensioner, så må der advares mod forhastede konklusioner i forhold til, hvilke eksistentielle og mentale effekter en sådan forskel vil manifestere sig i. Det gennemgående resultat af forskningen er, at effekterne ikke *som sådan* afhænger af, om man er religiøst orienteret eller ej, men om *måden* hvorpå man er troende. Deri er der vel næppe noget overraskende i forhold til, hvad psykologer vil forvente ud fra gængse, profane eksistentielt orienterede studier af menneskets tilværelseshåndtering. Men netop denne parameter – at det *ikke* primært er et spørgsmål, *om* man er religiøs men om *måden*, hvorpå man *er* det, og hvorledes dette mere generelt bl.a. er udtryk for ens tilknytningsstil og selvkonstellation – understreger både psykologikens betydning og emnets relevans for psykologer, der i deres forskning og professionsvirksomhed udforsker og/eller arbejder terapeutisk med religiøse mennesker; samt for præster, der arbejder med sjælesorg. På samme vis som en 'extrinsic' religiøs orientering kan have en negativ effekt på individets eksistentielle og mentale velbefindende, så viser forskningen, at en 'intrinsic' religiøs orientering kan have positive effekter på individets psy-

kologiske velbefindede i flere henseender. Bl.a henviser Kirkpatrick til studier, der viser, at 'intrinsic' religiositet:

- korrelerer negativt med generel angst (Baker & Gorsuch, 1982; McClain, 1978), med ensomhed og depression (Schwab and Petersen (1990), og
- korrelerer positivt med livstilfredshed, selvtillid (Benson & Spilka, 1973; Spilka, Addison & Rosensohn, 1975), personlig kompetence og kontrol, samt fravær af bekymring og skyld (Batson and Ventis (1982). (Referencerne til disse undersøgelser findes i Kirkpatrick, 1998a)

Tilsvarende dokumenterer Emmons (1999, pp. 103-104), at der er positive sammenhænge mellem en 'intrinsic' spirituel-religiøs stræben og oplevelse af mening og formål i sit liv samt (i mindre udstrækning) oplevelse af livsglæde, hvilket giver ham anledning til at konkludere, at »...when it comes to well-being, all goals are not created equal« (ibid.).

Skulle man efterlyse min vurdering af status på forståelsen af religiositetens psykologik, vil jeg mene, at de selv-selvobjektteoretiske og tilknytningsteoretiske indsigter samt en stadig erindring af Allports vægtige bidrag er centrale elementer i forsatte studier både med hensyn til forståelsen af religiositetens mulige positive og negative individuelle effekter og med hensyn til det stigende behov for at forstå sig på forskelligartede former for *personlig* religiositet, som er fulgt og fortsat følger i kølvandet på de aktuelle og kommende migrationsbevægelser og de hermed forbundne religionsinstitutionelle konfrontationer. Hvorledes artiklens betragtninger kan tænkes ind i en bredere almenpsykologisk begrebsramme, der kan danne grundlag for en sammentænkning af de selv-selvobjektteoretiske og tilknytningsteoretiske betragtninger med teori om livsnarrativer og personlighedstræk, tillader pladsen ikke at komme nærmere ind på. I den henseende må der henvises til den udvidede udgave af nærværende artikel, der snarligt publiceres i *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*.

REFERENCER

- ALLPORT, F. (1937): Teleonomic description in the study of personality. *Character and Personality*, 5: 202-214.
- ALLPORT, G. W. (1950): *The individual and his religion*. New York: The Macmillan Company.
- ALLPORT, G. W. (1960): Religion and prejudice. I. *Personality and social encounter. Selected essays*: 257-267. Boston: Beacon Press.
- ALLPORT, G. W. & ROSS, J. M. (1967): Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5: 432-443.
- BARTHOLOMEW, K. (1990): Avoidance of intimacy: an attachment perspective. *Journal of Social and Personal Relationships*, 7: 147-178.
- BERTELSEN, P. (1994a): *Tilværelsesprojektet*. København: Dansk psykologisk Forlag.

- BERTELSEN, P. (1994b): For evigt forbundet: de almenpsykologiske potentialer i Kohuts selvpsykologi. *Psyke & Logos*, 15 (1), 267-315.
- BOWLBY, J. (1969): *Attachment and loss*, vol. I. New York: Basic Books.
- CHESSICK, R. D. (1980): The problematical self in Kant and Kohut. *Psychoanalytic Quarterly*, 49: 456-473.
- DETRICK, D. W. (1986): Alter ego phenomena and the alterego transferences: some further considerations. I: A. Goldberg (ed.): *Progress in self psychology*, vol. 2: 299-304. New York: The Guilford Press.
- ELIADE, M. (1957/1993): *Helligt og profant*. København: Det lille Forlag.
- EMMONS, R. A. (1999): *The psychology of ultimate concerns: motivation and spirituality in personality*. New York: The Guilford Press.
- FREUD, S. (1901): The psychopathology of everyday life. *Standard edition*, vol. VI. London: The Hogarth Press.
- FREUD, S. (1910): Leonardo da Vinci and a memory of his childhood. *Standard edition*, vol. XI. London: The Hogarth Press.
- FREUD, S. (1913): Totem and Taboo. *Standard edition*, vol. XIII. London: The Hogarth Press.
- FREUD, S. (1927): The future of an illusion. *Standard edition*, vol. XXI. London: The Hogarth Press.
- FREUD, S. (1939): Moses and monotheism. *Standard edition*, vol. XXIII. London: The Hogarth Press.
- FREUD, S. (1933/1994): Om en verdensanskuelse. *Samlede forelæsninger*, fl. 35. København: Hans Reitzel.
- FROMM, E. (1950/1983): *Psykoanalyse og religion*. København: Hans Reitzels Forlag.
- HANSEN, J. T. (2001): *Selvet som rettedhed: en teori om noget af dét, der driver og former menneskeliv*. Århus: Klim.
- HAZAN, C. & SHAVER, P. (1987): Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52: 511-524.
- HOLLIMAN, P. J. (2002): Religious experience as selfobject experience. I: A. Goldberg (ed.). *Progress in self psychology*, vol. 18. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- JAMES, W. (1902/1963): *Religiøse erfaringer*. København: Jespersen og Pios Forlag.
- KIRKPATRICK, L. A. (1998a): Attachment and religious representations and behavior. I: J. Cassidy & P. R. Shaver (eds.). *Handbook of attachment: Theory research, and clinical applications*: 803-822. New York: The Guilford Press.
- KIRKPATRICK, L. A. (1998b): God as a substitute attachment figure: a longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24: 961-973.
- KIRKPATRICK, L. A. (1999): Toward an evolutionary psychology of religion and personality. *Journal of Personality*, 67 (6): 921-952.
- KIRKPATRICK, L. A. (2001): A longitudinal study of changes in religious belief and behavior as a function of individual differences in adult attachment style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4): 207-217.
- KIRKPATRICK, L. A. & SHAVER, P. R. (1990): Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs, and conversion. *Journal for the Scientific Study of Religions*, 29: 315-334.
- KIRKPATRICK, L. A. & SHAVER, P. R. (1992): An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18: 266-275.
- KOHUT, H. (1966): Forms and transformations of narcissism. Oprindeligt trykt i: *Journal of the American Psychological Association* 14: 243-272. Her anvendt efter H. Kohut: *Self psychology and the humanities*: 97-123. New York: W.W. Norton & Company, 1985.

- KOHUT, H. (1971): *The analysis of the self*. New York: International Universities Press. I dansk oversættelse: *Analysen af selvet*. København: Det lille Forlag, 2000.
- KOHUT, H. (1977): *The restoration of the self*. New York: International Universities Press. I dansk oversættelse: *Selvets Psykologi*. København: Hans Reitzels Forlag A/S, 1990.
- KOHUT, H. (1974): Remarks about the formation of the self: letter to a student regarding some principles of psychoanalytic research. I: P. Ornstein (ed.). *The search for the self. Selected writings of Heinz Kohut: 1950-1978* vol 2, 7. oplag: 737-770. Madison: International Universities Press.
- KOHUT, H. (1985): *Self psychology and the humanities*. New York: W.W. Norton & Company. I uddrag i dansk oversættelse: *Selvpsykologiske perspektiver: historiske og kulturelle artikler og interview*. Århus: Forlaget Klim, 2002.
- MAIN, M., KAPLAN, N. & CASSIDY, J. (1985): Security in infancy, childhood, and adulthood. I: I. Bretherton & E. Waters (eds.) *Growing points of attachment theory and research. Monographs of the Society for Research in Child Development, 50 (1-2)*: 66-104.
- OTTO, R. (1917/1950): *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. London: Oxford University Press.
- PARGAMENT, K. I. (1997): The psychology of religion and coping: theory, research, practice. New York: The Guilford Press. 614-636.
- POULSEN, H. (1993): *Guds kærlighed og menneskenes*. Aarhus Universitetsforlag.
- RECTOR, L. J. (1996): The function of early selfobject experiences in gendered representation of God. I: A. Goldberg (ed.). *Progress in self psychology, vol. 12*: 249-268. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- RECTOR, L. J. (2000): Developmental aspects of the twinship selfobject need and religious experience. I: A. Goldberg (ed.). *Progress in self psychology, vol. 16*: 257-276. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- RIZZUTO, A.-M. (1979): *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHULTZ, E. (2003): Ondskabens natur er en fejludviklet natur. *Psyke & Logos, 24 (1)*: 72-92.
- STROZIER, C. B. (2001): *Heinz Kohut: the making of an analyst*: kap. 28. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- TILLICH, P. (1948): *The shaking of the foundations*. New York: Scribner's.
- TØNNESVANG, J. (2002): *Selvet i pædagogikken: selvpsykologiens bidrag til en moderne dannelsepædagogik*. Århus: Klim.
- VENTIS, W. L. (1995): The relationships between religion and mental health. *Journal of Social Issues, 51 (2)*: 33-48.
- WEISS, R. S. (1982): Attachment in adult life. I: C. M. Parkes & J. Stevenson-Hinde (eds.). *The place of attachment in human behavior*: 171-184. New York: Basic Books.
- WOLF, E. S. (1988): *Treating the self*. New York: The Guilford Press.
- WULFF, D. M. (1997): *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: Wiley.