

Vilde Kristiane Wist Stordahl

Å tro eller gå fortapt

Religionsutbryteres livshistorier

Hovedoppgave i psykologi

Veileder: Sven Hroar Klempe

Juni 2019

Vilde Kristiane Wist Stordahl

Å tro eller gå fortapt

Religionsutbryteres livshistorier

Hovedoppgave i psykologi
Veileder: Sven Hroar Klempe
Juni 2019

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Fakultet for samfunns- og utdanningsvitenskap
Institutt for psykologi

Forord

For ordens skyld ønsker jeg å presisere at dette hovedoppgaveprosjektet er et enkeltstående prosjekt. Undertegnede har utformet problemstillinger og antakelser selv, i samråd med veileder, samt samlet inn, transkribert og analysert dataene på egen hånd. Det har vært en spennende reise fra en sped idé til ferdig oppgave, og jeg er takknemlig for all hjelp og støtte jeg har fått på veien.

Jeg vil rette en stor takk til min veileder, Sven Hroar Klempe, for ditt engasjement, åpenhet for ideer, høye krav og gode humør. Jeg har blitt et klokere menneske og en bedre psykologstudent av å samarbeide med deg i ulike prosjekter de siste årene. Denne oppgaven hadde ikke blitt det den har blitt uten dine råd, kritiske kommentarer, ditt skarpe blikk og din kreativitet.

Tusen, hjertelig takk til de ti personene som har latt seg intervjuet i forbindelse med denne oppgaven. Jeg er takknemlig og ydmyk over at dere vil dele deres opplevelser, tanker og historier med meg. Dere er modige og kloke og jeg har lært masse av hver og én av dere. Jeg tenker ofte på dere og dere har vært med meg i hvert steg av skriveprosessen. Tusen takk til Hjelpeskilden, for å ha satt meg i kontakt med informantene, og for det viktige arbeidet dere gjør hver dag for mennesker som går gjennom vanskelige bruddprosesser.

Tusen takk til Thomas som ga meg ideen til å skrive om dette temaet.

Tusen takk til familien min, til Alvilde og til Aleksander for at dere aldri er mer enn en telefonsamtale unna; for korrekturlesing, kjærlighet og moralsk støtte.

Tusen takk til gode venner, i Trondheim og andre steder, for at dere er lyspunkter i hverdagen min, for at dere drikker en ekstra kopp kaffe med meg når jeg har skrivevegring, og sørger for at jeg aldri mangler selskap eller en klem når arbeidsdagene er lange.

Ved spørsmål eller kommentarer, kontakt meg på e-post: vildekristiane[a]gmail.com.

Trondheim, juni 2019.

Vilde Kristiane Wist Stordahl

Innholdsfortegnelse

Sammendrag	iii
1.Introduksjon og kontekst.....	1
2.Teoretisk rammeverk	3
2.1 Kulturpsykologi	3
2.2 Narrativ psykologi	4
2.3 Bakhtin og James: det dialogiske selvet	5
2.4 Zittouns teorier om forandringer og brudd i livsløp.....	7
3. Tidligere forskning på utbryteres livsveier og narrativer.....	8
3.1. Fishers modell for prosesser mot ikke-religion.....	9
3.2 McSkimmings forskning på religionsutbryteres narrativer.....	9
3.3 NKVTS sin rapport om religiøse grupper og bruddprosesser.....	10
4. Problemstilling og antakelser.....	10
5. Metode	12
5.1. Om kvalitative metoder.....	12
5.2. Om det narrative intervjuet	12
5.3. Om intervjuguiden	12
5.4. Utvalg og rekruttering.....	13
5.5. Intervjusituasjonene	14
5.6. Transkribering.....	14
5.7. Analyse	14
5.7.1. Tematisk analyse.....	14
5.7.2. Trajectory Equifinality Model.....	16
5.8. Etikk.....	19
5.9. Refleksivitet.....	20
6. Tematisk analyse, del 1: Før og under brudd med trossamfunn	21
6.2. Tema 1: Undertrykkende mekanismer	26
6.2.1. Sosial kontroll og maktmisbruk.	26
6.2.2. Tankekontroll.....	28
6.2.3. Frykt.....	31
6.2.4. Aldri god nok.	32
6.3. Tema 2: Troen slår sprekker.	34
6.3.1. Forskjell på liv og lære.....	34
6.3.2 Vantrivsel.....	35
6.3.3. Innlærte ideer stemmer ikke.....	37

6.4. Oppsummering av tematisk analyse, del 1.....	39
7. Tematisk analyse del 2.....	39
7.1. Tema 3: Identitetsbygging	39
7.1.1. Eksistensielle spørsmål.....	40
7.1.2. Hva med troen?.....	41
7.1.3. Å kjenne seg selv	43
7.2. Tema 4: Følelse av frihet	44
7.2.1. Frihet fra frykt.....	44
7.2.2. Frihet til selvbestemmelse og egne meninger.....	45
7.3. Oppsummering av tematisk analyse, del 2.....	46
8. Trajectory Equifinality Model: livsveier for utbrytere fra trossamfunn	47
8.1. Viktige elementer fra Trajectory Equifinality Model	47
8.1.1. Pre-brudd: veiskillepunkter.....	47
8.1.2. På vei ut: obligatoriske passeringspunkter og ekvifinalitet.....	48
8.1.3. Post-brudd: veiskillepunkter og ulike finaliteter.....	51
8.2. Typer livsveier	52
8.3. Oppsummering av funn ved Trajectory Equifinality Model.....	56
9. Diskusjon	57
9.1. Svar på problemstillinger.....	58
9.2. Stemmer antakelsene?.....	60
9.3. Bruddets rolle i livshistoriene	61
9.3.1. «Troen slår sprekker» versus «Identitetsbygging».....	62
9.3.2. «Undertrykkende mekanismer» versus «Følelse av frihet» – et friere dialogisk selv.....	64
9.3.3. Bruddet som ekvifinalitetspunkt og veiskille.....	66
9.4. Makt og kjærlighet som drivkrefter i en livshistorie.....	67
9.5 Typologi: livsveier ut av trossamfunn	68
9.5.1. Typene 1, 2 og 3.....	70
9.5.2. Typene 4, 5 og 6.....	71
9.6. Begrensninger	72
10. Konklusjoner.....	73
11. Veien videre.....	74
12. Referanser	76
Appendiks A: Intervjuguide/ temaliste	81
Appendiks B: Oppsummering av deltakernes livshistorier.....	83
Appendiks C: Utlysningstekst.....	93

Sammendrag

Det har blitt etterlyst mer kunnskap om hvordan det oppleves å bryte ut av et trossamfunn, også i psykologifaglige miljøer. Det foreligger i all hovedsak lite psykologisk forskning om hvordan religiøse bruddprosesser *oppleves*. Det overordnede målet med denne studien er å undersøke hva som utgjør religionsutbryteres psykologi, og hvilke psykologiske prosesser som er tilstede før, under og etter et brudd med trossamfunn. For å komme nærmere det overordnede målet, har forskningen blitt ledet av tre problemstillinger: I) *Hvilken rolle spiller brudd med trossamfunn i livshistorien til religionsutbrytere?* II) *Hvilke typer livsveier ("life trajectories") er mulige for utbrytere fra religion?* III) *Hva består fenomenet brudd i? Hvordan kan vi, med utgangspunkt i religionsutbrytere, forstå prosessene som inngår i et brudd?* Det har blitt gjennomført ti narrative intervjuer med voksne personer som har brutt med kristne trossamfunn i Norge. Datamaterialet har blitt analysert ved bruk av tematisk analyse og Trajectory Equifinality Model. Narrativ psykologi, kulturpsykologi, *dialogical self-theory*, samt teorier om brudd har blitt brukt for å utforske og diskutere datamaterialet. Den tematiske analysen er delt i to: én analyse for perioden før og under selve bruddet, og én for perioden etter bruddet. Perioden før og under brudd defineres av hovedtemaene «Undertrykkende mekanismer» og «Troen slår sprekker». Perioden etter bruddet defineres av hovedtemaene «Identitetsbygging» og «Følelse av frihet». Ved bruk av Trajectory Equifinality Model, har det blitt laget en typologi for religionsutbryteres livsveier (*life trajectories*). Gjennom bruddprosessen videreutvikles utbryternes *dialogiske selv*. Det argumenteres for at et nødvendig element av bruddprosessen er *abstrahering* av religiøse oppfatninger, og at denne abstraheringen vil føre til en kvalitativ endring i tro, uavhengig av om utbryteren beholder en gudstro eller ikke. Et brudd drives fram av indre og ytre dialogiske prosesser, og viktige dialogiske øyeblikk der utbryterne står overfor eksistensielle valg. Man vil stå overfor et brudd når den indre dialogiske utviklingen går så langt at kontaktflaten mellom menigheten og en selv blir for liten.

1. Introduksjon og kontekst

Denne oppgaven tar utgangspunkt i opplevelsene til mennesker som har brutt med kristne trossamfunn i Norge. Mange som tidligere har vært medlem av et trossamfunn, bestemmer seg på et tidspunkt for å melde seg ut, fordi de av ulike grunner ikke føler seg hjemme i trossamfunnet. Likeledes er det mange som tidligere har hatt en gudstro, som i løpet av livet opplever endring i tro, eller som helt slutter å tro på en gud. I en del tilfeller vil slike forandringer gjennom livsløpet være helt uproblematisk for en person. For andre kan det være svært krevende, og for noen nærmest ødeleggende eller traumatiserende, å bryte ut av et trossamfunn eller oppleve endring i gudstro. Det trengs mer kunnskap om hvordan religiøse bruddprosesser oppleves (Skoglund, Sveinall, Paulsen og Lien, 2008; RVTS Vest, 2011; Fisher, 2017). Jeg har undersøkt narrativene til ni voksne mennesker som har brutt ut av ulike kristne miljøer i Norge, med det overordnede målet å kunne si noe om hva som utgjør *religionsutbryternes psykologi*.

Under vil jeg presentere det teoretiske rammeverket for oppgaven – hovedsakelig kulturpsykologi og narrativ psykologi, samt teorier om brudd som fenomen – og noe av den viktigste forskningen som foreligger om utbrytere fra religion. Forskningsmassen om personer som går ut av et trossamfunn eller slutter å tro på en gud, er relativt liten. Det finnes særlig lite nyere forskning på mennesker som har brutt med religiøse miljøer i Norge. Ett unntak er NKVTS sin rapport om bruddprosesser (Skoglund, Sveinall, Paulsen og Lien, 2008). Denne har dog blitt kraftig kritisert av førsteforfatter Audhild Skoglund (2011, s. 253-262) i ettertid; hun peker på store metodiske og forskningsetiske problemer med rapporten. I denne oppgaven er det i hovedsak forskning på utbryteres *livshistorier* som har blitt vurdert å være relevant å presentere, og NKTVS-rapporten har i liten grad et livshistorieperspektiv.

Jeg har ikke satt noen konkrete kriterier for hva som definerer en «religionsutbryter» – jeg mener det er viktig at de som har brutt med et trossamfunn eller religiøst miljø får beholde retten til å definere seg selv. Jeg kan imidlertid komme med en lekpersonsforklaring på begrepet; slik jeg forstår det er en religionsutbryter en person som 1) tidligere har vært medlem av et trossamfunn og som ikke er medlem av dette trossamfunnet lenger, og/eller 2) tidligere har hatt en gudstro og som ikke har den samme troen lenger. Jeg er imidlertid åpen for at det er variasjoner av og erfaringer av brudd med trossamfunn som ikke nødvendigvis faller inn under denne enkle forståelsen. Tro, tvil og følelsen av tilhørighet til et trossamfunn befinner seg gjerne på et kontinuum (*insider-outsider continuum*, se McSkimming, 2017), og mennesker kan gå inn

og ut av tro, og inn og ut av religiøse miljøer gjennom livet. På intervjutidspunktet har personene jeg har intervjuet helt mot å ha et *outsider*-perspektiv på trossamfunnet de tidligere har vært medlem av.

Jeg har intervjuet ti personer som har gått ut av ulike kristne trossamfunn i Norge. Én har trukket tilbake samtykket sitt, så det er ni intervjuer som danner grunnlag for denne oppgaven. Informantene kommer fra fem ulike trossamfunn og åtte ulike menigheter. For å bevare informantenes anonymitet går jeg hovedsakelig ikke nærmere inn på hvilke trossamfunn de har tilhørt, da flere av trossamfunnene er relativt små. Tre av informantene er utbrytere fra Jehovas vitner, dette er det eneste trossamfunnet som er stort nok at jeg nevner det ved navn.

Når jeg bruker begreper eller formuleringer som «å gå ut av en religion», «religionsutbryter» eller «religiøse bruddprosesser», så er det enten brudd med institusjonalisert/organisert religion, eller så er det en persons personlige tro og «indre brudd», jeg henspiller på. Noen av informantene omtaler menigheten de tidligere har tilhørt for «sekt». De som ikke bruker begrepet, beskriver likevel sterke «sekteriske» trekk når de omtaler menigheten de tidligere har tilhørt. Begrepet «sekt» er problematisk, fordi det har sensasjonspreg og kan virke fremmedgjørende. Likevel er det et begrep som er lett forståelig for mange og som enkelte utbrytere synes er passende. De gangene begrepene brukes i denne oppgaven, er det stort sett i forbindelse med informantenes sitater, eller direkte referanser til dette. Selv bruker jeg stort sett begrepene «menighet», «trossamfunn» eller «religiøst miljø». McSkimming (2014a; 2014 b; 2017) bruker begrepet «kristenfundamentalisme» på den typen kristne miljøer som mange av både hennes og mine informanter kommer fra. Når jeg refererer til hennes forskning og setter mine funn i sammenheng med hennes, bruker jeg også dette begrepet.

Det er ikke nødvendigvis åpenbart hvor skillet mellom «vanlig trossamfunn» og «sekt» går. Dawson (2006) peker på at «sektene» ofte er strengere og mer radikale både i tro og trosutøvelse, enn ikke-sekteriske kirkesamfunn. «Sekt» er ofte i opposisjon til storsamfunnet (Dawson, 2006) og mener at de, og kun de, besitter den eneste sannhet (Skoglund et al, 2008). «Sekt» stiller også svært høye krav til aktiv deltagelse og riktig levestil hos sine medlemmer. Derfor vil medlemmene også være sårbare for utstøtelse eller sanksjoner om de ikke følger trossamfunnets linje (Dawson, 2006; Skoglund et al, 2008). Disse kjennetegnene er gjennomgående i mine informanters beskrivelser av sine respektive eks-trossamfunn. Jeg vil dog

presisere at jeg ikke har satt noen krav til type trossamfunn eller trosbakgrunn, for å bli inkludert i denne studien.

En viktig funksjon innad i mange av trossamfunnene som mine informanter har bakgrunn fra, er «eldste»-funksjonen. Det finnes lite nyere vitenskapelig litteratur om eldste-funksjonen, men et uvitenskapelig skriv av den religiøse lederen Roger Aubrey, tidligere leder av All Nations Church i Cardiff, kan gi oss en pekepinn på hvilken autoritet eldstene har innad i en menighet. I et skriv publisert på Aubreys blogg i 2009 skriver han at en eldste er en gift mann (kvinner kan i de fleste menigheter ikke bli eldste) som har fått et apostolisk oppdrag om å lede Guds folk på apostlenes vegne. Han skriver videre at all autoritet er guddommelig, at eldstene har fått en genuin autoritet fra Gud. Deres autoritet i menigheten fullstendig (Aubrey, 2009). I praksis vil en eldste være en lederfigur i en menighet – en del av et eldsteråd som skal veilede trossamfunnets medlemmer. Aubreys beskrivelser kan si oss noe om hvor mye makt «de eldste» og religiøse ledere kan ha i mange trossamfunn. De er øverst i en tydelig hierarkisk struktur i trossamfunnet, med kun Gud over seg.

2. Teoretisk rammeverk

I dette kapittelet vil jeg gjøre rede for de utvalgte teorier som har guidet hvordan jeg har jobbet med datamaterialet. *Kulturpsykologien* og *narrativ psykologi* har ligget til grunn for metodiske valg og ligger til grunn for min posisjon som forsker. En kombinasjon av elementer fra disse to teoretiske rammene har vært hensiktsmessig for å kunne gå i dybden i utbryternes livshistorier. I tillegg bruker jeg konseptene *dialogisk selv* og *indre stemme* fra *Dialogical self theory*, samt Zittouns teorier om brudd. Disse er relevante og anvendbare konsepter når jeg senere skal diskutere utbryternes eksistensielle valg.

Det kan virke naturlig å bruke *religionspsykologien* som rammeverk for en oppgave om brudd med religion; og gitt tematikken, plasserer oppgaven seg også innenfor dette feltet. Likevel er det andre grener av psykologien (som de ovennevnte) som gir bedre begreper og måter å forstå livshistorier og menneskelig identitetsutvikling på vei ut av religion, enn det religionspsykologien gjør. Derfor er religionspsykologien ikke nærmere beskrevet her.

2.1 Kulturpsykologi

Kulturpsykologien er studien av hvordan mennesker former og formes av kulturen de vokser opp i og lever i (Cohen, 2011). Kulturpsykologien gir en forståelsesramme for å

undersøke menneskers meningsfulle handlinger (Valsiner, 2012, s. 11). Kulturpsykologien har som utgangspunkt at menneskelige opplevelser må forstås innenfor den aktuelle kulturelle konteksten den skjer i. Den gir oss muligheten til å forstå hvordan mennesker skaper sine faktiske, spesifikke *livsveier* («life trajectories») blant mange mulige (hypotetiske) livsveier (Sato et al., 2007). Kulturpsykologisk tradisjon åpner også for å snakke om hvordan mennesker ser på sine mulige *fremtidige selv* (se f.eks. Markus og Nurius, 1986). Identitetsutvikling er kulturelt betinget, og i stor grad påvirket av kulturell praksis (Hammack, 2008). En viktig grunnholdning innenfor kulturpsykologien er at man inkluderer de sosiale institusjonene folk deltar i (for eksempel familie eller religiøs menighet), når man skal studere ulike måter å leve på (Valsiner, 2012, s. 18). Kulturelle erfaringer, som for eksempel erfaringer fra et trossamfunn, vil kunne påvirke en persons forestillingsevne om sin egen framtid. Slik forestillingsevne er ifølge Zittoun og Valsiner (2016, s. 8) svært viktig for psykologisk utvikling.

Markus og Hamedani (2007) argumenterer for at det kulturelle og det psykologiske er i konstant utvikling, gjensidig påvirket av hverandre. Innenfor kulturpsykologien eksisterer det ikke én definisjon av hva begrepet *kultur* innebærer eller hva en kultur må bestå i.

Kulturpsykologien innebærer studien av for eksempel myter, religion og ritualer, normer og verdier (Cohen, 2011). Ulike trossamfunn har ulike sett med ritualer, normer og verdier, som i større eller mindre grad overlapper med storsamfunnet rundt. Kulturpsykologien er derfor et meningsfullt teoretisk rammeverk når man skal undersøke opplevelsene til mennesker som har gått gjennom religiøse bruddprosesser generelt, og deres narrativer og eksistensielle valg spesielt. Se også delkapitlene 5.7.2 og 8.1 om Trajectory Equifinality Model, der jeg beskriver ulike kulturpsykologiske begreper jeg nyttiggjør meg av i denne oppgaven.

2.2 Narrativ psykologi

Narrativ psykologi åpner for å studere hvordan mennesker setter selvet sitt inn i en narrativ kontekst (*a «storied» self*, Howitt, 2010, s. 297). Narrativ psykologi tar utgangspunkt i at vi mennesker lager funksjonelle narrativer (fortellinger eller historier) for å skape orden og mening av det som skjer eller det vi gjør (Howitt, 2010, s. 299; Murray, 2015). Vi gjør hele tiden nye tolkninger av opplevelser og handlinger, som går inn i våre narrativer om oss selv og om verden. Narrativer kan være moralske, evaluerende og kan være et uttrykk for hvordan en person forholder seg til noe som har skjedd (Howitt, 2010, kapittel 12). Dan McAdams er en av

pionerene innenfor narrativ psykologi, og han (1993, s. 13) argumenterer for at det er gjennom narrativer at vi mennesker skaper oss selv; det er slik vi skaper sammenheng i en kaotisk verden.

Narrativ-psykologiske tilnæringer har som utgangspunkt å forsøke å forstå menneskers egnerfarte, subjektive opplevelser (Crossley, 2000, s. 40). Det foreligger et spekter av teoretiske tilnæringer en forsker kan bruke for å undersøke narrativer. Realistiske tilnæringer innebærer tradisjonelt en oppfatning om at det som blir sagt i et narrativt intervju representerer informantens faktiske opplevelser og holdninger (Crossley, 2000, s. 87). Sosialkonstruktivistiske tilnæringer innebærer imidlertid et syn på intervjuet i større grad som en arena der man kan utføre sosiale handlinger og oppnå noe; for eksempel å fremstille seg selv på en viss måte eller å plassere skyld. Sosialkonstruktivistiske tilnæringer ser i utgangspunktet ikke på innholdet i intervjuet som noe som representerer en psykologisk virkelighet utenfor intervjusituasjonen (Crossley, 2000, s. 87). Smith (1995, s. 9-11) argumenterer for en anvendelig «mellomposisjon» mellom disse to ytterpunktene innenfor psykologisk metodologi, og Crossley (2000, kapittel 2 og 5) argumenterer videre for at denne mellomposisjonen er passende å innta for en forsker som undersøker narrativer. Det er nødvendig, for å yte respekt til menneskers levde erfaringer, å operere med en delvis realistisk epistemologi (Crossley, 2000, s. 40). Det betyr ikke at man i narrativ psykologi overser det at måten et narrativ blir fortalt på kan bli påvirket av intervjusituasjonen og den sosiale konteksten narrativet blir fortalt innenfor.

McAdams (1993) og Crossley (2000) hevder at viktige temaer i de aller fleste livshistorier kan knyttes til de overordnede temaene *kjærlighet* og *makt* (“love and power”). Disse temaene fremhever betydningen av henholdsvis mellommenneskelige relasjoner og individuell frihet (Murray, 2015, s. 97).

2.3 Bakhtin og James: det dialogiske selvet

Hubert Hermans (bl.a. 2001) teoretiserer om *det dialogiske selvet*. Han har siden 1990-tallet utviklet *Dialogical self theory*, hovedsakelig med utgangspunkt i to tenkere: den amerikanske psykologen og pragmatikeren William James (f. 1842, d. 1910, som for øvrig regnes som den første religionspsykolog), og den russiske litteraturviteren og dialogikeren Mikhail Bakhtin (f. 1895, d. 1975).

James sine psykologiske teorier om «det utvidede selvet» åpner for videre teoretiseringer om *indre stemme* og et *multivoiced* (flerstemt) selv; altså et selv som rommer motsetninger, indre dialoger, og ulike stemmer med ulike motivasjoner (Hermans, 2001). Psykologiske teorier om

selvet som noe dialogisk og motsetningsfylt, vil også kunne dra nytte av Bakhtin (1929/1973) sine litterære analyser av blant annet Dostojevskij sine romaner (Hermans, 2001). Bakhtin konstruerer Dostojevskijs narrativer som *polyfoniske* – flerstemte. Metaforen om polyfoni åpner for at karakterene utvikler seg i en indre verden som er mangefasettert, og der temaer som er viktige for karakteren eller historien (f.eks. kjærlighet, forbrytelser) ikke har én konstant mening, men kan ha foranderlig, mangfoldig mening. Bakhtin åpner for å behandle ideer og narrativer som noe mangfoldig, som springer ut av en *indre dialog* (Hermans, 2001). Hos Bakhtin er det ikke bare tidsdimensjonen som er viktig, slik den åpenbart er i alle narrativer; også den romlige, *spatiale* dimensjonen er viktig. Det er i det spatiale at ulike indre posisjoner kan eksistere på samme tid (Hermans, 2001).

James sin vektlegging av et mangfoldig selv korresponderer godt med Bakhtins oppfatning av polyfoniske narrativer – James bruker til og med begrepet “karakterer” for å beskrive ulike sider ved selvet (Hermans, 2001, s. 247). En viktig hovedforskjell mellom de to tenkerne gjør seg likevel gjeldende. Psykologen James fastholder et helhetlig, viljestyrt «jeg», som holder selvet sammen og som gjør det mulig å snakke om selvet og identitet som noe kontinuerlig. Bakhtin, som litteraturviter, brukte narrativets flerstemthet til å understreke prinsippet om diskontinuitet i karakterers indre liv, heller enn kontinuitet (Hermans, 2001). Hermans (2001) og Hermans, Kempen og Van Loon (1992) argumenterer for at det er i spennet mellom jamesiske og det bakhtinske at man finner *det dialogiske selvet*:

«...et dynamisk mangfold av relativt autonome jeg-posisjoner [...] jeget svinger mellom forskjellige, og til og med motsatte, posisjoner, og har kapasitet til å gi hver posisjon en stemme slik at dialogiske relasjoner mellom posisjonene kan etableres» (Hermans, 2001, s. 248, min oversettelse).

De (Hermans, 2001; Hermans et al., 1992) argumenterer for at en viktig egenskap ved det dialogiske selvet er kombinasjonen av kontinuitet (James) og diskontinuitet (Bakhtin), og kombinasjonen av tidsmessige og spatiale karakteristika. Den bakhtinske, narrative spatialiseringen muliggjør en *juxtaposition* (Bakhtin, 1929/1973; Hermans, 2001) – en spatial sidestilling av ulike og motstridende indre stemmer og ulike «jeg» (Hermans, 2001).

I boka «Dialogical Self Theory – positioning and repositioning in a globalizing society» (2010), fremholder Hermans og Hermans-Konopka at selvet ikke bare formes av, men *oppstår gjennom* sosiale og samfunnsmessige prosesser som overskrider en «individ-samfunn»-dikotomi. Med dette mener de at i Dialogical Self Theory overskrider man oppfatningen om selvet som noe utelukkende internt, og dialog som noe utelukkende eksternt. Slik understrekes det at det dialogiske selvet eksisterer og utvikler seg både gjennom interne og eksterne posisjoneringer. På grensen mellom ulike kulturer eller ulike kulturelle praksiser (som for eksempel grensen mellom et trossamfunn og storsamfunnet) vil selvet kunne utvikle seg på en kompleks måte, som speiler de motsetningene og nyansene individet møter her (Hermans og Hermans-Konopka, 2010, introduksjonskapittel, s. 1-20).

Hermans og Hermans-Konopka (2010) trekker frem at et stadig mer globalisert storsamfunn gjør at mennesker i mindre grad enn før ser på sin egen kultur som selvvinnende eller det eneste naturlige. Man kan tenke seg at dette fører til at folk blir åpnere for nye ideer eller levemåter, blir mer kunnskapsrike og inkorporerer andre kulturelle praksiser i sin egen. Mens dette definitivt er korrekt i noen tilfeller, presiserer Hermans og Hermans-Konopka at økt globalisering også fører til økt *lokalisering* - at folk blir oppmerksom på sin kulturs spesifikke verdier og ønsker å beskytte eller fremheve disse. Globalisering og lokalisering er ikke nødvendigvis motpoler, men fenomener som komplementerer hverandre, både i ulike samfunn og i individers dialogiske selv (Hermans og Hermans-Konopka, 2010, s. 25). Fra et dialogisk ståsted vil ortodoks eller fundamentalistisk religion kunne fremme en hierarkisk posisjonering av selvet, og kunne redusere mangfoldet av posisjoneringer (både internt hos individer og mellommenneskelig) ved å aktivt unngå uenigheter, tvetydigheter, usikkerhet og konflikt. En slik «monologisk dominans av én stemme eller noen få stemmer over andre fører til reduksjon av opplevd usikkerhet, men har også den tvilsomme effekten at de andre stemmene, som er mulige bidragsyttere, forties eller utestenges» (Hermans og Hermans-Konopka, 2010, s. 40, min oversettelse). Dette kan være et eksempel på økt *lokalisering*: et ønske om å beskytte sin egen (sub-)kultur, som fører til reduksjon av aksepterte posisjoner, både i selvet og i (sub-)kulturen.

2.4 Zittouns teorier om forandringer og brudd i livsløp

Tania Zittoun, professor i sosiokulturell psykologi, har opptil flere publikasjoner om forandringer i menneskers utvikling. Hun beskriver to nærmest motsatte typer forandringer som kan skje i et livsløp. Den ene typen forandring er en sirkulær, *transitiv* forandring som inngår i

den kontinuerlige, regulære utviklingen av systemet som forandringen skjer i (*transisjon*). Den andre typen er en *intransitiv* forandring; en forandring som *bryter* med den regulære utviklingen av systemet – et brudd (*rupture*) (Zittoun, 2009, s. 405-406; s. 409). Ifølge Zittoun markerer bruddet slutten på en type tilpasning som individet har vært vant til, og krever at individet gjør nye tilpasninger. Zittoun beskriver et brudd (*rupture*) som en katalysator for intransitiv forandring, som igjen defineres som et utgangspunkt for “newness” – noe nytt – i individets utvikling (Zittoun, 2009, s. 409). Ifølge henne kan brudd komme av en opplevd diskrepans mellom en persons handlingsevne eller tenkemåter, og det ytre sosiale og fysiske miljøet – eller diskrepans i eget *forståelsessystem* (*system of understanding*), for eksempel ved at verdier utfordres (Zittoun, 2009, s. 413).

Kadianaki og Zittoun (2014) konseptualiserer et brudd som en forandring som går på tvers av kontinuiteten i en persons livsløp, og som gjør det mulig å reforhandle meninger, rutiner og praksiser som før var tatt for gitt. Hendelser som oppfattes som brudd vil innebære at man forkaster enkelte meninger og måter å definere seg selv på. Etter et brudd (*intransitiv* forandring), kan det følge en *transisjon* (*transitiv* forandring). Denne *transisjonen* kan involvere reposisjonering av selvet, tilegnelse av nye sosiale og kulturelle ferdigheter, og en prosessering av hendelser, opplevelser og følelser som gjør en kontinuerlig og helhetlig forståelse av selvet mulig (Kadianaki og Zittoun, 2014, s. 192-193).

3. Tidligere forskning på utbryteres livsveier og narrativer

Det foreligger i hovedsak lite forskning om brudd med religiøse miljøer som er vurdert til å være direkte relevant for denne oppgaven. Mye av forskningen om brudd med religion er knyttet til «antisektbevegelser» i kjølvannet av at mange unge mennesker gikk inn i «sekter» i USA og Europa rundt 1970-tallet, eller den er særlig fokusert på at mennesker som går inn i slike trossamfunn har blitt *hjernevasket*, og handler i stor grad om at medlemmene av trossamfunnene *som gruppe* er ofre som har blitt utsatt for overgrep (Skoglund, Sveinall, Paulsen og Lien, 2008; Skoglund, 2011, s. 253). Forskning med en slik vinkling er ikke tatt med her, fordi det er *bruddprosessen*, individets spesifikke opplevelser, livshistorier og eksistensielle valg som er interessant i denne sammenhengen. Det begrensede utvalget av forskning som er presentert under er vurdert å tangere temaet «religionsutbryteres livshistorier», og er interessant for utviklingen av *religionsutbryteres psykologi*.

3.1. Fishers modell for prosesser mot ikke-religion

Psykologen Adam R. Fisher (2017) har utarbeidet en forskningsbasert modell for prosesser som går mot “ikke-religion” (*irreligion*). Jeg har ikke innhentet tillatelse fra rettighetshaver til å gjengi den visuelle modellen her, så jeg henviser til Fisher (2017, s. 359) for denne. Ifølge modellen kan bevegelser fra religion mot ikke-religion starte med «Questioning» – en undring omkring sannheter eller holdninger som er gjengs i det respektive religiøse miljøet. Hvis man føler seg møtt, inkludert, støttet og verdsatt innad i det religiøse miljøet når man er i «questioning»-fasen, kan dette gjøre at man føler seg trygg i menigheten, løser utfordringene knyttet til undringen og velger å bli i det religiøse miljøet. Dette kaller Fisher «reconfiguration» – en omstrukturering av tro eller trosliv. Alternativet til «reconfiguration» er «doubt» – tvil. Fra tvil kan man også gå tilbake til «reconfiguration», eller så kan tvilen føre til «deconversion» (innebærer en endring i tro), «disaffiliation» (offisiell utmeldelse) og/ eller «opposition» (opposisjon til trossamfunnet eller religion) – eller en kombinasjon av disse.

Fishers modell sier ikke noe om nyanser i de psykologiske prosessene, hvilke eksistensielle valg som ligger til grunn, hva som ligger «mellom» de ulike stadiene. Fisher (2017) etterlyser mer kunnskap om hva som skjer psykologisk mellom disse stadiene.

3.2 McSkimmings forskning på religionsutbryteres narrativer

Den australske forskeren Josie McSkimming (2014 a; 2014 b; 2017) har undersøkt narrativene til 20 mennesker som har brutt med kristenfundamentalistiske miljøer i Australia. Hun peker på at utbryternes fortellinger om sine respektive *reiser ut av kristenfundamentalisme* («journeys out of Christian fundamentalism») inneholder viktige *dialogiske øyeblikk* med selvet. Disse øyeblikkene er viktige vendepunkter eller tilstander der personen har en viktig indre dialog, som fører dem videre på «reisen» og bidrar til deres identitetsutvikling. Mange av deltakerne hadde behov for å «rekonstruere» sin psykologiske identitet i etterkant av et brudd (McSkimming, 2014b; 2017).

Videre fant hun at 19 av 20 deltakere hadde en subjektiv opplevelse av å ha blitt *frigjort* etter å ha forlatt det kristenfundamentalistiske miljøet (2014b, s. 257), til tross for til dels store tap på veien.

McSkimming (2014 a; 2014 b) har funnet tre hoved-plot når det kommer til omforming av identitet hos utbrytere. Disse er 1) først å være genuint dypt troende, deretter avvise kristenfundamentalisme, med påfølgende følelse av et frigjort selv, 2) først ha et dobbeltliv og et

fragmentert selv, deretter et integrert liv og et integrert selv og 3) først å ha tankesettet til en som tror, til kognitiv dissonans, deretter å miste troen.

3.3 NKVTS sin rapport om religiøse grupper og bruddprosesser

(Skoglund, Sveinall, Paulsen og Lien, 2008) har utarbeidet en rapport om brudd med religiøse miljøer i Norge, på vegne av Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress (NKVTS). I rapporten trekker de fram tre hovedgrunner til å forlate et sektmiljø (s. 233): 1) å bli utestengt på grunn av regelbrudd eller uakseptabel atferd, 2) å oppleve for stor avstand mellom liv og lære hos menighetsledelsen – en dobbelthet som til slutt blir umulig å overse, eller 3) at man ikke klarer å leve opp til de høye kravene i menigheten – man tror fortsatt på det som menigheten står for, men man makter ikke å stå i det lenger.

Rapporten skiller mellom utbrytere som A) har beholdt troen og oppfatter Gud som støttende, B) har tapt troen og ikke opplever Gud som verken straffende eller støttende, og C) har beholdt troen og oppfatter Gud eller djevelen som straffende og truende (parafrasering; Skoglund et al., 2008, s. 169).

Førsteforfatter Audhild Skoglund (2011, s. 253-262) kritiserer imidlertid sin egen rapport sterkt. Hun peker på store metodiske og forskningsetiske problemer ved rapporten. I tillegg er det, med unntak av punktene som er nevnt over, store deler av rapporten som er innholdsmessig irrelevant for det jeg skriver om. Derfor er NKVTS-rapporten mindre vektlagt i denne oppgaven, enn det som kan synes å være naturlig ved første øyekast. Den er likevel tatt med, fordi den har enkelte elementer som er kan være interessante for religionsutbryternes psykologi, og fordi den setter temaet «brudd med religion» på dagsorden i norsk kontekst.

4. Problemstilling og antakelser

Å bryte ut av et trossamfunn kan ha langt flere konsekvenser enn at man mister menighetstilhørigheten. For mange betyr et brudd med trossamfunn også et brudd med venner, familie, gud, verdenssyn og brudd med selvopplevd identitet. Hvorfor velger noen å forlate trossamfunnets tilsynelatende trygge rammer hvis konsekvensene er så store? Hvordan blir livene til de som bryter ut, etter bruddet? Hva er det som skjer psykologisk hos de som bryter? Hensikten med denne oppgaven er å undersøke hvilke mekanismer som spiller inn før, under og etter utbryterprosessen og hvordan et brudd med trossamfunn former livshistorien til den som bryter. Zittoun (bl.a. 2009) beskriver bruddets *funksjon* i et livsløp. Brudd står i kontrast til

transitive forandringer, og kan gi grobunn for reposisjonering og videreutvikling av selvet. I forlengelsen av dette forsøker jeg også å formulere hva et brudd som fenomen *består i*; hvilke dynamiske prosesser foregår i et brudd? Hermans (bl.a. 2001) beskriver hvordan ett menneske kan ha ulike (sågar motstridende) indre stemmer, og at det dialogiske selvet består av kontinuerlige og diskontinuerlige elementer. Hvilken rolle spiller dette i en bruddprosess? Fisher (2017) har satt opp en modell for prosesser mot ikke-religion, men etterlyser mer kunnskap om hva som skjer mellom stadiene i modellen hans. Med utgangspunkt i ovennevnte ideer og standpunkter har jeg satt opp flere problemstillinger og antakelser som har ledet forskningen min.

Problemstillingene for denne studien er tredelt:

- I) *Hvilken rolle spiller brudd med trossamfunn i livshistorien til religionsutbrytere?*
- II) *Hvilke typer livsveier («life trajectories») er mulige for utbrytere fra religion?*
- III) *Hva består fenomenet brudd i? Hvordan kan vi, med utgangspunkt i religionsutbrytere, forstå et brudd som en dynamisk prosess?*

Forskningen har i tillegg blitt ledet av tre antakelser:

Antakelse I: å bryte ut av et trossamfunn er et betydningsfullt eksistensielt valg som krever at utbryteren går gjennom en psykologisk-eksistensiell omstilling av selvsyn og verdenssyn.

Antakelse II: religiøse utbrytere vil oppleve en rekkefølge av tilstander, der det først oppstår en tvil, deretter et «indre brudd», så et «offisielt brudd», så et tomrom, deretter en følelse av frihet og mulighet for å skape en ny psykologisk identitet.

Antakelse III: livsveier for religiøse utbrytere kan typologiseres med utgangspunkt i tilstander som utbryterne opplever før, under og etter bruddet med trossamfunn.

Ved å forsøke å svare på forskningsspørsmålet og følge de nevnte antakelsene, håper jeg å kunne si noe om hva som utgjør *religionsutbryternes psykologi*. Ved å bruke *Trajectory equifinality model* (beskrevet av ulike forfattere i en bok redigert av Sato, Mori og Valsiner, 2016. Disse er nærmere referert til senere i oppgaven) vil jeg også forsøke å utarbeide en typologi for livsveier ut av religion, med utgangspunkt i utbryternes eksistensielle valg.

5. Metode

For å kunne svare på forskningsspørsmålene, har jeg brukt ulike kvalitative metoder. Kvalitative metoder gjør det mulig å utforske religionsutbryteres narrativer. Med dette blir det også mulig å undersøke deres holdninger, tanker, opplevelser, livsvalg, assosiasjoner og hvilken mening informantene tillegger disse. Datainnsamlingen har foregått ved at det er blitt gjennomført semistrukturerte, narrative intervjuer, i stor grad basert på McAdams' narrative intervju (1993). Det har blitt gjennomført ti intervjuer, hvorav ni har blitt brukt i denne studien (én informant har trukket sitt samtykke). De ni informantene som er med i studien er presentert i kapittel 6.1 (kortversjon) og Appendiks B (noe mer utfyllende).

5.1. Om kvalitative metoder

Målet med å bruke kvalitative metoder er å få rik, detaljert data som gjør forskeren i stand til å forstå dybden og kompleksiteten i temaet som blir studert (f.eks. Marx, 2008). Det overordnede målet med denne studien er å undersøke hva som utgjør religionsutbryteres psykologi. For å finne elementer som har vært viktige i religionsutbryternes liv vil en kvalitativ tilnærming være hensiktsmessig. Målet er ikke nødvendigvis å kunne generalisere til en større populasjon, men å undersøke spesifikke tilfeller på en detaljert måte. Kvalitative tilnærminger tillater utforsking av komplekse sammenhenger i personers liv, avdekking av viktige perspektiver forskeren ikke hadde tenkt ut på forhånd, og muliggjør utforskende datainnsamling.

5.2. Om det narrative intervjuet

Til denne studien utarbeidet jeg en intervjuguide som tar utgangspunkt i McAdams (1993) sitt narrative intervju. Dette er et generelt, semistrukturert livshistorieintervju. I tillegg inkluderte jeg spørsmål/temaliste som handlet mer spesifikt om trossamfunn og brudd med trossamfunn. Det narrative intervjuet hjelper informanten å strukturere sin livshistorie og bygge opp et verbalisert narrativ. Åpne spørsmål lar informanten svare detaljert, og vektlegge temaer som de synes er viktig. Slik åpner man for at informantens stemme blir hørt (Howitt, 2013, kapittel 13). Samtidig lar semistrukturerte intervjuer (som det narrative intervjuet er) intervjueren forsikre seg om at de viktigste temaene for forskningen blir dekket (Howitt, 2013, kapittel 13).

5.3. Om intervjuguiden

Målet med intervjuene var å svare på de ovennevnte forskningsspørsmålene. En intervjuguide (eller liste med spørsmål eller temaer man ønsker å dekke) er et nyttig verktøy under intervjuer, for å sørge for at de viktigste temaene blir dekket. Intervjuguiden som jeg

brakte til denne studien finnes i Appendiks A. Intervjuguiden er delt i tre hoveddeler: del 1 er for å innhente bakgrunnsinformasjon om informantene. Del 2 er nærmest kopiert (og oversatt av meg) fra McAdams' narrative intervju (1993), med noen få modifiseringer. Dette er et semistrukturert intervju som hjelper informantene å fortelle sin livshistorie. Her blir informantene bedt om å dele livshistorien sin inn i kapitler, fortelle om spesifikke minner fra ulike deler av livet og fortelle om sine verdier, holdninger, håp og drømmer. Del 3 er en liste med spørsmål som går mer spesifikt på livet i trossamfunn og bruddprosesser fra trossamfunn. Flere av disse spørsmålene var inspirert av sosiologien Pål Repstad (1984, s. 289-290) sin intervjuguide. Mange av disse spørsmålene ble aldri stilt eksplisitt i intervjuene, fordi informantene allerede har besvart dem under del 1 eller del 2 av intervjuet.

Jeg gjennomførte ett pilotintervju i forkant av datainnsamlingen. Intervjuobjektet for pilotintervjuet var en person jeg kjenner som har erfaring fra å bryte med religion. Han ga meg tilbakemeldinger på hvordan han syntes intervjuet og intervjuguiden fungerte. I tillegg var det nyttig og betryggende for meg å få prøvd ut intervjuguiden i praksis før jeg møtte første informant.

5.4. Utvalg og rekruttering

Utvalget består av ni voksne mennesker. Det eneste inklusjonskriteriet for å være med i studien var å ha fylt 18 år, og å ha brutt med et kristent trossamfunn. Jeg satte ingen krav på forhånd til hva slags kristent trossamfunn det måtte være eller hvordan bruddet hadde artet seg. Informantene varierer i alder, fra tidlig i 20-årene til midten av 50-årene.

Deltakerne ble rekruttert gjennom organisasjonen Hjelpekilden Norge, som er «en frivillig organisasjon som yter hjelp og støtte til mennesker i problematiske religiøse bruddprosesser.» (Hjelpekilden Norge, udatert). Daglig leder i organisasjonen postet min utlysningstekst i en lukket nettforum for mennesker som går gjennom eller har gått gjennom religiøse bruddprosesser. Jeg fikk e-poster fra elleve personer rundt om i landet som ønsket å være med. Alle elleve fikk svar om at jeg ønsket å intervju dem. Alle som tok kontakt fikk tilsendt et skriv med informasjon om prosjektet, om anonymitet, frivillig deltakelse og at det er mulighet for å trekke seg når som helst. De ble også bedt om å bekrefte at de var over 18 år. Én person hørte jeg ikke noe mer fra etter et par e-poster fram og tilbake, så vi møttes aldri. Én person trakk sitt samtykke etter at intervju og transkribering var gjennomført. Derfor er det totalt ni informanter som er inkludert i studien.

5.5. Intervjusituasjonene

Intervjuene ble gjennomført i november og desember 2017. Alle ti intervjuene ble gjennomført ansikt til ansikt, og tatt opp med diktafon etter deltakernes samtykke. Intervjuene ble stort sett gjennomført i nærheten av der deltakerne holder til. Intervjuene ble derfor gjennomført i seks forskjellige norske byer, i fire landsdeler (Østlandet, Sørlandet, Vestlandet og Midt-Norge). Jeg lot deltakerne bestemme sted for intervju. Der det var mulig, gjorde vi intervjuene hjemme hos dem eller på deres arbeidsplass utenfor arbeidstid. I tilfeller der intervju hjemme eller på arbeidsplass var umulig eller upraktisk, ble intervjuene gjennomført på offentlig sted, som en kafé. Lengden på intervjuene varierte fra 1 time og 45 minutter til 3 timer og 40 minutter.

5.6. Transkribering

Lydopptakene ble transkribert ord for ord, med enkelte markører for non-verbale elementer, som lengre pauser, latter og gråt. Gitt forskningsspørsmålene, ble ord for ord-transkribering vurdert til å være tilstrekkelig for å gjennomføre dataanalyse. Navn, stedsnavn og navn på mindre menigheter er utelatt fra transkriptene. Utelatelsene er markert så det er tydelig hva som er utelatt, for eksempel: «Jeg er vokst opp i [menighet] i [liten by på Østlandet]». Enkelte steder er setninger eller lengre resonnementer utelatt eller omformulert for å sikre anonymitet. Det er indikert i transkriptene der hvor noe er utelatt.

5.7. Analyse

Datamaterialet har blitt analysert i hovedsakelig to omganger, med ulike tilnærminger. Først ble det gjennomført en tematisk analyse av hele datamaterialet, altså transkriptene av ni intervjuer (totalt omtrent 110 000 ord). Deretter ble det påbegynt en narrativ analyse av livshistorien til Petter (altså en av informantene); denne analysen er *ikke* inkludert i denne oppgaven. Under arbeidet med den narrative analysen ble det tydelig at utbrytternes *eksistensielle valg* og hvordan deres *dialogiske selv* utvikler seg i livsløpet, var det sporet som var mest interessant å utforske. Derfor gikk jeg bort fra den rene narrative analysen av ett eksempelnarrativ, og valgte heller å bruke elementer fra *Trajectory Equifinality Model* på hele datamaterialet, altså å inkludere alle informantenes livshistorier.

5.7.1. Tematisk analyse. Tematisk analyse er en teoretisk fleksibel analysemetode (Braun og Clarke, 2006; Howitt, 2010). Tematisk analyse er passende å bruke for å finne gjennomgående temaer i et større datamateriale, når man er interessert i *innholdet* i det som blir

sagt, heller enn måten det blir sagt på. Stegene i dataanalysen fulgte kriteriene som Braun og Clarke (2006) setter:

1. Gjøre seg kjent med dataene.
 - a. Jeg gjennomførte og transkriberte alle intervjuene selv.
 - b. Jeg leste transkriptene gjentatte ganger.
 - c. Jeg laget en liste over de første tankene mine om innholdet i transkriptene.
2. Datakoding.
 - a. Hvert transkript ble kodet linje for linje, ved hjelp av dataprogrammet Nvivo. Hver kode representerer en meningsenhet i transkriptet.
 - b. Kodingen ble først gjort på ett transkript, før steg 3 (se under) ble gjennomført på det transkriptet, før jeg gjennomførte koding (steg 2a) på neste transkript.
3. Kategorisering.
 - a. Etter datagjennomgang og -koding, tok jeg et valg om å dele kategoriseringen i to deler: én del som inkluderte meningselementer som handlet om før og under brudd med trossamfunn og én del som inkluderte meningselementer om tiden *etter* brudd med trossamfunn.
 - b. Kodene fra de ni transkriptene ble kategorisert inn i foreløpige temaer.
 - i. Først ble koder som omhandlet «Før og under brudd» kategorisert.
 - ii. Deretter ble koder som omhandlet «Etter brudd» kategorisert.
 - iii. Lignende koder ble plassert i samme kategori.
 - iv. Kategoriene var ikke laget på forhånd, men ble generert av meg i analyseprosessen.
4. Gjennomgang og ferdigstilling av temaer
 - a. De foreløpige temaene ble nøye gått gjennom flere ganger, og sammenlignet med datamaterialet. Jeg opprettholdt skillet mellom «Før og under brudd» og «Etter brudd».
 - b. Temaer som var utilstrekkelige eller inadekvate for å beskrive dataene ble enten tatt bort, inkludert i et bredere tema eller puttet sammen i ett overordnet tema.
- e) Navning av temaer.
 - a. Temaene ble navngitt etter hvilke aspekter ved datamaterialet de representerer. Navnet er ment å reflektere *essensen* i temaets innhold.

Den tematiske analysen produserte totalt fire hovedtemaer, to i “før/under brudd” (Del 1) og to i “Etter brudd” (Del 2). Temaene er produsert og navngitt av forskeren, og ikke tvunget inn i allerede eksisterende kategorier. Sitatene som er presentert i den tematiske analysen er valgt ut fordi de er vurdert til å illustrere temaene godt, og er ikke uttømmende representasjoner av datamaterialet.

5.7.2. Trajectory Equifinality Model. I tillegg til tematisk analyse, har jeg også benyttet meg av elementer fra Trajectory Equifinality Model (TEM) (f.eks. Sato og Tanimura, 2016). TEM er en komponent av den overordnede metodologien *Trajectory Equifinality Approach* (TEA) (Valsiner og Sato, 2006; Sato, 2016). TEM er ikke én metode som har én framgangsmåte, men ulike forskere anvender det på ulike måter. Jeg har brukt TEM med det formål å 1) kunne diskutere hvordan eksistensielle valg henger sammen med hvordan det dialogiske selvet utvikler seg, og 2) lage en typologi for livsveier (*life trajectories*) ut av trossamfunn.

Trajectory equifinality model (TEM) har røtter i kulturpsykologien (f.eks. Valsiner og Sato, 2006) og er en modell og et verktøy for å studere menneskelig, psykologisk utvikling. *Trajectory equifinality model* lar forskeren undersøke menneskers *livsveier* («life courses»; «life trajectories») i *irreversibel tid* (Sato og Tanimura, 2016). Konseptet irreversibel tid står i motsetning til den naturvitenskapelige ideen om repetisjon som grunnlag for kunnskap (Bergson, 1911, s. 29-30).

Begrepet *ekvifinalitet* betyr at samme tilstand eller punkt i et livsløp, kan nås fra ulike betingelser og via ulike livsveier innenfor irreversibel tid (Sato og Tanimura, 2016, s. 22). En tilstand der ulike livsveier møtes kalles et *ekvifinalitetspunkt* (Sato, 2016, s. ix). I forskning som bruker TEM er ekvifinalitetspunktet et fokuspunkt for forskningen; forskeren inkluderer mennesker i studien som har opplevd en angitt ekvifinalitet (Sato, 2016, s. ix), som i denne sammenheng er «å ha brutt med trossamfunn» (el. brutt med religion, religiøst miljø, sluttet å tro på Gud osv.). Begrepet «ekvifinalitet» er hentet fra utviklingsvitenskap og utviklingspsykologi. Til tross for at begrepet gir konnotasjoner til noe absolutt og endelig («finalitet»), så er dette ikke tilfellet i TEM. Ekvifinalitetspunktene er midlertidige, de er punkter der livsveier møtes, men så går fra hverandre igjen: de er slik også startpunkt for nye potensielle livsveier. Mauricio Cortés (2016, s. 121) presiserer at ekvifinalitetspunktet (i denne studien: brudd med trossamfunn) nås på

det tidspunktet der en spesifikk, fremtidig/hypotetisk ekvifinalitet (å forbli i trossamfunnet) eller fremtidig «jeg»-posisjonering (et «jeg i trossamfunnet») blir meningsløs for en person.

Et punkt der to eller flere framtidige livsveier er mulig, og der man i irreversibel tid kun kan velge én, kalles et veiskille («bifurcation point»). Ved et veiskille kan personer se for seg ulike hypotetiske fremtider, og i noen tilfeller ta valg som påvirker deres videre utvikling. Jeg anvender begrepet «veiskille» også der informantene skiller seg fra hverandre, ikke kun der enkeltpersoner står overfor valg. Et punkt som alle aktuelle personer (her: religionsutbrytere) er forventet å passere, kalles et *obligatorisk passeringspunkt* (Yasuda, 2016).

5.7.2.1. Hvorfor TEM? Da jeg var ferdig med den tematiske analysen, begynte jeg først å gjøre en narrativ analyse av Petters narrativ; jeg ønsket å bruke *ett* eksempel for å illustrere hvilken rolle brudd med trossamfunn kunne spille i en livshistorie. I arbeidet med den narrative analysen ble det imidlertid tydelig at det som var mest interessant å gå inn i, var de øyeblikkene der Petter gikk fra én tilstand til en annen; de øyeblikkene som førte til at han utviklet seg som person og der han måtte ta valg som førte ham videre i livet. Denne erkjennelsen gjorde at jeg byttet tilnærming, fra ren narrativ analyse til Trajectory Equifinality Model (TEM). TEM åpner for å bruke begrep som *dialogiske øyeblikk med indre stemmer* (Cortés, 2016; Hermans, 2016), som fører til psykologisk utvikling og utvikling av det *dialogiske selvet*. TEM åpner også for å utforske hvilke *livsveier* man kan ta ut av et trossamfunn eller religion – derfor var dette en passende tilnærming å bytte til underveis. Endringen i tilnærming gjorde også at jeg gjorde små endringer i andre del av problemstillingen (men beholdt det mest sentrale: om brudd med trossamfunn sin rolle i livshistorier), og noen mindre justeringer i antakelsene jeg har formulert i kapittel 4, før jeg gikk videre med TEM-analysen.

Det er ulike måter å bruke TEM på, flere av dem er eksemplifisert i Sato, Mori og Valsiners redigerte bok *Making of the future: the Trajectory Equifinality Approach in Cultural Psychology* (2016). Jeg har ikke fulgt noen av disse fremgangsmåtene nøyaktig, men har nyttiggjort meg av begreper fra Trajectory Equifinality Approach og Trajectory Equifinality Model, som livsveier, ekvifinalitet, multifinalitet, obligatoriske passeringspunkter og veiskiller. Jeg har også latt meg inspirere av (Yasuda, 2016) sin måte å lage en typologi for livsveier ved hjelp av TEM-begreper.

5.7.2.2. Bruk av TEM. Slik har jeg gått fram og brukt Tracejtory equifinality model:

1. Jeg etablerte **ekvifinalitetspunktet** (EFP), altså det utviklingspunktet deltagerne har til felles i utgangspunktet. Dette er (åpenbart) *brudd med trossamfunn*, som var eneste forhåndssatte inklusjonskriterium for deltakelse i denne studien (i tillegg til å ha fylt 18 år).
2. Jeg identifiserte hvilke **obligatoriske passeringspunkter** (punkter eller tilstander som deltakerne er forventet å gå gjennom) som er relevante for religionsutbryteres livsveier. Disse tar i stor grad utgangspunkt i det som kom fram i den tematiske analysen. Jeg argumenterer i tillegg spesifikt for hvorfor *abstrahering* er et obligatorisk passeringspunkt og hva det kan ha å si for eksistensielle valg og utviklingen av det dialogiske selvet (se delkapittel 8.1.2.1).
3. Jeg identifiserte hvilke **multifinaliteter** utbryterne når etter brudd. Her er det multifinaliteter som har med gudstro å gjøre som er valgt (og ikke andre vilkårlige multifinaliteter som for eksempel jobbstatus eller sivilstatus), fordi det er eventuelle endringer i tro jeg ønsker å undersøke og diskutere. Disse tre multifinalitetene er vurdert til å utløse *typer livsveier* ut av trossamfunn.
4. I arbeidet med å plassere de obligatoriske passeringspunktene (OPP) på ei tidslinje, ble det tydelig at det ikke var meningsfullt å plassere de etter hverandre kronologisk. Alle OPPer kan eksistere samtidig, og eksistere samtidig med brudd. Eventuell kronologisk rekkefølge ble ikke vurdert til å være relevant for hvorvidt man nådde ekvifinalitetspunktet (åpenbart, siden alle er inkludert i studien på grunnlag av å ha nådd dette punktet), men heller ikke for hvilken eksistensiell multifinalitet (ha en gudstro; ikke ha en gudstro tro; åpen for noe åndelig) man var på ved intervjutidspunktet. Derfor er alle OPPer plassert sammen (og sammen med ekvifinalitetspunktet i tid) i den visuelle modellen (se figur, delkapittel 8.2) og de er ikke vurdert til å utløse typer i typologien for livsveier ut av religion.
5. Jeg identifiserte én (av utallige) faktor(er) som skiller utbrytere fra hverandre *før* de når de obligatoriske passeringspunktene. Alle har vært medlem av et trossamfunn, men hvorvidt de tidligere har vært eksponert for et liv utenfor trossamfunnet eller ikke, varierer. I.e., alle deltakere har hatt kontakt med verden utenfor trossamfunnet, men ikke alle har erfaring med å *leve et liv* utenfor. Dette skillet, sammen med de tre identifiserte multifinalitetene (se punkt 3), er vurdert

til å utløse *typer* livsveier ut av trossamfunn. Det argumenteres for hvorfor i kapitlene 8 og 9.

6. På bakgrunn av faktorene som er vurdert til å utløse livsveistyper eller utbrytertyper (i.e. hvorvidt de har blitt eksponert for et liv utenfor trossamfunnet eller ikke og hvorvidt de har en gudstro eller ikke, eller er åpne for noe åndelig) er det skissert seks typer livsveier for religionsutbrytere, se kapittel 8.2. Typene er sammenlignet med Fisher (2017) sin modell for *prosesser mot ikke-religion*.
7. Med utgangspunkt i de identifiserte obligatoriske passeringspunktene (OPP), ekvifinalitetspunkt (EFP), multifinaliteter og hva som skiller utbryterne *før* de når OPP/EFP har jeg skissert en enkel, visuell modell (figur 1, delkapittel 8.2) for livsveier ut av trossamfunn. Mange av de visuelle modellene som blir laget med utgangspunkt i TEM er svært komplekse og inneholder mange elementer og detaljer (opptil flere eksempler i Sato, Mori og Valsiner, 2016). Med et relativt stort datamateriale og ni ulike livshistorier, er det mange detaljer, veiskiller og multifinaliteter jeg kunne inkludert i modellen. Jeg har likevel valgt å lage en modell med kun de elementene jeg har nevnt ovenfor. Jeg har valgt disse elementene fordi jeg mener de er de mest relevante for utbryternes *eksistensielle valg og utviklingen av dialogisk selv*, som er det jeg ønsker å fokusere på. Modellen jeg har laget er derfor relativt enkel og inneholder langt ifra alle aspekter ved deltakernes livshistorier. Detaljer om innhold i narrativene er heller representert i den tematiske analysen.

5.8. Etikk

For å ivareta deltakernes anonymitet og trygghet, har jeg fulgt forskningsetiske retningslinjer nøye i gjennomføringen av studien. For flere av deltakerne innebærer det stor sosial risiko å bli identifisert som en som bidrar til forskning om religiøse bruddprosesser, og de deler informasjon av tidvis svært sensitiv art. Derfor har deltakernes følelse av trygghet underveis, og reell beskyttelse av informasjonen de deler, vært høyt prioritert gjennom hele prosessen.

Alle deltakerne samtykket til lydopptak av intervjuene. Det ble brukt diktafon uten tilkobling til internett. Lydopptakene ble slettet så fort de var transkribert, og lagret trygt i mellomtiden. Alle navn som benyttes i denne oppgaven er pseudonymer, og alt av navn,

stedsnavn, yrkestitler, menighetsnavn, studieretninger og andre spesifikke identitetsmarkører er utelatt fra transkriptene.

Norsk senter for forskningsdata (NSD) har godkjent gjennomføringen av prosjektet, inkludert lydopptak av intervjuene. Forskningen har fulgt NSD sine spesifikke anbefalinger om prosjektet. Lydopptakene ble slettet fortløpende etter transkribering. Ingen navn eller andre spesifikke identitetsmarkører framgår av transkriptene. Ferdig anonymisering av datamaterialet har blitt meldt inn til NSD. Jeg sendte også en fremleggsvurdering til Regional komité for medisinsk og helsefaglig forskningsetikk (REK) for å undersøke om studien var av en slik art at jeg måtte søke om godkjenning hos dem i tillegg. Saksbehandler i REK vurderte det til at det ikke var nødvendig å søke om godkjenning derfra.

To av deltakerne (i tillegg til informanten som trakk seg) har fått tilsendt det anonymiserte transkriptet sitt på forespørsel, og én har fått tilsendt lydopptaket sitt på forespørsel. Sistnevnte ble informert om at jeg da ikke kan garantere for anonymiteten når lydopptaket er ute av mine hender. I samråd med min veileder vurderte jeg at informanten er den som eier sin historie og at det derfor er rimelig at han får ha sitt eget lydopptak hvis han ønsker det. Jeg har slettet transkriptet til og all annen informasjon om deltakeren som trakk seg. Han har dog fått tilsendt en kopi av transkriptet sitt (anonymisert) på forespørsel, så jeg kan ikke garantere for at informasjonen ikke finnes noe sted lenger.

5. 9. Refleksivitet

Refleksivitet handler om introspeksjon og «analytisk granskning av seg selv som forsker» (England, 1994, s. 82, min oversettelse). I forkant av intervjuene var det mange av informantene som var interesserte i min bakgrunn generelt og trobakgrunn spesielt; dette fortalte jeg åpent om på forespørsel. Jeg er (passiv) medlem av Den norske kirke og jeg er vokst opp i en familie der flere betegner seg som kristne, og gjør det tidvis selv. Jeg opplever at denne bakgrunnen gjør at jeg til en viss grad kan identifisere meg med mennesker som tror eller har trodd på en gud. Det er likevel ingen i min nære familie som er aktive i menighetsliv eller lignende, og jeg har ikke opplevd at andre har forventninger til at jeg skal eller må tro på det samme som dem. Informantene har i stor grad vært aktivt deltakende i et trossamfunn over tid, og har opplevd ytre press til å måtte tro riktig eller til å måtte bli i en menighet de ikke trives i. Jeg har ikke slike erfaringer og faller på ingen måte inn under kategorien «religionsutbryter», og heller ikke i kategorien «aktiv medlem av et trossamfunn».

Jeg posisjonerer altså meg selv som en «outsider» (jf. McSkimming, 2017, som foreslår et insider-outsider-kontinuum) både sammenlignet med medlemmer av den typen trossamfunn som informantene i studien kommer fra, og sammenlignet med gruppen «utbrytere fra religion». Mange av informantene ga inntrykk av å ha et brennende ønske om å fortelle om sine opplevelser, fra trossamfunn og fra brudd. Det kan hende at min posisjon som outsider påvirker hvilke historier de velger å fortelle og hvilke deler av sine levde erfaringer de vektlegger. Muligheten til å fortelle en student/forsker med outsider-perspektiv om sine opplevelser kan kanskje bidra til at de (ubevisst) vektlegger mer ekstreme eksempler, eller i økt grad understreker negative forhold i menighetene de kommer fra.

Videre vet deltakerne at de er rekruttert til studien fordi de har brutt med et trossamfunn; det er nærliggende å anta at temaet for forskningen farger hvordan de velger å svare på ellers relativt åpne spørsmål (eller som er ment å være åpne) om deres livshistorie (i.e. at de snakker om temaer knyttet til tro, trossamfunn og brudd med dette, i større grad enn hvis dette ikke var utgangspunkt for intervjuet). Dette er ikke nødvendigvis negativt, fordi jeg er interessert i de religiøse bruddprosessene. Samtidig kan det hende at bruddets rolle i livshistorien slik får uforholdsmessig stor plass i narrativene, fordi jeg kan ha gitt inntrykk av at det er dét jeg synes er mest interessant å høre om.

Som forsker (og særlig som outsider-forsker) vil en ha med seg enkelte forutinntattheter inn i forskningsprosessen. Jeg har fått et rikt datamateriale, og har måttet gjøre utvalg av sitater for å illustrere temaene i den tematiske analysen. Jeg har måttet være bevisst på ikke å velge ut enkelte sitater på bakgrunn av hvordan de passer med mine forutinntattheter, men på bakgrunn av hvor godt de illustrerer temaene de representerer, og dermed hvordan de illustrerer innholdet i datamaterialet. Selv om jeg var åpen om min egen bakgrunn på forespørsel fra informantene, har ikke dynamikken mellom min bakgrunn og informantenes bakgrunn blitt aktivt tematisert i intervjuene eller i oppgaven for øvrig.

6. Tematisk analyse, del 1: Før og under brudd med trossamfunn

Det har blitt gjennomført tematisk analyse av ni intervjuer, som er kort introdusert i kapittel 6.1 og ytterligere i Appendiks B. Den tematiske analysen er delt i to; den første delen er analyse av det informantene beskriver *før* og *under* bruddet med trossamfunn og den andre delen er analyse av det informantene forteller fra *etter* bruddet. Denne inndelingen er gjort både av

praktiske hensyn, fordi det gjør analysen mer oversiktlig, og av strategiske hensyn, fordi bruddet kan plasseres i skjæringspunktet mellom temaene fra henholdsvis «før» og «etter» brudd. Dette betyr ikke nødvendigvis at det eksisterer en reell, kvalitativ forskjell mellom de to delene. Likevel er det en naturlig inndeling, fordi det er ulike temaer som preger de ulike periodene av livet. Temaene beskrives av flere undertemaer.

Den tematiske analysen genererte to overordnede temaer som handlet om livet før og under bruddet med trossamfunn. Disse to temaene blir kalt for «Troen slår sprekker» og «Undertrykkende mekanismer». Det at «undertrykkende mekanismer» er et hovedtema trenger *ikke* bety at det livet i trossamfunnet generelt er preget av undertrykkelse, men at informantene peker på mekanismer som på en eller annen måte har gjort dem (uforholdsmessig) ufrie, og som kan settes i sammenheng med et senere brudd.

6.1. Kort presentasjon av informantene

Under følger en kort presentasjon av hver av de ni informantene. For en lengre beskrivelse av dem og deres livshistorier, se Appendiks B. Beskrivelsene er basert på informasjon fra intervjuene. Beskrivelsene er svært forenklete utgaver av informantenes livshistorier; jeg har brukt skjønn og etter beste evne prøvd å velge ut den informasjonen som er viktigst for å forstå resten av oppgaven. Alle navn er pseudonymer.

Fiona

«Fiona» er en kvinne i tredveårene. Hun er vokst opp i Jehovas vitner. Hun hadde i flere år (tenårene og starten av tjuårene) et turbulent forhold til trossamfunnet og familien sin. Hun ble seksuelt misbrukt av en nær mannlig slektning da hun var liten. Dette kom fram da Fiona var i slutten av tenårene. Overgriperen har blitt dømt i norsk domstol og har sittet i fengsel for dette, men eldstene i trossamfunnet tok hans parti. I etterkant av dette ble Fiona ropt opp i menigheten som «dårlig omgang» fordi hun hadde skapt splid. Hun var ikke døpt, og kunne dermed ikke utstøtes offisielt, men ble fryst ut i menigheten og av familien sin, fordi de måtte ta vare på overgriperen. Dette var en tøff start på voksenlivet for Fiona. Etter noen få år fikk hun kontakt med familien sin igjen, og prøvde å «gjøre alt» for å komme inn i varmen igjen. I denne perioden giftet hun seg og fikk barn. Mannen hennes er ikke medlem av Jehovas vitner, men han hadde også vært medlem tidligere. Etter å ha prøvd å komme inn i varmen igjen i mange år, og delvis

hatt innpass, bestemte Fiona og ektemannen seg for å ta steget helt ut for noen få år siden. Hun tror ikke på noen gud i dag.

Silje

«Silje» er en kvinne i tjuårene som er vokst opp i Jehovas vitner. Hun har døpt seg, og dermed kan ikke familie og venner ha kontakt med henne når hun nå har gått ut av menigheten. Dette er mindre strengt om man ikke er døpt. Silje ble gift i ung alder, etter at eldsterådet sa at venneforholdet hun hadde med en gutt i menigheten var for nært: de måtte bli kjærester hvis de skulle være så nære. Silje slet med depresjon i ungdomstiden, også etter at hun ble gift. Hun møtte lite forståelse for dette hos ektemannen, og det var mange andre ting i ekteskapet som ikke fungerte. Det forelå ingen skilsmissegrunner som anses som gyldige innenfor Jehovas vitner. Samtidig ble det etter hvert tydelig for henne at hun ikke kunne bli i ekteskapet. Da ble det å gå ut av menigheten en reelt alternativ for henne, slik at hun kunne skille seg. Silje har blitt misbrukt av et nært familiemedlem i ungdommen. Personen ble utstøtt av menigheten, men det er en mulighet for at han kan komme tilbake, hvis han ønsker det og viser seg som en angrende synder. Denne muligheten forsterket Siljes ønske om ikke å være en del av menigheten. Hun fikk seg etter hvert «verdslig» kjæreste og tok med det steget helt ut av menigheten. Hun tror ikke på noen gud i dag.

Mette

«Mette» er en kvinne i femtiårene som ble medlem av en husmenighet i voksen alder. Hun beskriver å ha blitt utsatt for omfattende sosial kontroll i menigheten og hadde hele tiden en følelse av å være utilstrekkelig og «feil». Hun følte seg mye nedstemt. Da hun i en periode ikke gikk på møter, merket hun at hun ble lettere til sinns på kort tid. Det å gå ut av menigheten var ikke en gjennomtenkt prosess; hun «bare klarte ikke mer», og sluttet å gå på møter. Hun var dog påvirket av menigheten og hvordan de forholdt seg til henne, i lang tid etterpå. Mette har beholdt sin gudstro, og er nå aktiv i en menighet som hun oppfatter som trygg og sunn.

Petter

«Petter» er en mann i tjuåra. Han er vokst opp i en familie som er medlemmer av en middels stor luthersk menighet, som han beskriver som særdeles konservativ. Han beskriver en trygg, skjermet barndom, og at det var som å vokse opp i en «boble». Da Petter var i ung voksen

alder oppstod det en teologisk uenighet i menigheten. Da han skjønnte at han ikke nødvendigvis var enig med foreldrene sine og menighetsledelsens tradisjonelle syn, ga dette grobunn for å tvile på andre vedtatte sannheter. Han gikk gjennom en lang periode med tvil, før han landet på at han ikke kunne bli værende i menigheten. Han uttrykker at han er åpen for noe åndelig, men at han ikke tror på en kristen gud.

Espen

«Espen» er en mann i trettiårene som er vokst opp i Jehovas vitner. Han beskriver er trygg og god oppvekst. Han døyte seg som 14-åring og ble da et fullverdig medlem av trossamfunnet. Han ble utstøtt for om lag ti år siden, etter å ha vært utro mot sin daværende kone. Da hadde han i en lang periode levd det han beskriver som et «dobbeltiliv». Det er mulig å komme tilbake igjen etter en utstøtelse; han prøvde dette en liten periode, men tok til slutt et aktivt valg om å leve utenfor menigheten. Han forteller at han aldri har hatt noen inderlig gudstro, det var mer en kald overbevisning og en plikt. I dag tror han ikke på en gud, men har en åpen holdning til det åndelige.

Inger Lise

«Inger Lise» er en kvinne i femtiårene, som vokst opp i et metodistkirkemiljø. Da hun var i tenårene gikk familien ut av dette og inn i en vekkelsespreget husmenighet. Inger Lise ble i metodistkirka en stund, men byttet til slutt fordi lojalitetskonflikten ble for stor. Da hun i ung voksen alder flyttet til en ny by, skulle hun bo hos noen som var tilknyttet den samme bevegelsen som familien. Der ble hun utsatt for omfattende sosial kontroll; hun beskriver at hun i flere år «mistet seg selv». I denne perioden møtte hun sin kommende ektemann (Jon Arne, som også er med i denne studien). Menigheten var kritisk til ham, fordi han kom utenfra. Han ble med i menigheten, men var ikke lydige nok. Inger Lise kom i lojalitetskonflikt mellom ektemannen og menigheten, men valgte til slutt å satse på ekteskapet. Inger Lise og Jon Arne gikk sammen ut av denne menigheten for noen år siden. Inger Lise tror fortsatt på Gud, men sier hun ikke har behov for noen menighetstilhørighet.

Jon Arne

«Jon Arne» er en mann i femtiårene, som er gift med Inger Lise (se forrige avsnitt). Han er ikke vokst opp i et særlig kristent miljø. Han møtte Inger Lise i ung voksen alder, og kom inn i

hennes menighet gjennom henne og andre felles kjente. I starten ble han truffet av det som ble sagt i menigheten, og følte seg oppløftet og full av mot. Han giftet seg med Inger Lise. Etter hvert begynte han å reagere på hvordan ting fungerte i menigheten. Det som skulle hjelpe ham og andre å få et godt liv, var slett ikke slik han trodde. Han følte seg «fanget» og var svært fortvilet over situasjonen; han hadde gitt opp hobbyer og gamle venner for å hengi seg til menigheten og det følte etter hvert meningsløst. Etter ti år gikk Inger Lise og Jon Arne ut av denne menigheten. Jon Arne er i dag ikke medlem i noe trossamfunn. Det virker som at Jon Arne hadde en gudstro som utviklet seg mens han var i menigheten, men det er litt uklart hvordan dette eventuelt har forandret seg etter at han brøt ut.

Ida

«Ida» er en kvinne i tjuårene som er vokst opp i en stor kristen menighet. Hun gikk ut av denne menigheten etter at hun ble nødt til å skille seg. Menigheten tillater ikke gjengifte og etter skilsmissemåtte hun ta et valg når det kommer til hvordan hun ønsket å leve livet sitt og hva hun tror på. Ida kunne leve i menigheten som skilt, men da måtte hun leve alene resten av livet. Hun ble nødt til å kjenne etter selv hva hun mente var rett og galt. Hun innledet et forhold til en mann utenfor menigheten, og ventet på at det skulle føles feil – det gjorde det ikke. Forholdet tok slutt (hun har i dag en annen samboer), men hun var sikker på at hun skulle ut av menigheten. Denne prosessen tok omtrent et år, fra hun begynte å tenke på det, til hun gikk ut offisielt. En stund etter at hun hadde brutt ut, prøvde hun aktivt å leve uten gudstro en periode, for å se om noe forandret seg – det gjorde det ikke: “jeg merket ingen forskjell, så hvorfor skal jeg på død og liv tviholde på det?”. Hun tror ikke på noen gud i dag.

Atle

«Atle» er en mann i trettiårene som er vokst opp i en stor, kristen menighet. Selv om han vokste opp i en familie som var svært aktiv i menigheten, trodde han ikke på gud da han var liten. Han tenkte likevel at det var en sannsynlighet for at det familien trodde på stemte, og at for eksempel helvete fantes. Siden han ikke trodde nok, var han bekymret for å havne der, hvis det fantes. Atle var aldri særlig aktiv i menigheten i ungdomstida, og i ung voksen alder levde han et «vanlig liv» med jobb og venner utenfor menigheten. Han var med på noen aktiviteter med menigheten, mest for å gjøre moren glad. Han forteller at han hadde det svært godt i starten av tyveårene. Han hadde imidlertid vokst opp med å høre at det kun er innenfor menigheten man

kan bli ordentlig lykkelig. Selv om han ikke trodde, var han nysgjerrig på dette. Da han var tjuefem år bestemte han seg for å gå helhjertet inn i menigheten, velge å tro, velge å gi seg hen, velge å bli med på alt av aktiviteter og gjøre alt riktig. Det ble nærmest garantert at han da ville «bli så lykkelig som han aldri hadde kunnet forestille seg». Atle trodde fortsatt ikke, men ba til gud om et tegn på at dette var riktig. Han bladde opp i bibelen sin, og fikk opp et vers som var så treffende at han begynte å tro oppriktig på gud. Til tross for dette, hadde Atle det svært vondt den tiden han var aktiv i menigheten. Han var redd, og ønsket å dø. Etter noen måneder forstod han at det ikke var meningen at han skulle ha det så vondt, og ble gradvis med på færre og færre ting med menigheten. Etter omtrent ett år var han med på så lite at han regnet seg som å ikke være med i menigheten. Han tror fortsatt på gud, men «forstår ikke resten».

6.2. Tema 1: Undertrykkende mekanismer.

Alle de ni informantene beskriver forhold innad i trossamfunnet som kan karakteriseres som undertrykkende. Den tematiske analysen produserte fire undertemaer for denne kategorien: «Sosial kontroll og maktmisbruk», «Tankek kontroll», «Frykt», og «Aldri god nok». Disse undertemaene henger sammen og overlapper delvis. Jeg vil igjen presisere at det at «undertrykkende mekanismer» er et hovedtema, ikke trenger å bety at trossamfunnene er iboende undertrykkende for alle medlemmene. Det er snarere et uttrykk for at de som bryter med et trossamfunn, har opplevd av at friheten deres har vært kompromittert på ulike måter, og at det kan settes i sammenheng med senere eksistensielle valg og brudd.

6.2.1. Sosial kontroll og maktmisbruk. Informantene beskriver omfattende og mangeartet sosial kontroll av medlemmer av trossamfunnet. Det er også flere av informantene som forteller om ulike former for maktmisbruk. Minst fire stykker forteller om fysisk vold eller seksuelle overgrep i nære relasjoner. I ett av tilfellene tok eldsterådet i menigheten overgriper parti, mens offeret ble ropt opp i menigheten som «dårlig omgang», altså en man burde holde seg unna. Fiona forteller dette, om menighetens håndtering da hun meldte fra om seksuelt misbruk:

“Det de [eldsterådet] velger da, er at [han] får ingen straff og at jeg mister mine rettigheter som udøpt forkynner. [...] Men han fikk ingen bemerkninger i menigheten, mens det ble ropt opp i menigheten at jeg var dårlig omgang, sånn at de andre ungdommene i menigheten som jeg pleide å være sammen med ikke fikk lov til å være sammen med meg. For jeg var dårlig påvirkning på dem.”

Fionas beskrivelse viser et dobbelt maktmisbruk: Hun ble både utsatt for gjentatte overgrep fra et eldre familiemedlem som også var i menigheten, og ble senere straffet av menighetens maktpersoner for å si ifra om det, ved å bli delvis sosialt utstøtt. Å melde fra om slike forhold skaper uro og splid, mens det overordnede målet er orden og samhold.

Flere informanter forteller om sosial kontroll i form av detaljstyring av privatliv og kjærlighetsliv.

Silje: “[...] veldig kontrollerende miljø. Da jeg flytta til [den byen jeg bor i nå], så fikk jeg meg en guttevenn. Vi var egentlig ikke noe mer, men så fant de eldste i menigheten ut at jeg og han skulle ha et møte med de eldste, hvor det da ble sagt at “dere er så nære, så enten må dere bli kjærester eller så må dere slutte å ha så nær kontakt.” Og da ble det jo bestemt der og da, at jaja, da er vi kjærester da. Vi hadde jo bare lyst til å bli kjent med hverandre og sånn.”

Silje forteller at de eldste, med den sterke sosiale makta de sitter på, presset henne inn i et forhastet kjærlighetsforhold. Hun fikk ikke mulighet til å utforske relasjonen til sin nye venn på egen hånd. Hennes (og hennes venns) tanker og følelser var underordnet eldstenes behov for å ha kontroll over relasjonen.

Den sosiale kontrollen kan gå veldig langt, og menighetsledelsen eller andre medlemmer kan legge seg oppi detaljer i hverdagslivet:

Inger Lise: “De [andre medlemmer] begynte veldig fort å sjekke hvem jeg fikk brev fra, hvordan jeg levde, hvem jeg omga meg med, hva jeg brukte tiden min på, hvor mye jeg ba, hvordan det stod til med bibellesingen min, og hvor mye jeg evangeliserte på [høyskolen der jeg studerte, navn utelatt]. De gikk inn i detaljer i mitt liv. [...] Jeg følte meg som i et fengsel, begynte å kjenne skam og dårlig samvittighet bare av å snakke med vanlige mennesker.”

Inger Lise beskriver en menighetstilhørighet som innebar å måtte la seg nærmest overvåke og la seg styre, som igjen førte til følelse av skyld og skam for å ha noe med omverdenen å gjøre, hvis man ikke stadig forkynnet evangeliene.

Beskrivelsene over har stort sett referert til ting som har skjedd i informantenes voksenliv, men for noen av de som har vokst opp i sin respektive (eks-)menighet, har kontroll over sosialt liv (kontroll som går utover det som kan regnes som vanlig i storsamfunnet) også vært en del av barndommen.

Atle: “De har utvikla seg de siste tjue årene, men da jeg var barn, så var det litt sånn, helst ikke gå i bursdager til de i klassen din, helst ikke gå på fotball, organisert idrett. Det handla ikke om idrett, det handla om at du knytter mye bånd til kompiser som ikke er i menigheten også er du mer med de enn med kompisen i menigheten. Også tar du det med i ungdomslivet, også får du mer forhold til de, og det er lettere å komme inn i et miljø som ikke er troende, istedenfor et miljø som er troende.”

Atles beskrivelse tyder på at det har vært vanlig (men at dette muligens er mindre strengt nå) å holde barna unna aktiviteter der de treffer barn eller andre som ikke tilhører samme menighet. Dette kan tyde på at det eksisterer en frykt for storsamfunnet, og en frykt for at barn og andre medlemmer skal ha for mye kontakt med mennesker som er ikke er menigheten.

Det er verdt å presisere at flere av informantene, på tvers av trossamfunn, forteller om generelt gode og trygge barndommer innenfor menigheten, med mange venner og morsomme aktiviteter. En i utgangspunktet trygg og fin barndom eller ungdomstid kan også romme elementer av overdreven sosial kontroll. For mange av informantene gir dette en ambivalens knyttet til egen fortid.

6.2.2. Tankekontroll. Flere av informantene mener de har blitt utsatt for tankekontroll over flere år. De beskriver at familie og menighetsledelsen (eldstene) i stor grad bestemmer fra som er greit å tro, tenke, mene, føle og si. Mange beskriver det som vanskelig eller umulig å gi uttrykk for tvil eller å stille spørsmål rundt tro og tvil.

Ida: “Det at du ikke kan ha dine egne meninger, du må først sjekke hva eldstebrødrene synes før du kan finne ut hva du sjøl mener.”

Dette utsagnet tyder på at det blir lagt føringer på hva som er greit å mene og tenke for medlemmene. Et konsept som ser ut til å gå igjen er *lydighet*. Inger Lise forteller at:

“Vi hadde her lært oss full lydighet for lederskapet. Så egne grenser, egne følelser, egne opplevelser, ble gradvis sletta ut.”

Det er altså ikke kun begrenset til hva som er lov å mene og tenke, men kontrollen strekker seg også til følelsesliv, hvordan man skal oppleve hendelser og tilværelsen og hvilke grenser man kan og bør sette for seg selv. Slik Inger Lise beskriver det, kan det virke som at essensielle deler av «selvet» forsvinner, fordi tankekontrollen er så sterk.

Det Ida og Inger Lise beskriver at det er andre enn deg selv som bestemmer hva som er akseptabelt av tanker, følelser, opplevelser og personlige grenser. Det er nærliggende å tro at en så omfattende kontroll, over mange år, vil kunne gå utover evne til kritisk tenkning, grensesetting og evne til å være i kontakt med egne følelser, slik for eksempel Inger Lise sier her:

“Refleksjonsevnen min var tatt vekk, for man skulle bare være lydig for lederskapet og gjøre det de sa”. Den obligatoriske lydigheten tok til slutt bort evnen hennes til selvstendig refleksjon.

En gjenganger blant informantene er at de på et tidspunkt har kjent på en tvil – enten tvil på Guds eksistens, eller tvil rundt trossamfunnets legitimitet. De opplever i stor grad at tvilstanker blir sett ned på eller at de til og med er helt uakseptable.

Fiona: “Jeg sliter veldig med mange av spørsmålene som kommer opp hos meg i menigheten, men jeg kan ikke stille dem, fordi da er jeg en ikke-troende. [...] jeg fikk ikke alt det til å stemme, da fikk jeg bare beskjed om at da er jeg ikke et godt vitne, for da tror jeg ikke på Jehova. Man skal aldri stille spørsmålstegn ved Jehova.”

Utsagnet tyder på at det finnes forbudte spørsmål og forbudte tanker i enkelte trossamfunn; kun å tenke tanken eller stille spørsmålet vil gjøre deg til en ikke-troende, og det igjen gjør deg til en som er *fortapt* – en som skal dø på dommens dag. Man kan tenke seg at dersom det er spørsmål eller tanker som er «forbudte» å si høyt, vil det også føles skamfullt å ha dem inni seg.

Det at det ikke er rom for å stille spørsmål om tro og tvil kan se ut til å være et uttrykk for en tydelig «svart/hvitt»-tankegang, der man enten tror, eller så er man «død», «demonisk», «kommer til helvete» eller «verdslig», alt etter hvilken menighet man tilhører eller hvem man snakker med.

Jon-Arne: “Du hadde satt deg selv i et fengsel, folk rundt deg var helt på styr. Og man kunne ikke spørre hvorfor de holdt på som de gjorde, for da hadde man demoniske tanker, de kunne ikke svare. Eller så ble de helt krakilske. Man kunne bare si positive ting. Man kunne ikke snakke om tro og tvil, de bare klynget seg til troen. Hvis man stilte spørsmål var man på feil side.”

Det Jon-Arne sier tyder på nettopp dette, at det er et helt tydelig skille mellom «riktig side» og «feil side». Inger Lise (som tilhørte samme menighet som Jon-Arne) forteller at det å havne på «feil side» angivelig har svært store konsekvenser. Her forteller hun om en gang hun tok mot til seg og stilte noen genuine spørsmål hun hadde om tro, teologi og trossamfunnet hun tilhørte:

“Så pastoren ble så sint, og jeg skjønnte ikke hva som var galt med det spørsmålet. Han stod med knyttneven foran meg og sa at jeg var i opprør mot Gud, “du vet hva som skjer hvis du er i opprør mot Gud! Da kommer du ut av Guds rike!”. Da var jeg tjue år. [...] ikke noe rom, ingenting. Og man fikk ikke stille spørsmål ved deres autoritet i det hele tatt. Så fikk han en annen til å komme inn, og begge to sto over meg, lille meg med min angst. Slik jeg opplevde det så fikk jeg klar beskjed om at hvis dette her var tanker som jeg hadde, så var jeg ikke velkommen i menigheten. Jeg hadde jo ikke noe miljø utenfor menigheten, jeg hadde ikke noe sted å gå.”

Konsekvensen av å stille spørsmål er altså minst tofoldig: man havner utenfor «guds rike» (altså havner i helvete, dør på dommedag, er forta eller lignende) og man risikerer å miste sin plass i menigheten. Inger Lise beskriver i tillegg en nulltoleranse for å sette spørsmålstegn ved autoriteten og legitimiteten til menighetsledelsen: eldstefunksjonen er nemlig gudegitt (se f.eks. Aubrey, 2009). Å si imot eldstene blir i så måte å si Gud selv imot – med de skjebnesvangre konsekvensene det kan ha for individet.

6.2.3. Frykt. Åtte av ni informanter forteller om at frykt, i deres opplevelse, har vært en sentral del av troen. De nevner frykt for helvete, demoner, dommedag (eller «harmageddon»), mennesker som ikke er med i menigheten, Satan, overvåking, døden og også en frykt for Gud.

I Jehovas vitner blir det ikke forkynt om et helvete, men desto mer om demoner som angivelig kan være over alt:

Silje: “Før kunne demonene være overalt. Også var det litt sånn, når jeg var liten så innbilte jeg meg at jeg hadde en demonopplevelse. Jeg lå i senga, også kjente jeg en finger nedover ryggen. Og når du er vokst opp med at demoner er overalt, så tenkte jeg jo at det var det med en gang, og ble livredd. Jeg var veldig redd for det da jeg var liten, veldig redd. Hvis jeg snakket med foreldrene mine om det, så var svaret alltid “hvis du er redd, så ber du til Jehova”. De sa aldri: “neida det går bra, de er ikke ute etter å ta deg”, for de kan jo ikke si det, for de er jo ute etter oss, det er det vi lærer. Det var ikke noe trøst.”

Silje beskriver et forhold til demoner som noe som for det første er helt konkret og reelt, og for det andre faktisk er ute etter å «ta» deg, friste deg eller på annen måte påvirke deg. Derfor er det heller ikke mulig for foreldre å berolige barna sine når de er redde for demoner, nettopp fordi det er meningen at de skal være redde for dem. Det er lett å se for seg at en slik tro på vesener som vil deg vondt, og som kan være overalt, kan gi redde barn som senere blir redde eller angstfylte voksne. Slik knyttes frykt direkte til tro og religiøse forestillinger.

Frykten som Silje beskriver kan se ut til å komme fra en relativt eksplisitt forkynnelse (hun bruker begrepet «skremselstaktikk» om dette). I Jehovas vitner blir det snakket om demoner som reell trussel, også i hverdagslige sammenhenger. I andre menigheter kan det se ut som at forkynnelsen er mer implisitt og muligens mer åpen for tolkning.

Atle: “Og budskapet i Bibelen, eller fra menigheten... ikke det at det ble framstilt veldig sånn at “hvis du ikke tror så kommer du til Helvete”...men... gjerne ikke med de ordene, men gjerne ord som “fortapelse” eller sånn, at jeg forstod jo hva det gikk i, at det var budskapet: “vær i menigheten, da kommer du til himmelen, hvis ikke, havner du i helvete”.”

Atle forteller at han opplevde et implisitt budskap fra menigheten som sier at det kan gå deg ille hvis du forlater Gud eller trosfellesskapet. Selv om retorikken i en menighet ikke er eksplisitt, kan den oppleves å være skarp eller skremmende likevel.

En mekanisme som i stor grad bidrar til å opprettholde skillet mellom «utenfor» og «innenfor» i de lukkede menighetene er at verden og menneskene utenfor menigheten blir framstilt som farlig:

Silje: “Verden har jo vært veldig skummel før da. Bare det å snakke med noen i klassen eller sånn, var veldig skummelt, for alle er onde og alle de skal dø i harmageddon, så det er ikke noe vits å bli kjent med dem, egentlig.”

Slik Silje skisserer det, eksisterer det en forestilling om at alle som ikke er med i menigheten i verste fall er skumle og farlige, eller i beste fall er irrelevante. Forestillingen er dikotom: enten er du innenfor og trygg, eller utenfor og utrygg. Man kan tenke seg at denne tankegangen kan bidra til å opprettholde en sterk tilknytning til menigheten, og til å redusere muligheten for at medlemmer knytter bånd utenfor menigheten.

6.2.4. Aldri god nok. Flere av informantene forteller at menighetslivet på en eller annen måte innebar å ikke føle seg god nok.

Mette: “Det som jeg opplevde i sekta var at det var stadig noen krav som jeg ikke klarte. Det var litt som i Jehovas vitner hos oss også, vi skulle evangelisere, vi skulle dele ut traktater, invitere folk på møter, vi skulle ha bibelstudier, det var litt i samme leia. Krav, krav, krav, og man var ikke god nok.”

Når menighetslivet innebærer mange (uforholdsmessig store) krav og forventninger, kan det knyttes en følelse av skam eller skyld til det å ikke innfri. Mette beskriver videre hvordan det at man innad i menigheten prøver å opprettholde et glansbilde kan forsterke følelsen av at alle andre får det til, utenom en selv. Hun forteller om en kultur der det ikke er rom for å si at man ikke får det til, at man må opprettholde en fasade:

“For mange er det nok en lettelse å få bekrefta at andre også har det sånn [følelse av utilstrekkelighet; ikke alltid ha det bra]. Derfor er det så viktig det jeg sier om å snakke sant om livet. Hvis du hele tida presenterer et glansbilde, så går folk der og sliter, så vet de ikke at det er helt normalt. Noen ganger kan det bare være greit å vite at det er noen andre i samme båt.”

Det Mette beskriver kan forstås slik at det kan ligge en ensomhet i det å «slite», uten å kunne si det til noen. Når det er kultur for å opprettholde en fasade, tror folk at det kun er de selv som har problemer, når det faktisk er ganske normalt å ikke alltid ha det så greit. Å få vite at det er normalt, at andre kan kjenne på samme følelsen av for eksempel å ikke strekke til, kan redusere denne ensomheten.

Andre deltakere forteller om en «supermenneske»-mentalitet, der man skal leve tilnærmet perfekt for gud.

Atle: “Ja og så er det et vers som står sånn “jag som om kun én vant prisen”, står det i Bibelen. Det er òg litt på det med å være supermennesker [...], at om du skal strebe så hardt etter å være syndfri og god mot andre, at det står et sånn motivasjons-... eller oppildning da, til å leve et kristenliv der du skal ta det så seriøst at du skal leve livet som om det kun var den beste i verden som vant prisen, sant. [...]Ja, du må være rimelig mye god og ikke gjøre mye galt da, for å klare det, tror jeg.”

Atle bruker ordet «supermenneske». Det kan forstås som målene for det å være «en god kristen» er skyhøye, nærmest umenneskelige. Med utgangspunkt i et bibelvers, forteller han om en kultur der man skal leve så riktig og så i tråd med bibelske verdier at om det kun var én person som kunne vinne prisen (som jeg antar er å komme til himmelen), så skulle du ha gjort deg fortjent til den ene plassen. Det er et veldig ambisiøst mål, som ikke har nevneverdig rom for menneskelig middelmådighet og feilskjær.

En kultur der det skal mye til for at man føler seg god nok som menneske kan ha en undertrykkende virkning; de det gjelder føler seg underdanige, og følelsen av ikke å strekke til kan være forbundet med en følelse av skam. Dette igjen kan føre til at man blir enda lettere å kue, enda mer tilbøyelig for å underkaste seg andres ordre.

6.3. Tema 2: Troen slår sprekker.

Det andre overordnede temaet for livet før og under bruddet handler om hvordan og hvorfor den troen, overbevisningen eller verdenssynet informantene hadde, svekkes. Det er ikke nødvendigvis selve gudstroen det er snakk om, det kan også være troen på menighetsledelsens ufeilbarlighet eller trossamfunnets særstilling og legitimitet som slår sprekker. Mange av informantene har kjent på tilbakevendende eller vedvarende tvilstanker før bruddet, og/ eller har reagert på dobbeltmoral og sviktende logikk innad i menigheten. De kan ha oppdaget dobbeltmoral innad i menigheten, eller funnet ut at det kan finnes andre forklaringsmodeller for verden enn den man er vant med. Disse erkjennelsene bidrar til å så tvil om innlærte standpunkter og overbevisninger. Det er funnet tre undertemaer for dette hovedtemaet: «Forskjell på liv og lære», «Vantrivsel» og «Innlærte ideer stemmer ikke».

6.3.1. Forskjell på liv og lære. Flere av informantene har opplevd at det er stor forskjell på liv og lære i egen menighet. Menigheten hevder ofte at de er i en særstilling når det kommer til gudsforhold, tro og åndelig renhet, mens utbryterne opplever at medlemmene i stor grad er mer opptatt av andre, mer verdslige ting.

Petter: *“For der jeg kom fra var det jo bare materialisme. Det er et paradoks, for teologisk sett så skal de [menigheten jeg kommer fra] ligge i verdensklasse, altså at de mener selv de er det eneste riktige, mens livsførselen minner en om en vanlig nordmann som ikke bryr seg om så mye. Altså, mange nordmenn har fin moral, og det har jo de [medlemmene av menigheten] også, men de er ikke noe mer opptatt av Gud enn en gjengs nordmann.”*

Petter trekker fram at forskjellen på hva slags livsførsel og interesser medlemmer av menigheten hevder å ha, og hvordan det faktisk er, er et paradoks for ham. Det han beskriver er skinnhellighet, en påstått åndelig overlegenhet som han mener ikke er reell. Mette forteller også om at menigheten og dens medlemmer opprettholder en fasade som i verste fall er falsk, og i beste fall er glanset:

“Utad så ser det jo så fint ut, utad så smiler vi [ironisk tonefall:] “Å! Vi er så lykkelige! Å! Vi har så mye fred”. Uff, det er bare tull.”

Det Mette forteller kan tyde på to ting: at medlemmene av menigheten må opprettholde en «lykkelig og fredelig» fasade overfor hverandre og at menigheten som institusjon, i forlengelsen av dette, opprettholder en slik fasade utad.

Når informantene først blir bevisste på gapet mellom liv og lære i menigheten, og oppdager det de ser på som hykleri, så gir dette grobunn for å tvile på legitimiteten til menigheten og menighetslederne.

6.3.2 Vantrivsel. For mange av deltakerne starter utbryterprosessen med at de vantrives i menigheten. De føler seg utrygge, skremte eller utslitte, og blir nødt til å se etter alternative måter å leve på. Slik kan troen slå sprekker, eller få en ny form.

Inger Lise forteller om en lang prosess der menighetslederne hadde kommet i mellom henne og ektemannen, og menighetslivet gikk hardt utover ekteskapet og livskvaliteten. Hun kom til et punkt der det ikke gikk lenger.

Inger Lise: "Så da måtte jeg ta et valg. Jeg valgte mannen min. Det valget innebar at jeg rett og slett måtte bryte med det lederskapet sa. Så jeg tenkte "om du finnes, Gud, jeg orker ikke leve med dette helvetet. Jeg kan ikke leve sånn". Fra da av så begynte jeg på en prosess tilbake til normalitet, tilbake til meg sjøl."

Det Inger Lise sier, tyder på at hun tok et aktivt valg om å ikke følge menighetens strenge oppskrift på livsførsel og trosniv. Uten nødvendigvis å ha mistet gudstroen, tok hun et aktivt steg bort fra menigheten, for å redde seg selv fra et «helvete», som hun sier selv, og for å redde ekteskapet. Vantrivselen gikk utover mange aspekter ved livet hennes. Man kan tolke det hun sier dithen at hun hadde mistet seg selv, og trengte å ta avstand fra menigheten for å finne «tilbake til seg selv».

En annen måte å «oppdage» at menighetslivet i denne formen ikke passer for en selv på, er å merke at humor og livskvalitet bedrer seg når man ikke har vært på religiøse møter på en stund. Mette, for eksempel, var svært nedstemt, og merket at hun ble lettere til sinns når hun ikke gikk på møter. Hun hadde allerede begynt å tenke på å gå ut, men denne opplevelsen forsterket dette:

“Jeg hadde en aktiv daglig kamp for ikke å falle ned i et sånt bunnløst mørke i hodet mitt.[...] Hvorfor slipper ikke den depresjonen, som jeg følte at det var. Da var jeg begynt å tenke at jeg skulle ut. Jeg begynte å slurve litt. [...] Så var det en gang hvor jeg hadde droppa tre møter på rad. Så våkna jeg en morgen, og alt var så lyst og jeg kjente bare “åh, for en fin dag”. Ingen tung følelse, så tenkte jeg “jeg blir altså friskere til sinns av ikke å gå på møter.” Så gikk jeg på et møte, så kjente jeg på den tunge greia igjen, for det var alle disse kravene som jeg ikke følte at jeg kunne leve opp til, og det dro meg ned i humøret. Da skjønnte jeg, jeg kunne ikke... men så hadde jeg jo en sorg også, over at jeg ikke var god nok og ikke fikk dette til. Så det var med sorg at jeg forlot menigheten. Men jeg fant ut, jeg klarer ikke å gå her mer.”

Mette sier hun forlot menigheten med sorg, fordi hun opplevde at det var henne selv som ikke strakk til. Samtidig merket hun at hun fikk det bedre ganske umiddelbart etter å ha droppet noen møter på rad. Da gikk det opp for henne at hun ikke kunne leve på denne måten, i denne menigheten – hun måtte finne en annen måte å leve på. Hun sier også at hun forlot menigheten med sorg over å «ikke ha fått det til». I dette ligger det at hun stadig hadde en tanke om at det var henne det var noe feil med, og en skam over ikke å strekke til, over ikke å klare alle kravene menigheten satte.

Atle gikk inn for fullt i menigheten han var vokst opp i, da han var i tjueårene (se beskrivelse/oppsummering av livshistorien i delkapittel 6.1. og i appendiks B) Han opplevde å få svekket livskvalitet av å skulle leve i tråd med menighetens bud. Han forteller dette om de første dagene etter han bestemte seg for å gå inn:

“Så synes jeg livet blir så pyton og innser... da begynner det å demre for meg at her skal jeg være hele livet, for jeg var helt innstilt på det, det her skal jeg gjøre uansett. [...] hvis jeg går tilbake til mitt gamle liv så kommer jeg ikke til å få fred inni meg på grunn av det verset, for det ga meg noe. Og det sitter fortsatt i meg. [...] Men jeg synes alt er pyton. Skikkelig pyton å gå på ting, og jeg føler alt er tvang og jeg.. ja.. streber etter å holdt på å si, leve perfekt. Så etter ei uke, så har jeg ikke lyst til å leve mer.”

Atle beskriver en dramatisk svekket livskvalitet og humør. Han beskriver seg selv som en som hadde det bra før han gikk inn for fullt i menigheten, til at han ble dypt deprimert av å skulle være med på alle menighetens aktiviteter og leve det livet som kreves av et godt medlem. Han aksepterte at han hadde det så dårlig en stund, før han gradvis forstod at det ikke var meningen at han skulle ha det så vondt:

“[...] det med at jeg begynte å tro at det ikke var meninga at livet skulle være sånn. [...] ja, det som skjedde for et års tid siden var det siste vendepunktet da.”

Han beskriver det som et viktig vendepunkt å innse at livet ikke skulle være så vondt, at han ikke trengte å stå i det som var «pyton» resten av livet, slik han først så for seg.

For flere av informantene var altså forholdene i respektive menigheter nærmest ulevelige. Det kan virke som at det å gå ut har blitt et alternativ for dem, fordi det å bli værende ville bety å nærmest gå til grunne som personer.

6.3.3. Innlærte ideer stemmer ikke. En vanlig opplevelse blant informantene, som kan være et frø som sår tvil, er at det som har vært vedtatte sannheter om verden viser seg å ikke nødvendigvis stemme.

Ida forteller om at hun etter en vond skilsmisse måtte ta stilling til hva hun selv mente om enkelte av normene i sin menighet. Der kan man bli skilt og fortsatt ha et godt rykte, mens gjengifte er ikke tillatt.

Ida: “Når du blir født inn i en sånn menighet, så er det sånn at på et tidspunkt må du velge mellom å bli i menigheten og å miste alle vennene dine og alle du kjenner, hele nettverket ditt. Da er det mye lettere å bare bli værende der, når du egentlig kan ha det ganske okei. Ha et godt rykte der og sånne ting. Så sånn ble det, at jeg stilte spørsmål om hva jeg ville. Hva føler jeg selv? Føler jeg at jeg gjør vondt mot noen? Føler jeg at jeg gjør en synd, som er det ordet de bruker, hvis jeg skulle finne meg en ny kjæreste? Jeg følte jo ikke sjøl at det var noe galt, men jeg følte at andre, foreldrene mine og eldstebrødrene og venner og sånne ting, mente det var galt. Det var en lang prosess å godta det, at det var noe jeg måtte gjøre, jeg måtte bryte med de.”

Videre forteller hun:

“Jeg ble nødt til å stille meg de spørsmålene [etter skilsmissen], hvis ikke hadde jeg aldri blitt tvunget til å stille meg sjøl de spørsmålene som gjorde at jeg tok steget ut. Hvis ikke hadde man jo aldri gjort det, for man vet at prisen er så høy. Det skulle såpass mye til for meg, som var en såpass helhjertet søster midt i menigheten.”

Ida beskriver en svært høy terskel for å i det hele tatt stille seg spørsmålet «hva tenker jeg?». Idet en ytre faktor tvang henne til å gjøre nettopp dette, merket hun at hun ikke nødvendigvis stod inne for de samme holdningene som de hun var tillært. En stor livshendelse – skilsmissen – gjorde at Ida ble nødt til å reflektere over hva hun selv mente, istedenfor å blindt godta de føringene hun var vokst opp med.

Atle er vokst opp i en sterkt troende familie, med nær tilknytning til et relativt «lukket» trossamfunn. Selv trodde han egentlig ikke på noen gud da han var liten, og var ikke særlig aktiv der i ungdomsårene. Han ble voksen før han virkelig tok steget inn i menigheten (i.e. prøvde å gå helhjertet inn, for å tro og gjøre slik man skal, følge menigheten regler). Han hadde alltid hørt at det er kun slik han kunne bli lykkelig, men da han gikk inn, skjedde det motsatte.

Atle: “Jeg har alltid fått prenta inn at hvis du ikke velger menigheten så går det deg galt. Også skjedde det stikk motsatte. Og da jeg ble med i menigheten så gikk jeg jo rett i kjelleren. Så alt jeg har opplevd, stikk motsatt! [...] Det er ikke bare det at det ikke stemmer helt, men stikk motsatt! Det som skulle gi meg glede, ga meg ikke bare ikke glede, det ga meg kjempeulykke.”

Det Atle så ettertrykkelig hadde fått høre gjennom en hel oppvekst, viste seg å ikke stemme i hans tilfelle, da han valgte å gå helhjertet inn i menigheten som voksen. Han ble deprimert av å være aktivt medlem av menigheten. Denne ideen var noe av grunnen til at han valgte å gå inn i utgangspunktet, og han opplevde at denne ideen på en måte ble «motbevist». For ham ble det et vendepunkt å innse at det ikke var meningen at han skulle ha det så vondt, og at han faktisk kom til å være lykkeligere om han ikke prøvde så hardt å være aktiv i menigheten og følge deres regler.

Når ideene de har lært viser seg å ikke stemme – i alle fall ikke alltid – blir utbryterne tvunget til å tenke nytt og selvstendig. Dette kan være utgangspunktet for en begynnende tvil.

6.4. Oppsummering av tematisk analyse, del 1

Perioden før og under brudd med trossamfunn kan beskrives av to hovedtemaer: «Undertrykkende mekanismer» og «Troen slår sprekker». Det førstnevnte temaet beskriver mekanismer i trossamfunnene som utbryterne mener går på bekostning av individuell frihet. De beskriver omfattende sosial kontroll, tankek kontroll og en påføring av frykt og skam på medlemmer av trossamfunnene; for flere av informantene synes dette å ha vært en viktig dyttende faktor når de har stått overfor et brudd.

Det andre temaet handler om hvordan en i utgangspunktet sterk tro eller overbevisning kan begynne å rakne eller få hull. Når troen slår sprekker, kan dette være på grunn av det er forskjell på liv og lære, at de mistrives svært sterkt og/ eller at innlærte ideer viser seg ikke å stemme. Dette kan være utgangspunktet for en begynnende tvil.

7. Tematisk analyse del 2

Det har blitt gjennomført tematisk analyse av det informantene forteller om tiden *etter* brudd med trossamfunn, og det ble funnet to hovedtemaer. Disse hovedtemaene er «Identitetsbygging» og «Følelse av frihet». «Identitetsbygging» handler om at deltakerne på et eller annet vis må rekonstruere et selvsyn etter bruddet med trossamfunn. De må på mange måter bli kjent med og definere seg selv på nytt, og forme eller finne sine egne tanker og holdninger. «Følelse av frihet» representerer det nye handlingsrommet og mulighetene som utbryterne opplever å få når de har brutt ut av et trossamfunn. Se delkapittel 6.1 og appendiks B for beskrivelser av informantene.

7.1. Tema 3: Identitetsbygging

I tiden etter bruddet med trossamfunn forteller alle deltagere om en form for identitetsbygging; de må forme deler av identiteten (eller selvpoppfatningen) sin på nytt, ved å stille spørsmål som «hvem er jeg?», «hva mener jeg?», «hva tror jeg på?», «hva er mine ansvarsområder?», «hvor skal jeg?» på nytt. Noen opplever at det er stor forskjell på hvem de var før bruddet, og hvem de er nå, mens andre har opplevelse av å være grunnleggende lik seg selv. Også sistnevnte gruppe har imidlertid gjennomgått forandringer som har gjort at de har måttet

bygge opp viktige deler av identiteten sin på nytt. Det har blitt funnet tre undertemaer for dette hovedtemaet: «Eksistensielle spørsmål», «Hva med troen?» og «Å kjenne seg selv».

7.1.1. Eksistensielle spørsmål. De fleste av informantene har vært vant med å ha en «totalpakke» av svar på mange, om ikke alle, eksistensielle spørsmål, sørget for av menigheten. Litt uavhengig av om de fortsetter å tro på gud eller ikke, blir de nødt til å ta stilling til hvilke sannheter de skal beholde og hvilke de skal forkaste. Dette er ofte en prosess som har startet allerede før bruddet, men som kommer tydelig til uttrykk under og etter selve bruddet.

Petter: “[...] mange eksistensielle spørsmål. Ting som har blitt presentert siden barndommen, at dette er en totalpakke med svar på alle livets store spørsmål. Så skal du begynne å snu hver stein og være sånn “Tror jeg på det? Nei.” legge bort den steinen. “Tror jeg på dette? Nei.” Legge bort den steinen. “Tror jeg på livet etter døden? Vet ikke.” Snu hver eneste stein. Ganske slitsomt prosess egentlig, fordi ting som man normalt bruker en hel barndom, ungdom og voksenliv på, å etablere et verdensbilde, det tar tid. Det å skulle etablere et nytt verdensbilde, det er jo en kognitiv prosess som tar mye hjerneaktivitet, og en emosjonell prosess.”

Petter forteller om at det å etablere et nytt verdensbilde er slitsomt, både kognitivt og emosjonelt. Det er ikke nødvendigvis slik at utbrytere forkaster alt menigheten står for, men de går kritisk til verks og prøver selv å tenke gjennom hva de selv tror, tenker, føler og står for. Dette er en prosess som kan ta tid, og som kan strekke seg over flere år etter bruddet. For eksempel sier Fiona dette, flere år etter hennes endelige brudd:

“For å være helt ærlig så tar det litt tid å komme dit å tørre å sette seg inni det [naturvitenskap, evolusjon o.l.], fordi det er så skrittbasert den utbrytinga, så jeg er nok ikke helt der ennå at jeg klarer å motbevise ved vitenskap. Jeg begynner å bli åpen, men det er så grunnleggende i meg. Jeg ville nok gjort det, men jeg klarer ikke få meg selv til å søke opp evolusjonen [på internett, i leksikon osv.]”

Fiona forteller at hun må adoptere nye sannheter skritt for skritt. Hun er åpen for ny lærdom og nye erfaringer, men hun må gjøre det i sitt tempo. Det hun sier kan forstås slik at de «gamle»

holdningene sitter så dypt i henne, at det skal mye tid og modning til før hun kan utforske temaer som sannsynligvis har blitt sett på som ekstreme eller forbudte i menigheten hun kommer fra, slik som evolusjonsteorien. Å endre holdning til hvor man får kunnskap fra og syn på hva som er sant, er en krevende prosess som ikke nødvendigvis skjer automatisk i det man bryter med et trossamfunn. Kanskje kan det også innebære en frykt for eller motstand mot å gi helt slipp på sitt liv i trossamfunnet?

7.1.2. Hva med troen? Et av kjernespørsmålene når det kommer til brudd med religion eller trossamfunn, er spørsmålet om det skjer en faktisk endring i troen på gud. Her svarer informantene svært ulikt. Flere har blitt ikke-troende i løpet av bruddprosessen; for de fleste vil dette si at det har skjedd en faktisk endring i tro. Andre stiller seg åpne når det kommer til hva de tror på. Tre stykker (Mette, Inger Lise og Atle) forteller at de fortsatt tror på en gud. I den grad gudstroen har forandret seg for disse tre, så handler det om at de opplever at de har funnet tilbake til *sin egen* tro, uten å bli direkte diktert av andre angående hva som er riktig å tro.

Inger Lise: *“Det er de ytre tingene som har forandret seg. Det er det at jeg mer og mer stoler på min tro og mitt gudsbilde.”*

En viktig forskjell for Inger Lise, er at etter bruddet har hun rom og mulighet til å stole på sin egen oppfatning av hva eller hvem Gud er, stille spørsmål og tenke selv. Denne muligheten hadde hun ikke da hun var i menigheten; der måtte hun stole blindt og lydig på andres tro og andres gudsoppfatning.

For de som ikke lenger har en tro, eller som stiller seg åpne til om det finnes noe mer mellom himmel og jord, er det varierende *hvordan* troen har forandret seg eller «forsvunnet». For noen har det vært et bevisst (og kanskje helt nødvendig) valg å gå bort fra troen på en gud, andre har mista troen som en naturlig del av prosessen. Sistnevnte gjelder for eksempel for Fiona:

“Jeg mista den [troen]. Hvis jeg hadde forlatt [troen], så tenker jeg at det hadde vært hundre prosent frivillig. Jeg følte situasjonen og alt tvang meg til det, og så ble det på en måte mer en konsekvens av alt som skjedde.”

Fiona sier hun *mistet* troen, heller enn at hun aktivt forlot den. I løpet av intervjuet forteller hun også at hun i lang tid prøvde å finne tilbake til troen og familien sin – disse to tingene henger sterkt sammen for Fiona.

“Og det husker jeg, at jeg prøvde jo alltid å være bra nok for dem, også innså jeg at jeg ikke er det. Og når jeg da lukker den døra, så ble det samme for begge deler [familien og troen].”

Da hun mista familien sin så mista hun også troen. Troen var sterkt knyttet til menighetstilhørighet og familietilhørighet. Når hun måtte ta et valg om å slutte å prøve å passe inn i menigheten og i familien, slutte å prøve å komme «inn i varmen» igjen, så ble troen borte på veien.

Flere av informantene stiller seg åpne når det kommer til tro.

Espen: *“Om jeg er religiøs? Nei altså.. jeg har vanskelighet med å plassere meg sjøl. [...] Men det er to veier til å tro på hvor man kommer fra. Man kan tro på big bang, man kan tro på Gud. Hvor starta det hele? Det blir sånn her... vi er ganske små, så er det det her jeg skal okkupere tankene mine med? Jeg tror mer på det gode i menneskene da.”*

Espen enten klarer eller ønsker ikke å plassere seg selv som troende eller ikke-troende. Han skisserer ulike mulige svar, og konkluderer ikke endelig. Sitatet indikerer at det ville tatt mye (tanke)kapasitet å skulle ta aktivt stilling til hva han tror på – så han velger å legge sin tillit menneskers godhet. Det kan hende at det å skulle ta stilling til store eksistensielle spørsmål virker overveldende for noen utbrytere. En kan tenke seg at det er knyttet mye ambivalens og ulike følelser til å skulle tro eller ikke tro, og at det derfor er trygt å ikke konkludere. Det kan også være at det er befriende å ha muligheten til å nettopp forbli åpen, tvilende eller avventende – det er det mange av utbryterne som ikke har hatt muligheten til å uttrykke tidligere.

De tre kategoriene «tror på en gud», «tror ikke på en gud» og «åpen», blir videre tematisert i kapitlene 8 og 9.

7.1.3. Å kjenne seg selv. Flere av informantene beskriver å ha måttet bli kjent med seg selv på nytt, på en eller annen måte. Særlig er det flere som har måttet lære seg å komme i kontakt med egne følelser, og å bli vant til at deres egen mening har relevans.

Fiona: “Jeg har brukt trediva år på å lete etter hvem jeg er, nå begynner jeg å finne ut hvem jeg er. Jeg fikk spørsmål fra psykologen om jeg kunne beskrive meg selv. Jeg kunne ramse opp de negative sidene, men sånn som å si hva jeg liker, min musikksmak, favorittfilmer, sånne ting, det kunne jeg ikke, fordi det er mine meninger, og det hadde jeg ikke. Men nå kan jeg si “Hei, jeg heter Fiona, og jeg liker sånn og sånn”, og det er helt greit. Ikke minst, bare ha lov til å ha egne meninger. For andre høres det jo helt tett ut, men for meg så er det kjempestort.”

Fiona forteller at før var hun ikke i stand til å gi uttrykk for sine egne preferanser. Etter bruddet har hun gradvis lært å kjenne etter hva hun selv liker, foretrekker og mener, og hun opplever at det er rom for å uttrykke dette.

Petter: “Det er noe med hvordan man forholder seg til sine egne tanker og følelser. Noe med hvordan man håndterer destruktive emosjoner, som sinne, frustrasjon, misunnelse. Jeg vokste opp med at alle sånne destruktive følelser er synd, at det er følelser man ikke skal ha. Så jeg har gått fra å kjempe imot de og unnskyldte meg for at jeg har de følelsene, til [...] det er ok å ha de følelsene, men du trenger ikke handle på de. Det var befriende, å kjenne på sinne, tillate meg å kjenne på sorg og bitterhet uten å dømme meg selv.”

Petter har fått et annet syn på egne følelser; der han tidligere har måttet undertrykke eller skamme seg over negative følelser, kan han nå kjenne på hele følelsesregisteret uten å ha dårlig samvittighet. Han sier at negative følelser har vært synd gjennom oppveksten, så når han frigjør seg fra den oppfatningen, får han muligheten til å bli kjent med og utforske egne følelser på en annen måte enn før.

7.2. Tema 4: Følelse av frihet

Dette temaet kan i stor grad knyttes til temaet “Undertrykkende mekanismer” fra den tematiske analysen om perioden før brudd. Dette temaet representerer den friheten som informantene opplever når de ikke lenger må forholde seg til menigheten på samme måte som før. Deltagerne beskriver frihet fra frykt og sosial kontroll, samt frihet til å forme og uttrykke egne meninger.

7.2.1. Frihet fra frykt. Mange av informantene har levd et menighetsliv som har vært delvis preget av frykt (se delkapittel 6.2.3 «Frykt» i del 1 av den tematiske analysen). For flere av de som er vokst opp i blant annet Jehovas vitner har «verden der ute» blitt framstilt som skummel og farlig. Fiona forteller dette om å oppdage den store verden:

“[da jeg kunne] ta av meg skylappene og se alt som er her ute liksom. [...] veldig skremmende, men herlig befriende.”

Det var befriende for Fiona å få muligheten til å utforske verden rundt seg og bli kjent med storsamfunnet. Samtidig var det en ambivalens i denne friheten: å skulle se verden med nye øyne og dermed utvide verdensbildet var skremmende. Dette kan både være fordi det er noe nytt, og det kan være skremmende i seg selv, men det kan også tenkes at frykten forsterkes av at man har vokst opp med en tanke om at verden der ute er farlig. Det er nærliggende å anta at frykten for verden avtar etter hvert som man blir mer og mer kjent med den. Den «herlige» frihetsfølelsen kan gjøre at man får mersmak på å utforske verden, og utnytte den nyervervede friheten mer og mer.

Flere av deltakerne har vært vant til å frykte helvete, dommedag, demoner eller andre forestillinger knyttet til religionen. Petter forteller at et viktig vendepunkt for ham var da han ikke lenger fryktet helvete:

“Jeg kan pin-pointe ett spesielt øyeblikk, hvor frykten for helvete forsvant. [...] Det var en sånn “yes, det finnes ikke”. Det føltes som at noe slapp taket da. [...] Ekstremt befriende. Det er nok et vendepunkt, som siden da... Jeg har ikke vært redd for å dø siden da.”

At det føltes «ekstremt befriende» for Petter at frykten for helvete forsvant understreker at utbryterne opplever en ufrihet som er knyttet direkte til selve troen. Utbryterne opplever en

frigjøring og en lettelse når de ikke lenger er bundet av forestillinger om for eksempel helvete, demoner eller dommedag. For Petter var dette et viktig vendepunkt, som har forandret hvordan han forholder seg til viktige eksistensielle temaer, som døden.

7.2.2. Frihet til selvbestemmelse og egne meninger. De aller fleste informantene forteller om at de har opplevelse av økt selvbestemmelse og økt mulighet til å reflektere og tenke selv, etter at de har brutt med trossamfunnet.

Ida: [...] veldig befriende. [Jeg er vant til] at du må først sjekke hva eldstebrødrene synes før du kan finne ut hva du sjøl mener. Den friheten, at jeg kan mene hva jeg vil, det spiller ikke en gang en rolle hva [samboeren min] mener, det er veldig deilig.”

Gitt at eldstebrødrene blir sett på som å ha en gudegitt autoritet (Aubrey, 2009), vil konsekvensen av å være uenig med en eldste være å gå imot Gud selv – og det er det ingen god kristen som vil være bekjent av. Når man går ut av trossamfunnet går man også ut av eldstenes territorium og står dermed friere til å gjøre seg opp sin egen mening om hva det skulle være – uavhengig av om man fortsatt tror på en gud eller ikke. Som Ida sier, så trenger hun ikke ta hensyn til mennesker som er over henne i et hierarki, før hun skal gjøre seg opp en mening. Implikasjonen av det hun sier er at det er mulig å være *uenige* uten at det oppleves som en trussel – og at friheten til å være uenig med andre er «veldig deilig».

Mette forteller om menigheten hun begynte å gå i etter at hun brøt med det hun kaller for «sekta» (Kort repetisjon fra Mettes historie, for at sitatet skal gi mening: hun begynte å gå i en frimenighet etter bruddet med «sekta». Senere flyttet hun geografisk, så hun begynte å gå i en annen menighet innen samme frie trossamfunn):

“Flytta hit, også begynte jeg å gå i den menigheten som er her, samme individuelle frihet her. Ikke noe tankepoliti, heller ingen som kommer bort til deg og sier “i dag var du fryktelig kritisk da jeg talte”. Ingen dumme spørsmål, ingen kontroll. Det passa meg utmerket.”

Det Mette sier tyder på at hun tidligere har opplevd både tankepoliti, kontroll og kritikk (!) *mot kritikk*. Hun setter pris på den individuelle friheten som den nye menigheten gir henne. Å bytte menighet representerer altså frihet fra tankekontroll og detaljstyring for Mette.

Espen forteller at han etter bruddet har fått en følelse av mer individuell frihet:

“Jeg vet ikke om det er noe som heter født på ny utenfor religionen, det er jo stort sett innafor man snakker om det, men det er litt den der, følelsen av frihet... til å kunne bestemme over mitt eget liv.”

Espen opplever å ha fått større mulighet selvbestemmelse. Han sammenligner det nærmest med å «bli født på ny» – et nytt liv. For Espen handler friheten i dette nye livet mye om å kunne ta del i storsamfunnet. Han nevner julefeiring og å stemme ved valg som ting han er glad for å være med på. I tillegg forteller han om en økt ansvarsfølelse som følger med denne friheten:

“[Å stemme ved valg] er jo litt stas. Fordi at man får en følelse av at man får være med sjøl. Og det er ganske annerledes enn den ansvarsfraskrivelsen og tanken om at “dette får gutta oppi himmelen styre med”. Men nå får jeg være med sjøl.”

«Å få være med» handler altså både om frihet til deltakelse i storsamfunnet, men også til å ta det ansvaret som følger med det å være en samfunnsborger, som han ikke opplevde at han kunne ta da han var med Jehovas vitner.

7.3. Oppsummering av tematisk analyse, del 2

Perioden *etter* brudd med trossamfunn kan beskrives av de to hovedtemaene «Identitetsbygging» og «Følelse av frihet». Utbryterne må finne nye svar på eksistensielle spørsmål, definere sitt forhold til Gud på nytt og bli kjent med seg selv og egne preferanser på nytt. De opplever også å få mer individuell frihet etter bruddet. De føler seg frigjort fra frykt for ulike religiøse forestillinger (som helvete eller demoner), og fra en frykt for storsamfunnet og «verden utenfor». I tillegg opplever de frihet til å bestemme over egne liv, og til å utforske egne tanker, følelser og meninger, og frihet til å delta i storsamfunnet.

8. Trajectory Equifinality Model: livsveier for utbrytere fra trossamfunn

Jeg har anvendt elementer fra Trajectory Equifinality Approach og Trajectory Equifinality Model (TEM) (Sato, 2016; Sato og Tanimura, 2016; Yasuda, 2016), for å skissere en typologi for livsveier (*life trajectories*) ut av religiøse miljøer. Typologien jeg skisserer tar utgangspunkt i tre hovedaspekter ved informantenes livshistorier: deres ulike utgangspunkter, «obligatoriske passeringspunkter» og «multifinaliteter» (jf. delkapittel 5.7.2). Jeg har laget en samlet visuell modell (i motsetning til å vise frem hver enkelt informant sin livsvei), som viser hvordan ulike utgangspunkt kan føre til samme utfall (i.e. ekvifinalitet, som her er brudd med trossamfunn), som igjen kan føre til ulike utfall (multifinalitet) i irreversibel tid.

Jeg vil presisere at når jeg snakker om «ekvifinalitetspunkter» så er disse i høyeste grad midlertidige; mennesket er alltid i utvikling og «finaliteten» det refereres til er således alltid flyktig. I TEM er det gjort eksplisitt at livsveiene man tegner, befinner seg på en linje av irreversibel tid (Sato og Tanimura, 2016, s. 22). Som resultat av dette blir visualiseringene av tilstander i en persons liv satt opp kronologisk (se f.eks. Yasuda, 2016, s. 63). Samtidig åpner TEM for å diskutere *det dialogiske selvet* (Cortés, 2016; Hermans, 2016), og åpner dermed også for en *spatial* forståelse av selvet og av narrativer.

I denne studien blir det tydelig at en utelukkende kronologisk forståelse av narrativer ikke er tilstrekkelig for å beskrive livsveier ut av religiøse miljøer. Det er fordi de obligatoriske passeringspunktene og ekvifinalitetspunktene kan oppstå samtidig, om hverandre og ikke nødvendigvis har noen tydelig rekkefølge, heller ikke hos enkeltindivider. Utbryterne rommer ulike tilstander samtidig. Derfor er det meningsfullt å beskrive narrativene som *spatiale*, ikke kun kronologiske (Bakhtin, 1929/1973; Hermans, 2001). Narrativene går langs en akse av irreversibel tid, men også langs en romlig akse som tar høyde for at flere tilstander kan eksistere samtidig, uten rekkefølge.

8.1. Viktige elementer fra Trajectory Equifinality Model

Det er utallige sammenfallende punkter og veiskiller i informantenes narrativer. De punktene jeg har valgt ut, er punkter som er relevante for informantenes *eksistensielle valg*. Jeg har identifisert enkelte punkter som blir utgangspunkt for én måte å typologisere religionsutbryteres mulige livsveier.

8.1.1. Pre-brudd: veiskillepunkter. Et viktig punkt der informantene skiller seg fra hverandre er hvorvidt de har erfaring med et reelt alternativ til livet i trossamfunnet tidligere,

eller ikke. Jeg vil argumentere for hvorfor dette er relevant for en typologi for brudd med trossamfunn i diskusjonens delen; hovedpoenget er at oppfatningen av det aktuelle trossamfunnet som *eneste mulige alternativ* vil være annerledes dersom man har vært eksponert for «verden utenfor» tidligere (i.e. ikke har levd hele livet i det religiøse miljøet). En slik tidligere erfaring, eller eksponering, kan virke som en *sosial guiding* (Yasuda, 2016, s. 59) for en person som er på vei ut av et trossamfunn, og ha noe å si for hvilke hypotetiske, framtidige selv personen er i stand til å se for seg. Informantene som har blitt tydelig eksponert for en annen måte å leve på er Mette, Inger Lise, Jon Arne, Espen og Atle. De som *ikke* har hatt en så tydelig eksponering for et annet type liv er Petter, Silje, Fiona og Ida, som alle er vokst opp i sine respektive menigheter. Espen og Atle er også oppvokst i sine tidligere menigheter, men de hadde i voksen alder eksponert seg selv for et «verdslig» liv, før bruddprosessene startet (i den grad man kan si at deres bruddprosesser har et gitt startpunkt).

Tidligere eksponering for storsamfunnet vurderes til å være relevant for informantenes eksistensielle valg. Slik eksponering kan representere eller konstruere en *indre stemme*, som kan bli viktig for utbrytternes indre dialoger og utvikling av selvet (som beskrevet av Hermans, 2001). Å ha kunnskap og erfaring fra et annet liv enn livet på innsiden av et lukket trossamfunn, kan altså antas å påvirke hvilke valgmuligheter man opplever å ha for framtida si, og i hvilken grad man er i stand til å lage hypoteser om framtidige selv utenfor menigheten.

Det må presiseres at alle informantene har hatt *noe* befatning med verden utenfor; de fleste har enten gått på offentlig skole, tatt utdanning, vært i jobb eller hatt venner utenfor trossamfunnet. Dette skillet mellom å ha blitt eksponert eller ikke, handler om hvorvidt de har *levd* i en verden utenfor trossamfunnet og dermed kan antas å ha begrep om et «jeg» uten sin respektive menighet. Alle informantene har hatt et begrep om hva storsamfunnet er for noe, men ikke nødvendigvis som noe de selv kan være en del av.

8.1.2. På vei ut: obligatoriske passeringspunkter og ekvifinalitet. Seks viktige punkter som er sammenfallende for informantene er disse: 1) de har alle på et tidspunkt stilt spørsmålstegn ved menighetens absolutte legitimitet og/eller teologi, og har 2) enten *tvilt* på guds eksistens, andre religiøse forestillinger eller tvilt på menighetens absolutte legitimitet (jf. den tematiske analysen); å stille spørsmål eller tvile innebærer en 3) abstrahering av religiøse forestillinger som tidligere har vært oppfattet som konkrete og absolutte; 4) de vantrives i menigheten, på grunn av tvil, sosial kontroll, følelsen av utilstrekkelighet eller tanken på et langt

liv innenfor de gitte rammene (jf. den tematisk analysen, del 1); 5) de har alle måttet komme til erkjennelsen om at et annet liv enn livet i menigheten er mulig; og 6) de har gått ut av respektive menigheter og valgt å forbli utenfor. Disse fem første punktene (spørsmål, tvil, abstrahering, vantrivsel, erkjennelse, brudd) er obligatoriske passeringspunkter, mens punkt 6, «brudd», er definert som et ekvifinalitetspunkt for informantene. To av informantene (Fiona og Espen) ble først *utstøtt* av Jehovas vitner. Det er likevel et aktivt, eksistensielt valg å *forbli* utenfor; systemet er slik at det er ofte er mulig å komme tilbake etter en utstøtelse, om du viser deg angrende, ydmyk og villig til forbedring. Å forbli utenfor over tid innebærer derfor en aktiv erkjennelse av at et annet liv er mulig og et aktivt valg om *ikke* å prøve å gjøre de ofre som skal til for å komme inn igjen.

Både Trajectory Equifinality Model (TEM) og narrativ psykologi legger opp til å plassere livshendelser og tilstander langs en akse for irreversibel tid – en tidslinje. De ovennevnte punktene der informantenes historier sammenfaller har likevel ikke noen fast rekkefølge. Rekkefølgen kan variere fra person til person, men viktigst er det at disse punktene ikke nødvendigvis *har* en rekkefølge; de kan opptre samtidig og om hverandre hos én og samme person. Eksempelvis kan det «offisielle» bruddet med et trossamfunn komme før personen har abstrahert religiøse forestillinger; det ene kan være katalysator for det andre, eller de kan skje samtidig og synergisk. Derfor mener jeg at livsveiene ut av religiøse miljøer ikke bare bør beskrives kronologisk, men også *spatialt*. TEM åpner for en slik spatial forståelse av selvet og av narrativer (Hermans, 2016).

Når man åpner for en spatial dimensjon av selvet, kan flere indre tilstander eksistere samtidig (Hermans, 2001). På samme måte kan de obligatoriske passeringspunktene sammenfallende punktene opptre samtidig, hos samme person. Det blir kunstig kun å plassere disse punktene i kronologi langs en tidslinje, både for enkeltpersoners livsveier og i en samlet modell for livsveier ut av trossamfunn.

Hvis man overfører Fishers modell (2017, s. 359; jf. delkapittel 3.1) til denne TEM-analysen går elementene «Questioning» og «Doubt» (fra Fishers modell) som obligatoriske passeringspunkter, jf. punktene ovenfor. Der Fisher legger opp til en slags rekkefølge eller tidsmessig avstand (som er slik jeg tolker modellen hans), vil jeg heller argumentere for at de kan eksistere samtidig hos én og samme person. Det samme gjelder for «disaffiliation» (offisiell utmeldelse), «deconversion» (dekonvertering, innebærer en faktisk endring i tro) og

«opposition» (opposisjon til sitt tidligere trossamfunn eller til religion generelt), som er tilstander/handlinger i Fishers modell. Disse kan eksistere samtidig eller om hverandre, og også samtidig som «questioning» og «doubt». «Disaffiliation» og «deconversion» samsvarer med punktene jeg har listet opp som obligatoriske passeringspunkter, mens «opposition» ikke gjør det. «Opposition» er representert i flere av utbrytertypene som er skissert i delkapittel 8.2.

8.1.2.1. *Abstrahering av religiøse sannheter.* Et viktig obligatorisk passeringspunkt for religionsutbrytere er *abstrahering av religiøse sannheter*. Bibelen har vært utgangspunktet for kunnskap om verden for de fleste informantene; alle trossamfunnene som er representert i denne studien opererer med bibelsyn som er svært *konkrete* (bokstavtro tolkninger av skriftene) og de hevder i stor grad å ha monopol på «sannheten». Trossamfunnene gir sine medlemmer en totalpakke med svar på eksistensielle spørsmål, med sannheter som oppfattes som tidløse, absolutte, konkrete og ufravikelige.

I en kultur der en tanke om absolutte sannheter råder, vil tvil eller uenigheter kunne oppleves som en sterk trussel mot eget verdensbilde, og dermed også mot premisset for egen eksistens. Derfor blir det viktig for en del trossamfunn å opprettholde en kultur der det ikke er rom for tvil eller spørsmål, fordi det rett og slett kan true trossamfunnets sannhetsgrunnlag og eksistens.

Informantene har gjerne hatt opplevelser som bidrar til at troen deres eller tilliten til menigheten som eneste kilde til sannhet, svekkes, (jf. den tematiske analysen, del 1). For å være i stand til å romme tvetydigheten som oppstår når man begynner å tvile på tidligere aksepterte sannheter, må det skje en *abstrahering*. En abstraherende tolkning av sannheter som tidligere har vært oppfattet som absolutte, blir strengt nødvendig. Det er kun abstrakte ideer som gir rom for uenighet, usikkerhet, tvil eller spørsmål; det konkrete er utvetydig. Dette gjelder både for personer som går helt vekk fra å tro, og for de som må omformulere sin tro.

Et eksempel på hvordan en abstrahering er nødvendig for å avvise en etablert «sannhet», er hvordan Petter opplevde det å slutte å tro at det finnes et helvete.

“Jeg kan pin-pointe ett spesielt øyeblikk, hvor frykten for helvete forsvant. Det var ikke noe mer enn at vi hadde hatt en yogaklasse, en sånn guida meditasjon og sinnet falt så til ro [...] Jeg åpner øynene også var det ikke sånn at jeg aktivt gikk inn for å tenke noen tanker, det var bare en tanke som kom, at helvete finnes ikke, det er menneskeskapt. Jeg

hadde lest teorier om helvete, og at noen mener det er en menneskeskapt idé. Det var en sånn “yes, det finnes ikke”. Det føltes som at noe slapp taket da. [...] Ekstremt befriende. Det er nok et vendepunkt, som siden da... Jeg har ikke vært redd for å dø siden da.”

Petter beskriver øyeblikket da frykten for helvete slapp som en av de aller tydeligste og viktigste enkelthendelsene for ham personlig. Å erkjenne at helvete ikke eksisterer var avgjørende for Petters verdenssyn og tro, men også for hans velbefinnende i hverdagen – han går ikke rundt og er redd.

På dette punktet kan det synes å være *transformasjonen* (abstraheringen) fra at helvete er noe konkret og ikke-billedlig, til å bli en «menneskeskapt idé», som er den psykologiske kjernen i dette vendepunktet for Petter. Helvete går fra å være et reelt sted eller tilstand man kommer til hvis man ikke er syndfri, ren og troende på dommedag, til å bli en idé. Han forteller at troen på helvete er en del av «totalpakken» av eksistensielle sannheter han er vokst opp med. De andre deltakerne forteller også om lignende trossystemer, med retorikk der begreper som *helvete*, *død*, *fortapelse*, *Satan*, *demoner* og lignende er fremtredende. Dette er begreper som mange av oss har hørt om, og som selv mange dypt troende, norske kristne ikke lar seg affisere av; hvorfor har utbryterne latt seg skremme av slike ord i disse trossamfunnene? Både Petter og de andre deltakerne skisserer, som nevnt, en tro der disse ordene nettopp *ikke* representerer bilder eller abstrakte begreper. De representerer noe som blir oppfattet som helt konkrete ting. Når det er snakk om himmel og helvete, perleport, demoner og dommedag, så er det reelle, konkrete fenomener det er snakk om, og ikke ideer, metaforer eller bilder som kan forstås i overført betydning. Dette ser vi tydelig i Petters narrativ, der han forteller at han i barndommen og ungdommen trodde dommedag faktisk ville komme mens han var i ung alder, og at han «ba Fadervår for å være rein for synd» før dette. Dette stemmer også overens med hva flere andre deltakere har sagt. Særlig i Jehovas vitner blir demoner fremstilt en helt reell, konkret trussel som skaper reell og – innenfor konteksten – rasjonell frykt. Et konkret “Helvete” eller en konkret «demon» kan ikke overskygges av alternative forklaringer, slik en metaforisk, abstrahert oppfatning kan. Når det blir etablert at «Helvete» er en abstrakt idé, blir det også rom for å avvise ideen som usann.

8.1.3. Post-brudd: veiskillepunkter og ulike finaliteter. Et overordnet eksistensielt spørsmål der informantene har landet på ulike svar, er i spørsmålet om gudstro etter at de har gått

ut av respektive menigheter. Her har jeg identifisert tre kategorier, i.e. tre eksistensielle *multifinaliteter*: 1) Har fortsatt en gudstro (Mette, Inger Lise, Atle), 2) har ikke en gudstro (Ida, Silje, Fiona), 3) har ikke en gudstro, men er åpen for noe åndelig (Espen, Petter). Jon Arne svarer ikke klart på dette spørsmålet, men basert på andre ting han sier, plasseres han også i «åpen for noe åndelig»-kategorien. Disse tre kategoriene utløser typer av livsveier ut av religiøse miljøer (sammen med hvorvidt man har vært eksponert for et annet liv enn livet i trossamfunnet).

Uavhengig av hvilke svar informantene har funnet på eksistensielle spørsmål, har de alle vært igjennom en abstrahering av religiøse sannheter. Dette betyr at de alle har vært gjennom en kvalitativ endring i tro. Langt de fleste er vant til en konkret bibelforståelse, og til at Bibelens sannhetsgehalt, menighetens bud og Guds autoritet er absolutte og konkrete – en totalpakke med svar på eksistensielle spørsmål. Også de informantene som har beholdt en konservativ, kristen tro, har hatt faktiske endringer i måten de tror på. Mette, for eksempel, beskriver seg selv som konservativt troende, og har Bibelen som sitt moralske kompass. Hun beskriver også at hun har hatt en kvalitativ endring i tro. Hun sier at hun først “...hadde mista troen på en nådig Gud” (før hun brøt ut), men at hun senere “...fant igjen den nådige guden” (etter hun brøt ut). I tillegg forteller hun “Jeg mener ikke lenger at jeg har den eneste sannheten, det trodde jeg på et tidspunkt”. Dette innebærer en klar transformasjon av hvordan Mette oppfatter religiøse sannheter.

8.2. Typer livsveier

Ut ifra kriteriene jeg har beskrevet over (tidligere eksponering for storsamfunnet eller ikke, samt nåværende trosstatus), har jeg kommet fram til seks typer livsveier for mennesker som bryter med trossamfunn. De obligatoriske passeringspunktene og ekvifinalitetspunktet «brudd» er gjennomgående for alle og utløser derfor ikke egne typer. En eventuell rekkefølge av obligatoriske passeringspunkter er ikke vurdert til å være relevant for hvilke eksistensielle valg utbrytere tar på veien ut av et religiøst miljø. Jeg sammenligner typene med elementene fra Fisher (2017) sin modell for prosesser mot ikke-religion (jf. delkapittel 3.1).

Tabell 1

Typer livsveier for religionsutbrytere

	Tror (fortsatt) på en gud	Tror ikke på en gud	Stiller seg åpen
Har vært eksponert for reelle alternativer tidligere	Type 1: Representert ved Mette, Inger Lise og Atle	Type 2: Ikke representert i datamaterialet	Type 3: Representert ved Jon Arne og Espen
Har ikke vært eksponert for reelle alternativer tidligere	Type 4: Ikke representert i datamaterialet	Type 5: Representert ved Silje, Fiona og Ida	Type 6: Representert ved Petter

Tabell 1. Det er identifisert seks typer livsveier for religionsutbrytere, hvorav fire er representert i datamaterialet.

Type 1. Disse utbryterne har aktivt søkt til menighetsfellesskapet. De har søkt etter tilhørighet, kjærlighet eller et lykkelig liv. De tror fortsatt på en gud, men strevde med å finne sin plass i sine respektive menigheter. De mistrikket sterkt og forteller at de i forkant av bruddet, eksplisitt tenkte at livet ikke skulle være slik som det var for dem i menigheten. Type 1 er *disaffiliates*, men ikke *deconverts* eller i opposisjon (jf. Fisher, 2017). De har vært igjennom en periode med spørsmål og tvil. Likevel har de delvis *reconfigured* (jf. Fisher, 2017) ved at de har blitt i troen, selv om de har forlatt trossamfunnet.

Type 2. Denne typen er ikke representert i datamaterialet, men står likevel som en hypotetisk mulighet. Hypotetiske type 2-utbrytere antas å være aktivt søkende etter mening, og er derfor villige til å prøve å bli medlem i en menighet de ikke har tilknytning til fra før av. Når livet i menigheten ikke svarer til forventningene og de når de obligatoriske passeringspunktene og brudd, vil de miste eller forlate den gudstroen vi må anta at de hadde. De er både *disaffiliates*, *deconverts* og muligens også i opposisjon (jf. Fisher, 2017). Om de fortsetter å være på eksplisitt

søk etter mening også etter bruddet, vil de søke det andre steder enn i religion og spirituell praksis.

Type 3. Denne typen er representert i datamaterialet ved Jon Arne og Espen. De gir inntrykk av å søke etter mening, både før, under og etter brudd. Type 3-utbrytere kan bære på skuffelse, ambivalens eller forvirring over at ting ikke ble som de hadde håpet, både i menigheten og livet utenfor. Samtidig kan åpenheten representere nysgjerrighet og optimisme. Type 3-utbrytere kan være både *disaffiliates*, *deconverts* og i opposisjon (jf. Fisher, 2017).

Type 4. Type 4 er ikke representert i datamaterialet, men står likevel som en hypotetisk mulighet. Hypotetiske utbrytere i type 4, kan antas å være *disaffiliates*, men ikke *deconverts* eller i opposisjon (jf. Fisher, 2017). Selv om de har vært igjennom en periode med spørsmål og tvil, har de sannsynligvis delvis *reconfigured* (Fisher, 2017) ved at de har blitt i troen, selv om de har forlatt trossamfunnet.

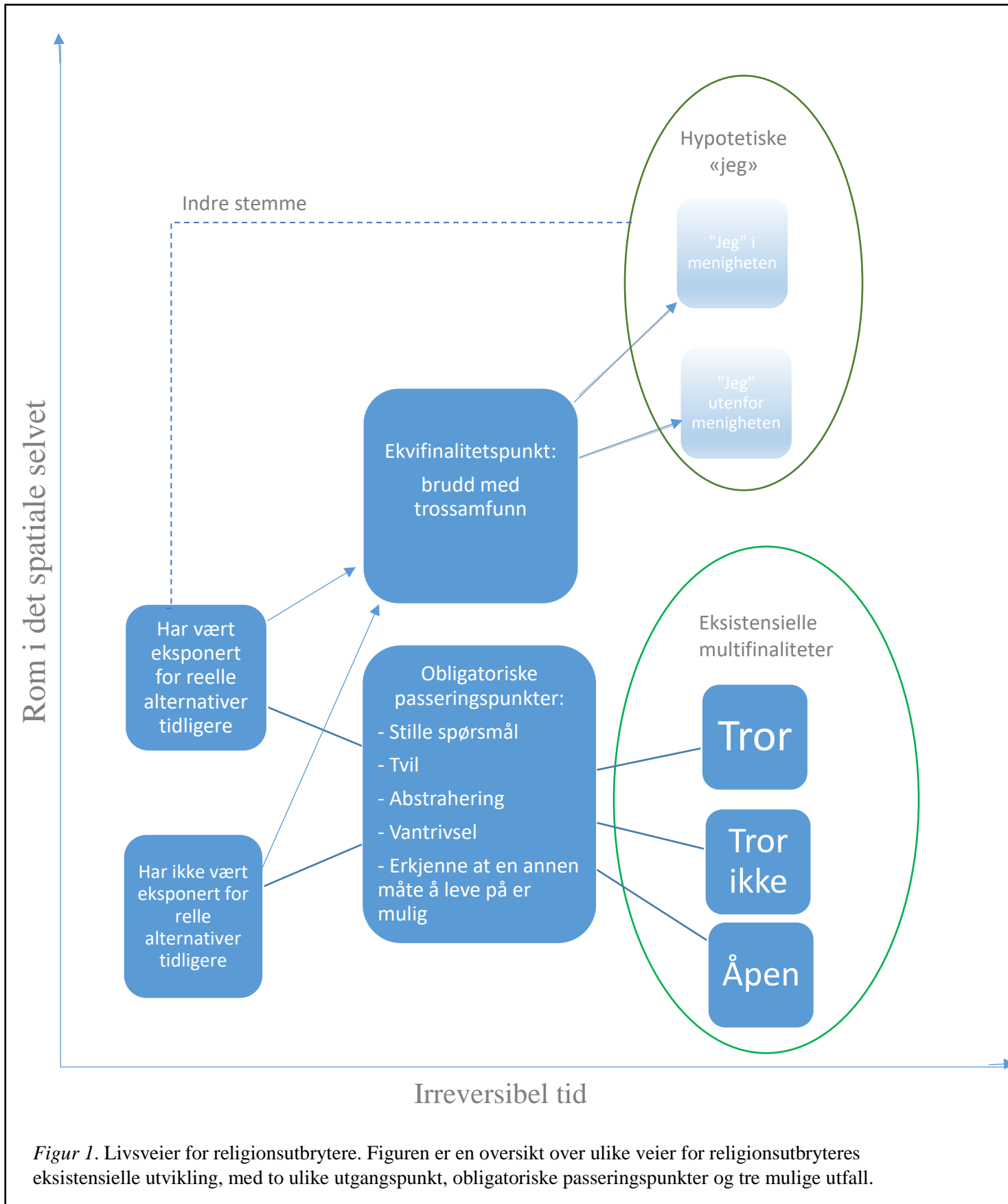
Type 5. Silje, Fiona og Ida plasseres i denne utbrytertypen. Disse tre har det til felles at det var konkrete, ytre omstendigheter som gjorde at de til slutt gikk ut av sine respektive menigheter. Silje og Ida begynte å tenke på å gå ut i forbindelse med skilsmisse, mens Fiona ble utstøtt og tok til slutt valget om ikke å prøve å komme tilbake. For denne typen har gudstroen sannsynligvis vært så tett knyttet til medlemskap i trossamfunnet, at når de ikke er medlem lenger forsvinner også troen. Etter bruddet har de et avklart forhold til at de ikke tror på en gud lenger og de avviser i stor grad de religiøse forestillingene de er vokst opp med. Type 5-utbrytere er både *disaffiliates*, *deconverts* og muligens også i opposisjon (jf. Fisher, 2017).

Type 6. Type 6 er representert i datamaterialet ved Petter. Åpenheten kan representere både ambivalens og forvirring, eller nysgjerrighet og optimisme for fremtiden. Utbrytere i type 6 vil være *disaffiliates* og sannsynligvis *deconverts*. I enkelte tilfeller kan de også være i opposisjon til sin eks-menighet (jf. Fisher, 2017).

8.2.1. Visuell fremstilling av livsveier. Figur 1 (s. 56) viser de ulike veiskiller, obligatoriske passeringspunkter, ekvifinalitetspunkt og multifinaliteter for religionsutbryteres livsveier. Punktene er valgt ut fordi de er relevante for eksistensielle valg og utbryternes eksistensielle utvikling. I tillegg viser figuren to hovedtyper av hypotetiske framtidige «jeg» som utbryterne har kunnet forestille seg under bruddprosessen, og at disse vil påvirkes av eventuell tidligere erfaring med å ha levd utenfor trossamfunnet. Argumentasjon for hvorfor tidligere

eksponering for et liv i storsamfunnet, er viktig for livsveier og eksistensielle valg, kommer i diskusjonsdelen (kapittel 9).

Den visuelle fremstillingen på neste side har to akser. Y-aksen «Rom i det spatiale selvet» representerer både posisjoner som kan eksistere i nettopp det spatiale selvet, men også ulike posisjoner som ulike personer – ulike selv – kan ha på samme tid. X-aksen er en akse for irreversibel tid. Spesifiseringen av *irreversibel* innebærer at det er den *levde* tiden det er snakk om, ikke «klokke-tiden» (som er vanlig å forholde seg til i eksperimentforskning), som er viktig for å forstå en del viktige psykologiske mekanismer (Sato og Tanimura, 2016, s. 25.)



Figur 1. Livsveier for religionsutbrytere. Figuren er en oversikt over ulike veier for religionsutbryteres eksistensielle utvikling, med to ulike utgangspunkt, obligatoriske passeringspunkter og tre mulige utfall.

8.3. Oppsummering av funn ved Trajectory Equifinality Model

Ved bruk av elementer fra Trajectory Equifinality Model (TEM) har jeg identifisert seks typer livsveier for utbrytere fra trossamfunn. Disse er basert på to kriterier: hvorvidt de har vært eksponert for/ har erfaring med et reelt alternativ til trossamfunnet tidligere i livet, samt trosstatus ved intervjuetidspunktet: tror; tror ikke; åpen for noe åndelig. Disse tre er *eksistensielle multifinaliteter*. Tidligere eksponering er antatt å påvirke hvilke framtidige «jeg» utbryterne er i stand til å se for seg når de skal ta eksistensielle valg i bruddprosessen.

Jeg har identifisert fem obligatoriske passeringspunkter for utbrytere fra trossamfunn: spørsmål, tvil, abstrahering, vantrivsel og erkjennelse av at et annet liv er mulig. Disse opptrer ikke nødvendigvis i noen fast rekkefølge, verken for utbrytere som gruppe eller for enkeltindivider. De obligatoriske passeringspunktene kan eksistere samtidig, og de kan nås før, samtidig som eller etter ekvifinalitetspunktet «brudd med trossamfunn». Derfor blir ikke disse punktene satt i en narrativ-kronologisk rekkefølge, men sidestilt (satt oppå hverandre) på tidslinjen for irreversibel tid. De eksisterer *samtidig* i et spatialt narrativ og et spatialt selv.

9. Diskusjon

Med det overordnede målet å finne ut hva som utgjør religionsutbryteres psykologi, har denne forskningen blitt ledet av disse spørsmålene:

- I) *Hvilken rolle spiller brudd med trossamfunn i livshistorien til religionsutbrytere?*
- II) *Hvilke typer livsveier ("life trajectories") er mulige for utbrytere fra religion?*
- III) *Hva består fenomenet brudd i? Hvordan kan vi, med utgangspunkt i religionsutbrytere, forstå prosessene som inngår i et brudd?*

Jeg har utført tematisk analyse og brukt elementer fra Trajectory Equifinality Approach/ Trajectory Equifinality Model (TEA/ TEM) for å svare på forskningsspørsmålene. Tematisk analyse ble utført på transkriptene av ni narrative intervjuer med mennesker som har gått gjennom religiøse bruddprosesser. Brudd med trossamfunn sin rolle i livshistorien deres beskrives av to hovedtemaer før og under brudd («Troen slår sprekker» og «Undertrykkende mekanismer»), og to hovedtemaer etter brudd («Identitetsbygging» og «Følelse av frihet»). Temaene er konstruert av forskeren basert på intervjuene, og er laget for å forklare datamaterialet. Temaene er i stor grad knyttet til hverandre.

Trajectory Equifinality Model (Sato og Tanimura, 2016), sammen med begreper fra Dialogical self theory (Hermans, blant annet 2001), gjør det, som tidligere beskrevet, mulig å undersøke narrativer som noe som både har en kronologisk og en spatial natur. Slik er man ikke lenger bundet av en spesifikk rekkefølge av hendelser eller tilstander når man undersøker hva som skjer når man bryter med et trossamfunn.

Ifølge Zittoun (2009) kan et brudd skje som følge av en opplevd ubalanse i en persons forståelsessystem (*system of understanding*). Dette kan for eksempel skje ved at en person sine verdier utfordres, som er tilfellet for mange religionsutbrytere. Videre, kan et brudd gi grobunn for en reposisjonering av selvet og med dette gi en mer helhetlig selvforståelse (Kadianaki og Zittoun, 2014). Dette betyr at bruddet (som er en intransitiv forandring) står sentralt i en kontinuerlig selvutvikling, og står mellom ulike transitive forandringer som skjer i en persons liv. Zittoun sine teorier sier altså noe om bruddets plassering og mulige funksjon i et livsløp. Men hvilke psykologiske prosesser skjer under et brudd?

Fisher (2017, s. 359) har satt opp en anvendelig modell for hvordan bruddprosesser kan foregå (jf. delkapittel 3.1). Elementene «questioning» (stille spørsmål) og «doubt» (tvil) finner vi igjen som obligatoriske passeringspunkter i denne studien. «Disaffiliation» (offisiell utmeldelse), «deconversion» (dekonvertering – faktisk endring i tro) og «opposition» finner vi igjen i de ulike typene utbrytere (se delkapittel 8.2). Fishers modell sier likevel lite om hva som skjer mellom disse punktene. På hvilket grunnlag tar utbryterne eksistensielle valg? Hvilke psykologiske transformasjoner finner sted mellom «stadiene» Fisher setter opp? Hvilken rolle spiller bruddet for utbryternes videre livsveier?

McSkimming (2014b) finner blant annet at personer som går ut av kristenfundamentalistiske miljøer gjerne har en subjektiv opplevelse av økt frihet etter å ha gått ut av et trossamfunn. Hva består denne friheten i for utbryterne?

I diskusjonen under vil jeg gå videre fra disse ovennevnte ideene til Zittoun, Fisher og McSkimming og forsøke å si noe om blant annet hvordan selve bruddprosessen foregår, hvilken rolle den spiller i en livshistorie, og om friheten utbrytere opplever etter et brudd.

9.1. Svar på problemstillinger.

Ved bruk av tematisk analyse og Trajectory Equifinality Model har jeg forsøkt å svare på de tre problemstillingene som har ledet forskningen. Svarene på problemstillingene blir også diskutert og argumentert for ytterligere senere i diskusjonen.

Problemstilling I) Hvilken rolle spiller brudd med trossamfunn i livshistorien til religionsutbrytere? Brudd med trossamfunn er et viktig vendepunkt i religionsutbryteres narrativer. Bruddet er et ekvifinalitetspunkt; et midlertidig stadium i livet som utbryternes utvikling leder opp til, og som blir utgangspunkt for deres post-ekvifinale utvikling. Bruddet (og ideen om bruddet) gjør utbrytere i stand til å forestille seg framtidige selv utenfor menigheten, og påvirker slik selvutviklingen og eksistensielle valg. Bruddet med trossamfunnet (eller ideen om dette) står mellom temaene «Troen slår sprekker» og «Identitetsbygging»: når etablerte eksistensielle sannheter betviles, abstraheres og kanskje forkastes eller omformuleres, kan det bli rom og behov for å omstrukturere eller bygge deler av den psykologiske identiteten sin – selv – på nytt.

Bruddet står også som et klart skille mellom temaene «Undertrykkende mekanismer» og «Følelse av frihet». Bruddet blir et utgangspunkt for økt frihet, både på det ytre (økt handlefrihet) og det indre plan (økt frihet til å utforske egne tanker og følelser). Etter et brudd kan utbrytere ha en subjektiv opplevelse av økt frihet (McSkimming, 2014b), som innebærer større frihet til å utvikle seg på egne premisser og til å romme motstridende «jeg»-posisjoneringer. Dette utdypes mer senere i diskusjonen.

Et brudd med trossamfunn vil innebære en faktisk endring i tro og trossystem, uavhengig av om man har beholdt en gudstro eller ikke. Videreutviklingen av et spatialt selv, og evnen til å romme ulike perspektiver på kunnskap om verden, vil gjøre at gudsbildet vil være kvalitativt annerledes etter et brudd.

Problemstilling II) Hvilke typer livsveier (“life trajectories”) er mulige for utbrytere fra religion? Det er mange måter å kategorisere livsveier for religionsutbrytere på, alt etter hvilke aspekter ved narrativene og utbryternes utvikling man legger vekt på. I denne studien står eksistensielle spørsmål sentralt. Derfor er trosstatus (tror; tror ikke; åpen for noe åndelig) ved intervjuetidspunkt vurdert til å være et avgjørende holdepunkt for å lage typer livsveier ut av religion. I tillegg er hvorvidt man har erfaring fra å leve et liv utenfor trossamfunnet fra før av, vurdert til å være viktig for utbryteres eksistensielle valg. Denne erfaringen kan påvirke under hvilke omstendigheter en bruddprosess vil starte. Det kan synes som at de som har erfaring fra et liv utenfor trossamfunnet, i større grad vil oppleve at alvorlig mistriksel over tid er det som starter bruddprosessen. For de informantene som ikke har slike erfaringer, starter bruddprosessen

oftere på grunn av en konkret, ytre hendelse, som utstøtelse eller skilsmisse. Det argumenteres for denne tendensen senere i diskusjonen.

Kombinasjonene av disse kriteriene (tro vs. ikke tro vs. åpen; samt tidligere erfaring/eksponering vs. ikke tidligere erfaring/ eksponering) gir til sammen seks typer livsveier for religionsutbrytere, hvorav fire er representert i datamaterialet.

Problemstilling III) Hva består fenomenet brudd i? Hvordan kan vi, med utgangspunkt i religionsutbrytere, forstå prosessene som inngår i et brudd? Bruddprosessen drives framover av indre og ytre dialogiske prosesser. I løpet av bruddprosessen opplever religionsutbryterne viktige dialogiske øyeblikk som fører dem nærmere og nærmere et brudd. En helt sentral del av den indre dialogiske prosessen er *abstraheringer* av religiøse forestillinger. Å abstrahere sannheter som tidligere har vært oppfattet som konkrete blir helt nødvendig for psykologisk å kunne romme et brudd, uavhengig av om man beholder en gudstro eller ikke. Abstrahering åpner for at motstridende indre stemmer eller posisjoneringer kan eksistere samtidig i selvet, fordi man blir i stand til å romme både en konkret og en abstrakt forståelse av et fenomen. Altså bidrar abstraheringsprosessen til at det spatiale selvet utvides og videreutvikles. Samtidig er det spatiale selvet en forutsetning for at abstraheringsprosessen skal kunne skje - de to er gjensidig avhengige av hverandre.

Utviklingen av det spatiale selvet, gjennom abstrahering av religiøse sannheter, vil kunne drive en person enten til et brudd, eller til å kunne romme og forstå livet og verden etter et brudd. Hvis vi jamfører med Cortés (2016), vil bruddet skje når selvet har utviklet seg slik at det ikke lenger er forenlig med den hypotetiske fremtiden man tidligere har forestilt seg (som oftest en innbilt framtid om seg selv som fortsatt medlem i trossamfunnet). Kontaktflaten blir for liten, og å fortsette på den utviklingsstien man tidligere var på, blir meningsløst. Dette beskrives nærmere senere i diskusjonen.

9.2 Stemmer antakelsene?

Denne studien har i tillegg blitt ledet av tre antakelser:

Antakelse I: å bryte ut av et trossamfunn er et betydningsfullt eksistensielt valg som krever at utbryteren går gjennom en psykologisk-eksistensiell omstilling av selvsyn og verdenssyn.

Religionsutbrytere opplever brudd med trossamfunn som et viktig vendepunkt i sine respektive livshistorier, og dette krever enkelte psykologiske transformasjoner av religiøse

forestillinger. I løpet av bruddprosessen vil de sannsynligvis oppleve en kvalitativ endring i tro, også de som fortsetter å tro på en gud. Som en del av tilpasningen til livet utenfor trossamfunnet de bryter ut fra, må trossystemet til de som fortsatt tror, omstruktureres. Uavhengig av trosstatus etter bruddet, har informantene vært gjennom en abstraheringsprosess. Denne abstraheringsprosessen er nødvendig for at informantene skal kunne romme bruddet psykologisk (takle bruddet og samtidig opprettholde et helhetlig selv), og ligger til grunn for den dialogiske selvutviklingen utbrytere opplever gjennom bruddprosessen. Slik er abstrahering viktig for både omstilling av selvsyn og verdenssyn for religionsutbrytere.

***Antakelse II:** utbrytere fra religion vil oppleve en rekkefølge av tilstander, der det først oppstår en tvil, deretter et «indre brudd», så et «offisielt brudd», så et tomrom, deretter en følelse av frihet og mulighet for å skape en ny psykologisk identitet.*

Denne antakelsen stemmer kun delvis. I den grad tilstandene som nevnes er funnet i datamaterialet, er rekkefølgen av slike tilstander ikke vurdert til å være relevant for utbryternes utvikling. Det som imidlertid stemmer er at bruddet kan bli utgangspunkt for en subjektiv opplevelse av økt frihet. I denne friheten ligger en mulighet for å utvikle sitt selv (eller psykologiske identitet) i en annen retning enn den retningen personen selv og menneskene rundt personen (i.e. personer i familien eller menigheten) forventet da personen fortsatt var medlem av trossamfunnet. Hvorvidt det oppstår en følelse av tomhet etter bruddet har jeg ikke vært i stand til å svare på i denne studien.

***Antakelse III:** livsveier for religionsutbrytere kan typologiseres med utgangspunkt i tilstander som utbryterne opplever før, under og etter bruddet med trossamfunn.*

Seks typer livsveier for religionsutbrytere har blitt identifisert. De er identifisert som kombinasjoner av to ulike utgangspunkt før brudd (erfaring fra et liv utenfor trossamfunnet eller ikke) og tre ulike eksistensielle multifinaliteter (tror på gud; tror ikke på gud; er åpen for noe åndelig). Fire av disse er representert i datamaterialet.

9.3. Bruddets rolle i livshistoriene

Et av forskningsspørsmålene i denne studien er hvilken rolle bruddet med trossamfunn har i religionsutbrytere sine livshistorier. Den tematiske analysen og Trajectory Equifinality Model-analysen gir ulike måter å forklare bruddets rolle i informantenes narrativer.

Todelingen av den tematiske analysen er også en strategisk inndeling, fordi bruddet kommer på grensen mellom de to hoveddelene; man kan kontrastere temaene som var relevante

før brudd med de som er relevante etter brudd. Slik kan man gjøre noen antakelser om hvilken rolle brudd med trossamfunn spiller i en utbryters narrativ.

På bakgrunn av den tematiske analysen kan man dermed si at bruddet med trossamfunn befinner seg i skjæringspunktet mellom temaene i henholdsvis del 1 og del 2. Temaene fra før/under og etter brudd står i tydelig kontrast til hverandre. «Troen slår sprekker» er et tydelig motstykke, og kanskje en forløper, til den senere «Identitetsbygging». «Undertrykkende mekanismer» er et motstykke og forløper til «Følelse av frihet».

9.3.1. «Troen slår sprekker» versus «Identitetsbygging». Temaet «Troen slår sprekker» handler ikke bare om gudstro – flere av informantene beholder visselig troen på gud. Det at troen slår sprekker handler vel så mye om at tilliten til menigheten og menighetsledelsen svekkes, og at oppfatninger av vedtatte sannheter rokkes ved. Det er nærliggende å anta at en abstraheringsprosess vil starte omtrent samtidig som at troen slår sprekker. Abstrahering av religiøse sannheter vil gjøre det psykologisk mulig å få en viss avstand til de (eneste) forestillingene som er aksepterte innenfor trossamfunnet. Når troen slår sprekker, vil dette kunne ha noe å si for verdenssyn og livssyn, men også for personens identitet. Spørsmål som *Hvem er jeg uten menigheten?* og *Hvem er jeg uten den guden jeg kjenner?* dukker opp. Prosessen med at troen slår sprekker, at tvil oppstår (tvil på gud eksistens; på menighetens legitimitet; på at det kun er i menigheten man kan få et godt liv osv.) og abstrahering av religiøse forestillinger kan pågå både før, under og etter brudd. Likevel markerer bruddet et skille; der tiden før brudd for mange har vært preget av kaos, forvirring og fortvilelse, kan bruddet bli rot til selvutvikling. Selv om kaoset, forvirringen eller fortvilelsen kan vedvare lenge etter bruddet, blir bruddet (eller tanken om bruddet, se under) startskuddet for prosessen mot å skape en ny identitet – et nytt, helhetlig *jeg*.

McSkimming (2014b) trekker frem et *integrert selv* som et vanlig utfall for personer som har gått ut av et trossamfunn. Likeledes trekker hun frem et *fragmentert selv* som vanlig underveis i bruddprosessen; før man har brutt ut «offisielt» (dersom man gjør det), kan det selvet man presenterer på utsiden være svært langt unna den indre utviklingen av selvet, og således oppleves som fragmentert (McSkimming, 2014b). Perioden med spørsmålsstilling og tvil kan for noen altså oppleves som fragmenterende, før det nye «jeg» er utviklet og har blitt en del av utbryterens «nye», integrerte selv.

Dette nye «jeg utenfor menigheten», kan åpenbart ikke realiseres før etter bruddet. Likevel kan utbryterne forestille seg dette nye «jeg», allerede før bruddet. Bruddet kan altså ha en funksjon før det inntreffer. Ifølge Zittoun og Valsiner (2016, s. 8) er evne til å forestille seg hypotetiske framtid svært viktig for psykologisk utvikling. I utbryternes tilfelle vil *ideen* om bruddet kunne påvirke hvilke framtidige «jeg» de er i stand til å se for seg, og kan således påvirke identitetsutvikling og valg av livsveier, også før brudd. Det er tydelig at utbryterne, i hvert fall de som ikke går ut på grunn av utstøtelse, har ideer om bruddet som starten på noe nytt, allerede før bruddet. For eksempel sier Petter at «Da begynte jeg nok å se konturene av et brudd. [...] det føltes som jeg skulle klatre Mount Everest [...] og jeg visste at dette er ikke slutten, det er begynnelsen.»

9.3.1.1. Abstrahering og videreutviklingen et dialogisk selv. Som tidligere beskrevet, må både de utbryterne som beholder en gudstro, og de som ikke gjør det, gjennom det obligatoriske passeringspunktet *abstrahering av religiøse sannheter*. Langt de fleste deltakerne har vært vant til å forholde seg til absolutte og konkrete sannheter. De har vært vant til entydige svar på komplekse eksistensielle spørsmål. Disse svarene baserer seg gjerne på en bokstavtro bibelforståelse. Denne entydigheten gjør ikke tankemangfold eller bakhtinsk *juxtaposisjonering* (sammenstilling; (Bakhtin, 1929/1973; Hermans, 2001)) av indre tilstander mulig. Tvetydige posisjoner som for eksempel tvil, krever abstrahering av religiøse sannheter, fordi det som oppfattes som konkret, også kan oppfattes som entydig. Abstraheringen åpner for at flere ulike – også motstridende – indre stemmer kan opptre samtidig i selvet. Slik blir abstrahering av religiøse «sannheter» en forutsetning for videreutviklingen av et dialogisk selv i religiøse bruddprosesser.

Samtidig krever abstraheringer, som nevnt, også et spatialt selv. Metaforer, bilder og symboler er polyfoniske i sin natur; selvet må både kunne romme det konkrete, ytre ved metaforen og den abstrakte ideen som metaforen representerer, samtidig. Det spatiale selvet er altså en forutsetning for å takle ambivalensen eller usikkerheten som ligger i å tro på eller forestille seg noe abstrakt. Dette betyr at abstraheringer og det spatiale selvet er gjensidig avhengig av hverandre. Det oppstår en synergi mellom disse, som bidrar til videreutviklingen av et dialogisk selv på vei ut av trossamfunnet.

Når troen (på gud, menighetens legitimitet osv.) slår sprekker, tvinges altså utbryterne til en psykologisk utvikling som går i en annen retning enn det de selv og menneskene rundt dem

tidligere hadde sett for seg. Fra en begynnende tvil eller usikkerhet, vil utbrytneres selvutvikling føre dem videre på veien mot brudd. Fra bruddet utvikler de seg ytterligere og blir i stand til å bygge seg en ny identitet – altså et «jeg utenfor menigheten».

9.3.2. «Undertrykkende mekanismer» versus «Følelse av frihet» – et friere dialogisk selv. Alle deltakerne oppgir å ha blitt utsatt for undertrykkende mekanismer i sine respektive eks-menigheter. Jeg vil igjen understreke at dette ikke betyr at alle deltakere har følt seg undertrykket totalt sett mens de var i menigheten, men at de beskriver systemer som de i retrospekt ser at kan virke undertrykkende på medlemmene. De forteller om sosial kontroll, tankek kontroll, indusert frykt og en følelse av aldri å være gode nok, og det står i motsats til den friheten de opplever å få etter bruddet. Dette er i tråd med McSkimming (2014b), som peker på at religionsutbrytere har en subjektiv opplevelse av mer frihet etter et brudd. Den sosiale kontrollen de opplever, kan tenkes å være resultat av økt *lokalisering* – altså økt oppmerksomhet innad i trossamfunnet på deres egne spesifikke verdier, og et ønske om å beskytte og fremheve dette (Hermans og Hermans-Konopka, 2010).

McSkimming (2014 b) hevder også at utbryterne opplever å ha et mer frigjort selv etter å ha gått ut av et kristenfundamentalistisk miljø. Ikke bare har de mer selvoppfattet, individuell frihet, de har kanskje også endret oppfatning av hva frihet er og hva det betyr å ha et fritt liv? McSkimming (2014 b) fant at et viktig element av dette nye frihetsbegrepet er frihet til å definere sin egen tro, for eksempel å kunne kalle seg «kristen». Men hva mer innebærer dette frihetsbegrepet?

Jeg skal prøve å formulere hvordan jeg forstår et slikt nytt frihetsbegrep. Friheten som utbryterne opplever virker å finnes på et ytre og et indre plan. På det ytre plan opplever de økt frihet til å velge utdanning, livspartner, venner og fritidsaktiviteter og til å delta i samfunnslivet (f.eks. stemme ved valg, feire 17. mai). På det indre plan opplever de en emosjonell og kognitiv frigjøring: de får muligheten til å eie sine egne følelser og til å formulere sine egne tanker. For mange av informantene har negative følelser vært tabu eller syndig. Når de ikke lenger er utsatt for den samme eksterne kontrollen som før, kan større deler av følelsesspekteret få plass hos dem. Det er nærliggende å anta at å tillate seg å kjenne på flere typer følelser, bidrar til en persons emosjonelle utvikling – og dermed også til en persons identitetsutvikling og utvikling av et dialogisk selv, inkludert utforskning av hva man tror på selv. Ulike følelser kan sammenlignes med ulike indre stemmer i et dialogisk selv (Hermans, 2001): de kan representere ulike «jeg»,

være motstridende og ha ulike intensjoner og behov. De kan inngå i et bakhtinsk, *polyfonisk* selv. Slik blir det å frigjøre seg fra et tabu rundt (negative) følelser en kilde til betydningsfulle dialogiske øyeblikk. Ifølge McSkimming (2014 a; 2014 b) kan slike dialogiske øyeblikk være viktige vendepunkter som bidrar til en persons utvikling.

På samme måte vil frihet fra tankekontroll gjøre det mulig for utbryterne å formulere sine egne tanker (og ikke bare adoptere tanker som er anerkjent av trossamfunnet) og gi dem plass. Utbryterne har selvsagt tenkt selvstendige tanker gjennom hele livet, men en opplevd tankekontroll har bidratt til at en del tanker kan ha vært knyttet til skam eller synd, eller at noen tanker ikke har blitt utforsket. Flere forteller også at de har undertrykket egne tanker eller behov, over grensa til det selvutslettende, i mange år. Dette fenomenet kan ses på som et uttrykk for en hierarkisk posisjonering av selvet, og begrenset posisjoneringsmangfold, slik Herman og Hermans-Konopka (2010) hevder at kan skje innenfor fundamentalistisk religion.

Til forskjell fra tidligere opplever utbryterne nå å kunne romme tvetydige, abstrakte og ambivalente tanker. De opplever at det er rom for å være uenig med andre – og med seg selv. Flere ulike indre stemmer får plass i deres stadig utviklende dialogiske selv. Dette er en juxtaposisjonering av ulike, muligens motstridende, indre stemmer, som innebærer en narrativ *spatialisering* av selvet (Hermans, 2001) – en romliggjøring av selvet der ulike stemmer kan eksistere samtidig i ulike posisjoner. For eksempel er Mette i stand til både å mene (på intervju-tidspunktet) at “*Bibelen er sann og relevant*” og samtidig at “*Jeg mener ikke lenger at jeg har den eneste sannheten.*” Denne tosidigheten var det ikke rom for i Mettes tidligere menighet. Etter bruddet med trossamfunnet («sekta», med hennes ord), får Mettes egne tanker og holdninger stadig mer plass i hennes dialogiske selv og en juxtaposisjonering som den ovennevnte blir mulig – hun får definere sin egen tro og romme ulike posisjoner.

Dette betyr ikke at utbryterne legger fra seg tidligere erfaringer, eller at tidligere tanker og holdninger har mistet betydning fullstendig. Tanker og holdninger fra trossamfunnet er med utbryterne som indre stemmer, og påvirker dem enten som moralske guider eller i kraft av å være noe de har tatt tydelig avstand fra.

Frihet til selvbestemmelse, til å romme flere følelser og til å formulere egne tanker bidrar altså til at utbryterne finner sin(e) stemme(r) og sine ulike indre posisjoner. De opplever dialogiske øyeblikk med andre og med seg selv som er av en annen kvalitet enn tidligere. For eksempel vil de nyoppdagede indre stemmene gjøre personen i stand til å se for seg ulike

fremtidige «jeg», når personen står overfor et veiskille (Kullasepp, 2016, s. 49), der ulike framtidige livsveier er mulig. Dette har betydning for hvilke eksistensielle valg personen opplever seg i stand til å ta – forestillingsevne om egen framtid er viktig for psykologisk utvikling (Zittoun og Valsiner, 2016, s. 8)

Når utbryterne starter bruddprosessen, kommer de gradvis i kontakt med flere av sine indre tilstander, posisjoner og stemmer, og deres dialogiske selv blir mer mangfoldig. Det nye frihetsbegrepet innebærer altså frihet til å utvikle seg på egne premisser, og til å ta eksistensielle valg på et annet grunnlag enn (kun) trossamfunnets verdenssyn og tankesystem.

9.3.3. Bruddet som ekvifinalitetspunkt og veiskille. Begreper fra Trajectory Equifinality Model (Sato, 2016) kan være til hjelp når man ønsker å undersøke brudd med trossamfunn sin rolle i en livshistorie. Brudd med trossamfunn er som nevnt et ekvifinalitetspunkt i denne studien, altså noe som alle informanter har opplevd (Sato, 2016, s. ix). Det var også det eneste inklusjonskriteriet for å bli med i studien, i tillegg til å ha nådd myndig alder. Utviklingen til utbryterne stopper ikke ved bruddet, for ingen ekvifinalitetspunkter er endelige i menneskelig utvikling (muligens med unntak av døden). Menneskelig utvikling er altså *post-ekvifinalt* (Zittoun og Valsiner, 2016, s. 5), fordi man hele tiden beveger seg forbi ekvifinalitetspunktene.

Bruddet som ekvifinalitetspunkt er et stadium der utbryterne får mulighet til å forestille seg framtider som er kvalitativt annerledes enn før; det er et stadium de kan gå ut i fra og starte eller fortsette utviklingen av et «jeg uten menigheten». Bruddet blir også et veiskillepunkt; det blir det bevisste eller ubevisste valget man tar for å få en framtid man klarer å bære. Enten man blir utstøtt, ser seg tvunget til å gå ut, eller går ut etter lang tids forberedelse, så er bruddet eller tanken på bruddet et viktig utgangspunkt for den videre utviklingen av selvet.

Brudd med trossamfunn representerer en klar diskontinuitet (jf. Hermans (2001) sin beskrivelse av Bakhtins karakterforståelse, beskrevet i delkapittel 2.3) i en persons utvikling, hvis man ser på personens livshistorie fram til «nåtid» (i.e. intervjutidspunktet) på tidslinja. Samtidig blir bruddet en måte å skape *helhet* på for utbryterne – en måte å skape en kontinuitet og et samsvar mellom ulike ideer og mulige livsveier. Dette samsvarer med det Kadianaki og Zittoun (2014) antyder; et brudd (intransitiv forandring) kan føre til transitive forandringer, som gjør at man etter hvert får en mer helhetlig forståelse av seg selv og verden. Temaet «identitetsbygging» er et eksempel på at utbryterne opplever sin selvutvikling etter bruddet som

noe helhetlig: bruddet gjør at de får mulighet til å samle trådene og formulere egne tanker og standpunkter. Diskontinuiteten i bruddprosessen tvinger utbryterne til å komme i kontakt med egne følelser og tanker, i.e. indre posisjoner, på en ny måte. Ut fra dette utvikler de seg post-ekvifinalt mot et kontinuerlig selv (jf. Hermans (2001) sin beskrivelse av James sin forståelse av selvet). Dette kan vi finne igjen i McSkimming (2014a; 2014b) sine *plot* for omforming av identitet etter brudd med trossamfunn: utbrytere har et mer helhetlig, integrert selv etter bruddet. Som Hermans (2001, s. 248) argumenterer, er det i krysningspunktet mellom den bakhtinske diskontinuiteten og den jamesiske kontinuiteten at vi finner det dialogiske selvet. I bruddprosessen (som i all annen menneskelig utvikling) forhandler det diskontinuerlige med det kontinuerlige i dialogiske øyeblikk som driver utviklingen – og bruddprosessen – framover.

Så hva er det som gjør at noen bryter ut av et trossamfunn på et gitt tidspunkt? Hvis jeg ser til Mauricio Cortés (2016) så vil en del av svaret være at en spesifikk hypotetisk framtid (for eksempel en framtid som fortsatt medlem i menigheten) blir meningsløs for personen, som resultat av indre dialogiske prosesser (Cortés, 2016, s. 121). Når de indre dialogiske prosessene går så langt at kontaktflaten mellom menigheten og individet blir for liten, blir tanken om livet i menigheten meningsløs eller uutholdelig. Da står man overfor et brudd.

9.4. Makt og kjærlighet som drivkrefter i en livshistorie

Ifølge McAdams (1993) og Crossley (2000) er temaene *kjærlighet* og *makt* gjennomgående, grunnleggende temaer i menneskers narrativer. Selv om disse to temaene ikke er identifisert spesifikt som egne kategorier i den tematiske analysen, er de å finne som motiverende krefter i religiøse bruddprosesser. I denne sammenhengen representerer *kjærlighet* behovet for mellommenneskelige bånd, mens *makt* representerer behovet for autonomi og selvstendighet. Disse to temaene står i motsetning til hverandre og utbryterne motiveres av begge deler gjennom bruddprosessen.

På den ene siden har utbryterne behov for autonomi (*makt*). Gitt at de ikke opplever tilstrekkelig autonomi som medlemmer av menigheten (jf. temaet “Undertrykkende mekanismer), vil dette behovet drive dem i retning av et brudd. Langt de fleste må bryte noen mellommenneskelige bånd, helt eller delvis, i løpet av bruddprosessen. Dette betyr ikke at utbryterne er egenrådige, snarere at de ser seg nødt til å søke mellommenneskelige relasjoner andre steder, der de også opplever individuell frihet. På den andre siden har utbryterne sterke bånd (*kjærlighet*) til mennesker i sine respektive menigheter. Disse to motivasjonene er kilde til

sterk ambivalens hos mennesker som begynner å kjenne på at de trekkes mot et brudd. I bruddprosessen må posisjoner som representerer kjærlighet og makt forhandle i det spatiale selvet. De fungerer som motstridende indre stemmer som kan motivere utbryterne til å ta ulike eksistensielle valg.

For utbrytere er det motivasjonen om individuell autonomi (*makt*) som til slutt veier tyngst. Når de står ved et veiskillepunkt og må velge om de skal bryte ut (eller forbli utenfor i tilfeller av utstøtelse), vil forestillingen om et fremtidig autonomt selv utenfor menigheten være avgjørende for valget de tar. Forestillingen om et «jeg utenfor menigheten» kan virke skremmende eller utrygg (kanskje også fordi det innebærer fravær av kjente mellommenneskelige bånd), men ønsket om et autonomt og frigjort selv veier opp for dette. Som Fiona beskriver det: “[det var] veldig skremmende, men herlig befriende”.

9.5 Typologi: livsveier ut av trossamfunn

McSkimming (2014a, 2014b) sine hovedplot for identitetsutvikling på vei ut av kristenfundamentalisme er kun delvis funnet igjen i datamaterialet til denne oppgaven. Hovedplotene til McSkimming, som nevnt innledningsvis, er 1) først å være genuint dypt troende, deretter avvise kristenfundamentalisme, med påfølgende følelse av et frigjort selv, 2) først ha et dobbeltliv og et fragmentert selv, deretter et integrert liv og et integrert selv og 3) først å ha tankesettet til en som tror, til kognitiv dissonans, deretter å miste troen. Disse plotene kan forstås som en typologi for «reiser ut av kristenfundamentalisme». Jeg har imidlertid ikke funnet grunnlag i mitt datamateriale for å støtte denne typologien. Det betyr ikke at disse formene for utvikling ikke har skjedd blant mine informanter, men at dette ikke nødvendigvis er punkter der utbryterne skiller seg fra hverandre. Langt de fleste utbryterne i mitt datamateriale passer inn i to eller tre av disse hovedplotene. McSkimming (2014b) utdyper også at «dobbeltliv» hovedplot 2 i stor grad handler om å måtte skjule sin seksuelle orientering eller kjønnsidentitet for familie og menighet. Dette har (kanskje overraskende nok?) ikke blitt tematisert av noen av informantene i min studie. McSkimming (2014 a; 2014 b) sine funn om det frigjorte selvet og det integrerte selvet gjør seg likevel gjeldende på andre områder enn i typologien, i denne oppgaven.

Fisher (2017) sin modell for prosesser mot ikke-religion (jf. delkapittel 3.1) kan også forstås som et forsøk på å vise ulike veier ut av religion. Fisher identifiserer ikke ulike typer, men skisserer snarer tilstander man kan være innom i en utbryterprosess. Jeg har funnet flere av

disse tilstandene som elementer som er tilstede hos de ulike typene (jf. delkapittel 8.2). Det er dog behov for å finne ut hva som ytterligere kjennetegner de ulike typene.

Typologien jeg har utarbeidet tar utgangspunkt i hvorvidt man har blitt eksponert for reelle alternativer til livet i menigheten, før bruddet (enten ved at man har vokst opp i et annet miljø eller at man har eksponert seg selv i stor grad i voksen alder). Dette skillet har ikke nødvendigvis direkte med bruddet å gjøre, men er likevel viktig for å forstå hvordan utbrytere forholder seg til ulike hypotetiske livsveier når de står ved et veiskille.

Jeg legger, som nevnt, til grunn at evne til å forestille seg ulike fremtidige «jag» er viktig for psykologisk utvikling (Zittoun og Valsiner, 2016, s. 8), og at tidligere erfaringer vil påvirke denne evnen. En slik indre stemme kan ha vært undertrykket den tiden man har vært i trossamfunnet, slik for eksempel Inger Lise beskriver det: “*Det er ikke følelsene dine som gjelder lenger, det er ikke tankene dine som gjelder [...]*”. Når tvilstanker eller spørsmål om menighetens legitimitet dukker opp, vil tidligere erfaringer likevel gjøre seg gjeldende. I tillegg til å representere en indre stemme, kan de òg fungere som *sosiale guider* (om sosial guiding, se Sato, Hidaka og Fukuda, 2009, s. 234). Det betyr at disse tidligere erfaringene kan gjøre en person i stand til å ta avgjørelser for livet sitt. Tidligere livserfaringer (som eksponering for «verden utenfor» trossamfunnet) kan mane fram ulike framtidsprojiseringer og dermed utvide spekteret av opplevde valgmuligheter. Dette igjen kan påvirke kvaliteten på personens ytre og indre dialogiske øyeblikk, og dermed hvilke eksistensielle valg personen tar.

Det andre som utløser typer av livsveier ut av trossamfunn er hvorvidt informantene har en gudstro i dag eller ikke (altså «tror», «tror ikke», «åpen»). Disse er eksistensielle *multifinaliteter*, altså ulike finaliteter som kan springe ut av samme ekvifinalitetspunkt (Sato, Hidaka og Fukuda, 2009, s. 229). Hvorvidt en person tror eller ikke, etter et brudd med trossamfunn, kan si noe om hvilke psykologiske endringer som har skjedd og hvilke eksistensielle valg som har blitt tatt.

Disse multifinalitetene samsvarer *ikke* med de eksistensielle multifinalitetene som det konkluderes med i NKVTS sin rapport (Skoglund et al., 2008, s. 169). I NKVTS-rapporten er det for eksempel ikke åpnet for at det finnes en mellomposisjon mellom «beholdt troen» og «mistet troen». Til gjengjeld skiller de mellom hvorvidt de som fortsatt tror opplever Gud som støttende eller ikke; dette perspektivet gjorde seg ikke gjeldende i datamaterialet til denne oppgaven.

9.5.1. Typene 1, 2 og 3. Informantene som faller innenfor *Type 1* (Inger Lise, Atle, Mette) har det til felles at de først og fremst måtte gå ut av sine respektive menigheter fordi de mistrivdes så sterkt at det var ulevelig for dem. Utbrytere i type 1-3 har sannsynligvis (mer eller mindre) aktivt søkt til menighetsfellesskapet. Mette og Atle søkte seg aktivt dit i voksen alder. Selv om Inger Lise er vokst opp med foreldre som er aktive i kristne miljøer, og at hun på et punkt ikke opplevde å ha noe reelt valg når det kom til medlemskap i trossamfunn, viste hun en selvstendig søken etter menighetstilhørighet allerede som barn og ungdom. Mette, Atle og Inger Lise tror fortsatt på en gud, men strevde med å finne sin plass i sine respektive menigheter. Alle tre erkjente eksplisitt på et tidspunkt at de «ikke kunne ha det slik». Alle tre gjorde det også på tross av at de i begynnelsen trodde at det «riktige» var å forbli i menigheten – bare at de selv ikke strakk til eller var gode nok eller rettroende nok. Informanter innenfor typene 1 og 3 (type 2 er ikke representert blant informantene) skiller seg fra de andre informantene i det at de tydeligere viser at de hadde begrep om «at det ikke skulle være sånn». Dette kan henge sammen med at de allerede hadde en idé om hvem de var uten menigheten, og at de ville finne tilbake til dette «jaget» – «tilbake til meg sjøl», som Inger Lise sier. Samtidig forklarer typene 1-3 i mindre grad enn typene 4, 5 og 6, bruddet med trossamfunn med spesifikke, ytre hendelser (se under).

Utbrytere som faller innenfor typene 1, 2 og 3 vil altså kunne ha dialogiske prosesser der de kan nyttiggjøre seg tidligere erfaringer for å se for seg ulike framtidige «jeg». De har et (dog muligens fortiet eller undertrykket) begrep om hvem de er uten menigheten, som gjør dem rustet til å ta vanskelige eksistensielle valg når de står ved et veiskille.

Det varierer om informantene innenfor type 1 opplever at gudstroen deres har forandret seg kvalitativt gjennom bruddprosessen. Inger Lise mener det kun er «de ytre tingene som har forandra seg», mens Mette er eksplisitt på at hun har hatt en endring i gudsoppfatning: «jeg fant igjen den nådige guden». Jeg vil likevel hevde at alle informanter innenfor typene 1 og 3 (og presumptivt type 2) har måttet gå gjennom en form for kvalitativ endring i tro eller trossystem. Jeg mener det er belegg for å si at abstrahering av religiøse forestillinger er helt nødvendig for å romme ambivalensen som oppstår i løpet av en bruddprosess. Denne abstraheringen representerer en faktisk transformasjon i tro. Selv om man tror på den samme guden som før, vil trossystemet måtte transformeres. For eksempel vil synet på hvordan Guds autoritet virker på jorda, eller synet på hvordan man skal forholde seg til og handle ut fra Guds ord, være abstrahert og forandret. Selv om dette handler om systemet rundt den guden man tror på, så vil forandring i

trossystem også innebære forandring i tro; gudsbildet er kvalitativt annerledes enn før fordi synet på Guds funksjon og makt er forandret. Dette skjer ikke nødvendigvis før eller under bruddet. Det kan gjerne skje en tid etter det «offisielle» bruddet (hvis det finnes et); det kan skje i prosessen med å rettferdiggjøre sitt eget valg eller i prosessen med å tilpasse seg et liv utenfor menigheten.

9.5.2. Typene 4, 5 og 6. Informanter innenfor typene som ikke har vært eksponert for et liv utenfor sitt trossamfunn før bruddet, oppgir i større grad *helt spesifikke* grunner til at bruddprosessen startet, enn informanter innenfor typene 1 og 3. Disse spesifikke forklaringene er eksterne eller ytre hendelser som skilsmisse, utstøtelse eller uenigheter i menigheten. Dette står i kontrast til de fleste utbrytere fra typene 1-3 (med unntak av Espen, type 3, som også først ble utstøtt), som har noe mindre spesifikke forklaringer på hva som satte i gang bruddprosessene. Typene 1-3 har i større grad forklaringsmodeller som handler om generell mistriivsel over tid. Tidligere eksponering for alternativer antas, som nevnt, å kunne styrke evnen til å se for seg et framtidig «jeg» utenfor menigheten. Typene 4, 5 og 6 har ikke disse erfaringene – kanskje er det i større grad nødvendig for dem med spesifikke hendelser eller opplevelser som tvinger dem til å ta stilling til sitt eget medlemskap i trossamfunnet? For eksempel sier Ida at hvis det ikke var for skilsmissen “[...] hadde jeg aldri blitt tvunget til å stille meg sjøl de spørsmålene som gjorde at jeg tok steget ut.”

Utbrytere innenfor typene 4, 5 og 6 har ikke tidligere erfart å leve et liv utenfor trossamfunnet. De dialogiske prosessene som gjør at personer som har levd hele sitt liv innenfor et relativt lukket trossamfunn, velger å gå ut eller å forbli utenfor, kan antas å være kvalitativt annerledes enn for de som har erfaring fra et liv utenfor. De ytre hendelsene (som skilsmisse) blir katalysatorer som aktiverer indre posisjoner og stemmer som ikke har hatt relevans tidligere. Personene inngår i ytre dialoger (som må til for at f.eks. skilsmisse eller utstøtelse skal realiseres) som tvinger det dialogiske selvet til utvikling; indre stemmer som tidligere har fått dominere får motstand fra nye indre stemmer. Polyfonien (Bakhtin, 1929/1973; Hermans, 2001) i selvet blir mer utpreget enn tidligere, og det nye mangfoldet av indre stemmer dytter personene i retning av et brudd. Man kan anta at denne gruppa i større grad må bruke tid og ressurser på å «finne seg selv» i løpet av bruddprosessen, og ikke bare «tilbake til seg selv», som kan være tilfelle for de som har erfaring fra et liv utenfor menigheten. Dialogiske prosesser skjer samtidig som det polyfoniske, dialogiske selvet utvikler seg hos utbryterne. Slik vil de i større og større

grad kunne forestille seg et framtidig «jeg utenfor menigheten», og til slutt bryte med trossamfunnet.

9.6. Begrensninger

McSkimming (2017) fremhever hvordan narrative til mennesker som har gått ut av trossamfunn *samkonstrueres* («is co-constructed») av intervjuer og informant i intervjusituasjonen. Jeg har selv valgt å innta en slags mellomposisjon her (jf. delkapittel 2.3; Smith, 1995; Crossley, 2009). Selv om jeg har prøvd å være bevisst på min egen rolle, både i intervjusituasjonen og i skriveprosessen, har jeg likevel i stor grad forholdt meg til datamaterialet som at det representerer en psykologisk virkelighet som er sann utenfor intervjusituasjonen, og som at de genererte dataene foreligger uten at jeg har framprovosert det. Til en viss grad mener jeg det er nødvendig å innta en slik posisjon for å yte rettferdighet til informantenes levde erfaringer. Samtidig ville det vært nyttig – og viktig – å gå mer inn i hvordan livshistoriene jeg fikk fortalt oppsto som sammenhengende narrativer i intervjusituasjonen. I mitt forsøk på å være «nøytral outsider» kan det i verste fall hende at jeg har bidratt til ytterligere å utnytte en allerede marginalisert gruppe. I beste fall har jeg kun unngått å belyse etiske utfordringer i narrativ forskning. Det hadde vært interessant å se nærmere på hvordan samspillet mellom informantene og meg har fungert i datainnsamlingen. Hvordan har våre forventinger, roller og ønsker om å formidle noe, påvirket hva som ble sagt i intervjusituasjonen? Hvordan har det påvirket hva som har blitt lagt vekt på både under datainnsamlingen og dataanalysene? Dette er spørsmål jeg ikke har klart å svare på innenfor rammene av denne oppgaven.

I starten av arbeidet med denne oppgaven hadde jeg sett for meg at jeg skulle gjøre en ren narrativ analyse av livshistorieintervjuer. Jeg har bevisst valgt å velge en litt annen tilnærming (jf. delkapittel 5.7.2) underveis, som har vært fruktbart på sin måte; jeg har for eksempel fått identifisert viktige obligatoriske passeringspunkter og mulige multifinaliteter for utbrytere. Samtidig kan det hende at typologiseringen av livsveier og bruken av Trajectory Equifinality Model har blitt for generell. Jeg er redd for at informantene ikke skal kjenne seg igjen i det jeg skriver, og at jeg har fjernet meg for langt fra datamaterialet. Hadde jeg skulle gjort dette på nytt, ville jeg nok brukt et mindre utvalg narrativer enn de ni jeg har, og valgt en måte å undersøke narrative på, slik hadde jeg kunnet holde meg enda nærmere dataene og informantene. Slik kunne jeg i større grad undersøkt utbryternes spesifikke erfaringer, og gått enda dypere inn i spesifikke eksistensielle valg.

Det ville vært interessant å bruke Trajectory Equifinality Model (TEM) annerledes; det hadde kanskje vært enda mer hensiktsmessig å bruke denne modellen på en kasusstudie. Et kasus ville vært et spennende objekt for TEM, for å undersøke de spesifikke dialogiske prosessene som fører til spesifikke eksistensielle valg for en enkelt utbryter, og for å undersøke dynamikken mellom de obligatoriske passeringspunktene nærmere. Dette perspektivet faller litt bort i min måte å bruke TEM på, der jeg har valgt å passe alle informantene inn i én modell.

Fordelen med å gjøre det slik jeg har gjort er at jeg har kunnet identifisere punkter der informantene skiller seg fra hverandre, og der de møtes – et viktig ledd i å formulere en psykologi for religionsutbrytere. Ulempen er at nyansene i utbryternes levde erfaringer muligens forsvinner – særlig når beskrivelsene av de ulike typene og hva de har til felles, er til dels mangelfull. Min argumentasjon for typologien for livsveier mangler en grundig teoretisk eller empirisk forankring utenfor mitt datagrunnlag. Den er i tillegg svært enkel, som på den ene siden gjør den forståelig, men på den andre siden muligens overforenklet og for generell. Typologiens nytte- og informasjonsverdi ville økt dersom beskrivelsene av typene var grundigere og i større grad pekte på implikasjoner for eksistensielle valg (eller andre utfall) som de ulike utbrytertypene tenderer til å ta. Hva kjennetegner de ulike typene? I denne oppgaven har jeg så vidt kommet inn på hva som ligger til grunn for de ulike typenes eksistensielle valg – her er det mer å hente.

10. Konklusjoner

Gitt denne oppgavens omfang, form og bruk av metode, er konklusiviteten til mine undersøkelser begrenset. Målet har heller ikke vært å kunne konkludere entydig, snarer å åpne for å undersøke hva som skjer psykologisk når mennesker går ut av religion, og hvordan bruddet påvirker deres videre utvikling. Det er fortsatt mange spørsmål som må besvares før vi kan se en tydelig kontur av hva religionsutbryternes psykologi består i. Det er likevel noen ting jeg kan si noe om, og jeg vil oppsummere mine undersøkelser i disse foreløpige konklusjonene:

Mennesker som har brutt med kristne trossamfunn i Norge forteller om systemer i sine respektive (eks-)menigheter som kan virke undertrykkende og kontrollerende på medlemmene. Utbrytere fra disse menighetene har opplevd at det knyttes skam og skyld til en rekke handlinger, tanker og følelser som stort sett er akseptert ellers i storsamfunnet. Informantene oppgir ulike hovedgrunner til at de brøt ut (eller valgte å forbli utenfor etter en utstøtelse) fra sine respektive

trossamfunn. To hovedkategorier av grunner er 1) grunnleggende vantrivsel og 2) en spesifikk, stor livshendelse, for eksempel skilsmisse eller utstøtelse. I mitt begrensede datamateriale er det en tendens at de utbryterne som kan antas å ha erfaring med «et jeg utenfor menigheten» (altså de som har levd et liv utenfor menigheten tidligere; typene 1-3) er de som bryter ut på grunn av sterk vantrivsel og følelse av selvutslettelse. Likeledes er det en tendens at de som ikke har erfaring med å leve et liv utenfor menigheten, i større grad bryter ut etter en stor livshendelse.

Å bryte ut av et trossamfunn innebærer en kvalitativ forandring i tro og verdensbilde, uavhengig av om man beholder en gudstro eller ikke. For de som ikke lenger tror på en gud de tidligere har trodd på, har det åpenbart skjedd en endring i tro. Men også for de utbryterne som har beholdt sin gudstro, skjer det en kvalitativ endring i tro og trossystem.

Abstraheringsprosessen de alle må gå gjennom for å kunne romme ambivalensen i en bruddprosess, vil innebære en kvalitativ endring i tro i form av abstrahering av enkelte religiøse oppfatninger de tidligere har sett på som konkrete og entydige. Abstrahering av religiøse forestillinger ses på som et svært sentralt punkt i en utbryterprosess.

Et brudd drives fram av indre og ytre dialogiske prosesser, og viktige dialogiske øyeblikk der utbryterne står overfor eksistensielle valg. Man vil stå overfor et brudd når de indre dialogiske utviklingen en person har går så langt at kontaktflaten mellom menigheten og en selv blir for liten. Abstrahering av religiøse sannheter er nødvendig for videreutviklingen av det dialogiske, spatiale selvet, og abstraheringsprosessen kan foregå før, under og etter selve bruddet med trossamfunnet.

Religionsutbrytere opplever å få økt handlefrihet og økt frihet til å utforske egne tanker og følelser, etter bruddet. I utforskningen av tanker og følelser som ofte har vært tabu tidligere, ligger det muligheter for å utvide sitt spatiale selv. Abstraheringsprosessene som utbryterne går gjennom, åpner for juxtaposisjonering av ulike tanker og følelser. Utbryterne utvikler slik evnene sine til å romme ulike, til og med motstridende, tvetydige eller usikre, tanker, følelser og oppfatninger.

11. Veien videre

Det er flere aspekter ved bruddprosesser fra trossamfunn som denne oppgaven ikke har dekket. Enkelte spørsmål har jeg ikke hatt mulighet til å svare på innenfor rammene for oppgaven, andre har dukket opp underveis. Framtidige prosjekter som ønsker å gå videre inn i

religionsutbrytneres psykologi bør blant annet fokusere på hvordan abstraheringsprosessen foregår for den enkelte utbryter. Er den eksplisitt og åpenbar for dem? Hvordan manifesterer det seg i hvordan de tenker og føler om situasjonen de er i? Det vil være verdifullt å gå nærmere inn i eventuelle utløsende faktorer for abstraheringsprosessen, og hvordan de ulike dialogiske øyeblikkene i denne prosessen arter seg for den enkelte.

Videre er det mange personer som lever i de respektive trossamfunnene hele sine liv (altså som ikke bryter ut). Mange av disse opplever antakeligvis å ha det godt, med trossamfunnet som en god og trygg ramme for tilværelsen. De kan antas å oppleve forestillingen om en gud og en himmel som svært betryggende og noe å se frem til, i tillegg til at de ikke blir like skremt av retorikken om helvete og fortapelse. Hvorfor oppfatter en del av utbryterne, fra samme trossamfunn, det annerledes? Er det noe i deres individualpsykologi eller kognitive stil som gjør at livet i slike samfunn til slutt blir utholdelig, der andre tilsynelatende har det bra?

Typologien for livsveier ut av religion, som jeg har presentert, er svært enkelt utformet. Det er kun to punkter der utbryterne skiller seg fra hverandre. Dette er basert på en kombinasjon av strategiske valg jeg har tatt for å lage en intuitivt forståelig modell, og temaer som gjorde seg gjeldende i datamaterialet. For at typologien skal kunne anvendes til å utvide forståelsen av religionsutbryteres psykologi, må de ulike typenes karakteristika utdypes – hvilke tendenser ser vi hos de ulike typene når det kommer til eksistensielle valg, og hvordan påvirker det ulike utfall i livet?

I denne oppgaven har jeg ikke undersøkt *dynamikken* mellom de obligatoriske passeringspunktene, og hvordan denne utspiller seg hos den enkelte. De obligatoriske passeringspunktene kan antas å være viktige i de dialogiske prosessene utbryterne går gjennom i bruddprosessen, men hva er deres rolle? Hvordan påvirker de hverandre slik at man til slutt velger å gå ut av sitt trossamfunn? Generelt vil det være interessant å se nærmere på de dialogiske øyeblikkene som fører til spesifikke eksistensielle valg; her er det fortsatt en del som gjenstår. Hva er innholdet i disse dialogiske øyeblikkene, hvilke indre posisjoner eksisterer her? Å finne ut hvilke indre stemmer som er avgjørende i en bruddprosess, er nødvendig for å utarbeide en forståelse av religionsutbrytneres psykologi.

12. Referanser

- Aubrey, R. (2009, ukjent dato). The authority of elders to the people under their care. [Blogginnlegg]. Hentet 15.09.2018 fra <http://rogeraubrey.typepad.com/files/the-authority-of-elders-to-the-people-under-their-care.pdf>
- Bakhtin, M. (1973). *Problems of Dostoevsky's poetics* (2. utgave). Ann Arbor, MI: Ardis Publishing (originalutgave publisert i 1929).
- Bergson, H. (1911). *Creative evolution*. New York: Henry Holt and Company.
- Braun, V., og Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 77-101. Doi: <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>.
- Cohen, D. (2011). Cultural psychology. I D.S. Dunn (red.), *Oxford bibliographies in Psychology* (modifisert 2018). Hentet fra <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199828340/obo-9780199828340-0020.xml>. Doi: 10.1093/OBO/9780199828340-0020.
- Cortés, M. (2016). A dialogical self. Trajectory Equifinality Model for higher education persistence/ abandoning of study. I T. Sato, N. Mori og J. Valsiner (red.), *Making of the future: The trajectory equifinality approach in cultural psychology* (s. 117-142). Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Crossley, M. L. (2000). *Introducing narrative psychology: self, trauma and the construction of meaning*. Buckingham: Open University press.
- Dawson, L. L. (2006). *Comprehending cults. The sociology of new religious movements*. Don Mills, Ontario: Oxford University Press.
- England, K. V. L. (1994). Getting personal: Reflexivity, positionality, and feminist research. *The Professional Geographer*, 46(1), 80-89. Doi: 10.1111/j.0033-0124.1994.00080.x.
- Fisher, A. R. (2017). A review and conceptual model of the research on doubt, disaffiliation, and related religious changes. *Psychology of religion and spirituality*, 9(4), s. 358-367. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/rel0000088>.
- Hammack, P. L. (2008). Narrative and the cultural psychology of identity. *Personality and Social Psychology Review*, 12(3), 222-247. Doi: <https://doi.org/10.1177/1088868308316892>.

- Hermans, H. J. M., (2001). The dialogical self: toward a theory of personal and cultural positioning. *Culture and psychology*, 7(3), s. 243-281. Doi: <https://doi.org/10.1177/1354067X0173001>.
- Hermans, H. J. M., (2016). TEM and dialogical self theory: how to understand a marriage problem? I T. Sato, N. Mori og J. Valsiner (red.). *Making of the future: The trajectory equifinality approach in cultural psychology*, s. 107-111. Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Hermans, H. J. M, og Hermans-Konopka, A. (2010). *Dialogical self theory: Positioning and counter-positioning in a globalizing society*. Cambridge University Press.
- Hermans, H. J., Kempen, H. J., og Van Loon, R. J. (1992). The dialogical self: Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47(1), 23-33. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.47.1.23>.
- Hjelpekilden Norge (udatert). *Hjelp, støtte og informasjon*. Hentet 8.12.2018 fra <http://www.hjelpekilden.no/>.
- Howitt, D. (2010). *Introduction to Qualitative Methods in Psychology*. (1. utgave). Harlow: Pearson Education Limited.
- Howitt, D. (2013). *Introduction to Qualitative Methods in Psychology*. (2. utgave). Harlow: Pearson Education Limited.
- Kadianaki, I., & Zittoun, T. (2014). Catalysts and regulators of psychological change in the context of immigration ruptures. I K. R. Cabell og J. Valsiner (red.) *The catalyzing mind – beyond models of causality* (pp. 191-207). Springer, New York, NY. Digital versjon hentet fra https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4614-8821-7_10.
- Kullasepp, K. (2016). Mapping trajectories of becoming a psychologist. I T. Sato, N. Mori og J. Valsiner (red.). *Making of the future: The trajectory equifinality approach in cultural psychology*, s. 43-51. Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Markus, H. R. og Hamedani, M. G. (2007). Sociocultural psychology: the dynamic interdependence among self systems and social systems. I S. Kitayama og D. Cohen (red.), *Handbook of cultural psychology* (s. 3-39). New York, NY: The Guildford Press.
- Markus, H., & Nurius, P. (1986). Possible selves. *American Psychologist*, 41(9), s. 954-969. Doi: 10.1037/0003-066X.41.9.954.

- Marx, S. (2008). Rich Data. I L. M. Given (red.) *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. (s. 795-796). Thousand Oaks, Ca: SAGE Publications, Inc.
- McAdams, D. P. (1993). *The stories we live by: personal myths and the making of the self*. New York, NY: Morrow.
- McSkimming, J. (2014 a). Identity formation and reformation within Christian fundamentalism: Journeys of faith—Interrupted. I H. Reid og L. West (red.), *Constructing narratives of continuity and change: A transdisciplinary approach to researching lives* (pp. 79–92). Oxford, UK: Routledge.
- McSkimming, J. (2014 b). *Identity formation and re-formation within and beyond Christian Fundamentalism: a post-structural narrative analysis of power and resistance* (doktoravhandling, University of New South Wales). Hentet fra <http://unsworks.unsw.edu.au/fapi/datastream/unsworks:12530/SOURCE02?view=true>.
- McSkimming, J. (2017). Documenting stories of disaffiliation from Christian fundamentalism: The challenge of reflexivity and coconstruction. *Qualitative Psychology*, 4(2), 165-184. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/qup0000036>.
- Murray, M. (2015). Narrative psychology. I J. Smith (red.) *Qualitative psychology: a practical guide to research methods*. (3. utgave, s. 85-107). London: Sage.
- Repstad, P (1984). *Fra ilden til asken: en studie i religiøs passivisering*. Stavanger: Universitetsforlaget.
- Ressurscenter om vold, traumatisk stress og selvmordsforebygging (RVTS) – region vest (2011). *Religiøse grupper og bruddprosesser. Kompetansetiltak og veiledning*. (Unnummerert rapport). Hentet 15.03.2018 fra <https://docplayer.me/1333976-Religiose-grupper-og-bruddprosesser-2011-forord.html>.
- Sato, T. (2016). Introduction. From TEM to TEA. I T. Sato, N. Mori og J. Valsiner (red.). *Making of the future: The trajectory equifinality approach in cultural psychology*, s. vii-xii. Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Sato, T., Hidaka, T. og Fukuda, M. (2009). I J. Valsiner, P. C. M. Molenaar, M. C. D. P. Lyra og N. Chaudary (red.) *Dynamic process methodology in the social and developmental sciences* (s. 217-240). New York: Springer.

- Sato, T., Mori, N. og Valsiner, J. (Red.). (2016). *Making of the future: the trajectory equifinality approach in cultural psychology*. Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Sato, T. og Tanimura, H. (2016). The trajectory equifinality model (TEM) as a general tool for understanding human life course within irreversible time. I T. Sato, N. Mori og J. Valsiner (red.). *Making of the future: The trajectory equifinality approach in cultural psychology*, s. 21-42. Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Sato, T., Yasuda, Y., Kido, A., Arakawa, A., Mizoguchi, H., og Valsiner, J. (2007). Sampling reconsidered: idiographic science and the analyses of personal life trajectories. I J. Valsiner og A. Rosa (red.). *Cambridge handbook of socio-cultural psychology* (s. 82-106). New York: Cambridge University Press.
- Skoglund, A., Sveinall, A. T., Paulsen, M. og Lien, I.-L. (2008). *Religiøse grupper og bruddprosesser: kunnskapsstatus, erfaringer og hjelpebehov*. (NKVTS-rapport 2008:3). Oslo: Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress.
- Skoglund, A. (2011). *Sekter*. Oslo: Humanist forlag.
- Smith, J. (1995). Semi-structured interviewing and qualitative analysis. I J. Smith, R. Hare og L. Van lagenhove (red.) *Rethinking methods in psychology*, s. 9-27. London: Sage.
- Solnit, R. (2013). *The faraway nearby*. New York, NY: Viking.
- Valsiner, J. og Sato, T. (2006). Historically structured sampling (HSS): how can psychology's methodology become tuned in to the reality of the historical nature of cultural psychology. I J. Straub, D. Weidemann, C. Kölbl og B. Zielke (red.), *Pursuit of meaning* (s. 215-251). Bielefeld: Transcript Verlag.
- Valsiner, J. (2012). Introduction: Culture in Psychology: A renewed encounter of inquisitive minds. I J. Valsiner (red.) *The Oxford handbook of cultural psychology* (s. 3-21). New York: Oxford University Press.
- Yasuda, Y. (2016). How can the diversity of human lives be expressed using TEM? Depicting the experiences and choices of infertile women unable to conceive after infertility treatment. I T. Sato, N. Mori og J. Valsiner (red.). *Making of the future: The trajectory equifinality approach in cultural psychology*, s. 21-42. Charlotte, NC: Information Age Publishing.

- Zittoun, T. (2009). Dynamics of life-course transitions: A methodological reflection. In J. Valsiner, P. C. M. Molenaar, M. C. D. P. Lyra og N. Chaudhary (red.), *Dynamic process methodology in the social and developmental sciences* (s. 405-430). Springer, New York, NY. Digital versjon hentet fra https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-0-387-95922-1_18.
- Zittoun, T. og Valsiner, J. (2016). Imagining the past and remembering the future. I T. Sato, N. Mori og J. Valsiner (red.). *Making of the future: The trajectory equifinality approach in cultural psychology*, s. 3-19. Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Appendiks A: Intervjuguide/ temaliste

Intervjuguiden eller temalisten er brukt ganske løst. I mange av tilfellene dekket informantene temaene selv, uten at jeg trengte å spørre eksplisitt. I noen få av intervjuene var det enkelte temaer som tok opp så mye tid at det ikke ble tid til å dekke absolutt alle temaer eller enkeltspørsmål.

Intervjuguide/ temaliste

Introduksjon til intervjuet: «Tusen takk for at du er med på dette prosjektet! Noen av spørsmålene kommer til å være ganske personlige, men jeg håper at du vil svare på så mye som mulig. Jeg ønsker at du forteller meg din livshistorie, gjennom å svare utfyllende på spørsmålene. Det betyr at andre ting enn brudd med trossamfunn også kan være viktig. Jeg kommer til å anonymisere alt. Hvis det er noe du lurer på, må du bare spørre. Hvis du lurer på noe seinere, kan du ringe meg eller sende meg en e-post. Du kan trekke deg fra studien når som helst, også etter at intervjuet er ferdig.»

Del 1: Bakgrunn

- Hva slags type lokalsamfunn vokste du opp i?
 - Er kristne miljøer dominerende der?
 - hva slags type religiøst miljø?

Del 2, fra McAdams (1993) semi-strukturerte narrative intervju (min oversettelse/tolkning):

1. Hvis du tenker på livet ditt som en bok, hva er de to eller tre viktigste kapitlene i boka?
Kan du si litt om innholdet i hver av disse?
2. Viktige hendelser fra livet ditt (de viktigste)?
 - et høydepunkt i livet (i.e. der livet var veldig bra eller noe fint skjedde)
 - et lavpunkt i livet (i.e. der livet ikke var så bra eller noe dumt skjedde)
 - et vendepunkt (sett i retrospekt)
 - et viktig barndomsminne, som stikker seg ut, positivt eller negativt
 - et viktig ungdomsminne, som stikker seg ut, positivt eller negativt
 - et viktig minne fra voksen alder, som stikker seg ut, positivt eller negativt
3. Hvordan ser framtida di ut? Planer, mål, håp og ønsker? Hva vil dette gjøre med ditt liv og andres?

4. Nå skal jeg stille deg noen spørsmål om din personlige ideologi. Med det mener jeg tro, livsoppfatninger, holdninger og verdier.

- Hva er din tro i dag/ ditt nåværende forhold til religion? (*Eventuelt*: du har allerede sagt noe om dette, men er det kanskje noe du ikke har fått sagt som du vil si?)
- Hvordan har dette forandret seg gjennom livet ditt? Har forandringene skjedd fort eller sakte?
- Kan du si noe om de viktigste verdiene i livet ditt?
- Kan du fortelle meg noe mer om deg, som gjør at jeg forstår dine grunnleggende holdninger og verdier her i livet, og dine oppfatninger om verden?

5. Hvis du ser tilbake på livet ditt til nå, som om det var en bok, hva er et sentralt tema eller budskap som går igjen?

Del 3, andre spørsmål, hvis det ikke allerede er dekket. Flere av spørsmålene er inspirert av/hentet direkte fra Repstad (1984, s 289-290) sin emneliste for intervjuer i «Prosjektet om religiøs passivisering»):

- Hva slags type religiøst engasjement hadde du?
 - Hva slags holdninger hadde du da til religiøs aktivitet?
- Vil du si at du har mistet eller forlatt tro? Eller har den tatt en annen form? Hva tror du på nå? Har den tatt en mer privat form? Var dette et bevisst valg eller gled du sakte ut?
- Har du opplevd press (om f.eks. å måtte leve på en spesiell måte) knyttet til religiøse miljøer? Hvor kom presset fra? Hva gikk det ut på?
 - (Seksualmoral? Asketisk livsstil? Avhold? Utdanningsvalg?)
- Var det sosiale bånd eller andre bindinger (f.eks. verv) som skapte problemer ved bruddet, eller som utsatte bruddet?
- Kan du si noe om hva du *følte* da du gikk gjennom bruddprosessen?
- Hvordan så du på framtiden mens du sto midt oppi denne prosessen?
- Hvordan ser du tilbake på deg selv? Hvem var du før bruddet? Annerledes enn nå?
- Hadde du venner eller kontakter utenfor det religiøse miljøet før bruddet?
- Har du blitt forsøkt rekruttert tilbake?
 - hvordan har dette foregått?

- har du vurdert å gå tilbake? (evt. gå inn i en annen menighet?) Er dette tenkelig/mulig?
- Hva har blitt annerledes nå? (både de ytre tingene i livet ditt, og de indre tingene, som hvordan du ser på verden, livet og døden)
- Var det noe spesielt du gjorde eller tenkte på i perioder når ting var vanskelig? Nye miljøer eller aktiviteter?
- Er det noe du vil si for å oppsummere intervjuet?
- Hva tenker du nå om å ha fortalt livshistorien din? Tror du det du har fortalt gir et noenlunde riktig bilde av livet ditt, eller er det noe du ikke helt fikk formidlet?
- Er det noe du skulle ønske at jeg hadde spurt deg om?
- Slik jeg har forstått det har [tema X og Y, som har pekt seg ut hos informanten] vært viktig for deg, stemmer dette? (Oppsummere intervjuerens umiddelbare inntrykk av det som har blitt sagt, slik at intervjuobjektet får mulighet til å korrigere og legge til andre ting).

Appendiks B: Oppsummering av deltakernes livshistorier

Fiona

Fiona er en kvinne i trettiårene. Hun er vokst opp i Jehovas vitner, i en familie som var ganske prominent innenfor menigheten. Hun har to brudd med menigheten bak seg; først da hun ble kuttet ut av familien sin da hun var i slutten av tenårene, og så da hun selv valgte å ta steget helt ut av familien og menigheten, etter å ha prøvd å komme tilbake. Da var hun i starten av trettiårene. Hun er gift, har to barn og er ung ufør.

Hun har aldri døpt seg (og slik aldri trådt offisielt inn i menigheten på selvstendig grunnlag), men blir likevel sett på som en utbryter på grunn av familiens posisjon i menigheten. Hun beskriver barndommen som fryktpreget; fra tidlig alder fikk hun vite at engler og demoner hørte alt hun sa og så alt hun gjorde, og at Gud kunne høre tankene hennes. Hvis man gjorde noe galt, kunne det bety at man ikke kom med til paradiset under harmageddon (dommedag). Frykten for demoner sitter fortsatt i henne, flere år etter at hun har brutt ut.

Hun har vært utsatt for seksuelle misbruk fra en person i familien. Personen er dømt og har sittet i fengsel for dette, men det var likevel Fiona som fikk straff innad i menigheten. I

slutten av tenårene ble det ropt opp at hun var "dårlig omgang" (i.e. det ble utstedt en offentlig anbefaling om at man ikke burde omgås henne) og hun mistet rettigheter som forkynner, fordi hun hadde sagt ifra om overgrepene og slik "skapt splid". Overgriperen fikk ingen straff innad i menigheten. Familien kuttet henne ut, angivelig fordi de måtte ta vare på familiemedlemmet som har misbrukt henne. Voksenlivet hennes startet uten familien og uten menigheten. Hun hadde ikke noe nettverk utenfor, og belastningen ble så stor at hun havnet i psykisk helsevern-systemet (innleggelse). Hun trodde at det eneste hun manglet for å få det bra igjen, var familien og menigheten.

Etter rundt fire år, da hun var i starten av tjuårene, fikk Fiona kontakt med familien igjen, og hun "måtte krype" (hennes egne ord i hermetegn) for å få komme tilbake til dem. Hun måtte si unnskyld til overgriperen sin for å komme inn i varmen igjen, og "levde på nåde" på innsiden av familien og menigheten i noen år. Familien virket fornøyd med henne kun så lenge hun ga inntrykk av å være interessert i *sannheten*, altså i menigheten og de hellige tekstene. Hun kom aldri helt med i menigheten igjen, men Fiona sier hun i flere år prøvde å slette seg selv helt ut, "bare for å ha en familie" (også etter at hun selv ble gift og fikk egne barn). For tre-fire år siden bestemte Fiona og ektemannen seg for at å lukke døra helt for Jehovas vitner og ble enige om aldri å ha noe mer med dem å gjøre. Familie, menighet og gudstro hang så nøye sammen for Fiona, at da hun gikk helt ut av menigheten og brøt med familien, betydde det også at hun ikke lenger trodde på noen gud.

Silje

Silje er en kvinne i tjuårene som er vokst opp i Jehovas vitner. Hun gikk ut av menigheten da hun var cirka tju år. Hun deler livshistorien sin inn i tre kapitler: før, under og etter bruddet med Jehovas vitner. Hun kaller det første kapitlet sitt for "Hjernevask"; hun forteller at hun vokste opp med å frykte Satan, demoner og *harmageddon* (dommedag). Hun døypte seg i ungdomstida, så når hun nå har gått ut kan ikke venner og utvidet familie ha kontakt med henne. Dette er mindre strengt hvis man ikke har valgt å døype seg når man går ut.

I slutten av tenårene hadde Silje en guttevenn fra samme menighet. Eldstene i menigheten intervenerte, og sa at kontakten mellom dem var for tett; de måtte enten slutte å være så nære venner, eller bli kjærester. Etter et møte med eldstene ble det bestemt at de var kjærester. De giftet seg ikke så lenge etterpå. Silje slet med depresjon gjennom ungdomstiden, også etter at hun

ble gift. Hun møtte lite forståelse for dette hos ektemannen. Etter hvert merket hun at ekteskapet ikke fungerte, men det var ikke av grunner som er godkjent av Jehovas vitner som gyldig skilsmissegrunn (gyldige grunner er stort sett kun utroskap eller at mannen ikke klarer å forsørge kona). Det var ikke et alternativ for henne å bli i ekteskapet. Da hun innså dette, ble det å gå ut av menigheten en reell mulighet: da kunne hun få skilsmisse “uten at folk så ned på henne”.

Silje har blitt misbrukt av et nært familiemedlem i ungdommen. Personen ble utstøtt av menigheten, men muligheten for at personen kan få komme inn i varmen igjen, som angrende synder, eksisterer. Muligheten for at han kan komme tilbake forsterker Siljes ønske om ikke å være en del av menigheten. Hun er i tillegg vokst opp med å høre at det kun er innenfor man finner godhet og glede. Hun sier menighetens teologi og retorikk dermed mistet kredibilitet hos henne, da hun opplevde ondskap i nære relasjoner innenfor menigheten.

Silje separerte seg under et år etter at hun ble gift. Etter hvert fikk hun en “verdslig” kjæreste (i.e. som ikke er et Jehovas vitne). Da tok hun steget helt ut av menigheten, hun sier det var første gang hun stod opp for seg selv og tok et valg fordi det var bra for henne selv. Hun måtte argumentere med at hun levde i synd overfor menighetsledelsen, for å få lov til å melde seg ut. På dette tidspunktet hadde så smått etablert et nettverk utenfor, via jobb og den nye kjæresten.

I dag har hun kun begrenset kontakt med moren sin. Hun sier hun aldri hadde noe nært forhold til Gud; gudstroen var en plikt og hun er i dag ikke-troende. Hun sier hun er litt i protestmodus etter bruddet, for eksempel har hun blitt blodgiver delvis for å bevise et poeng for menigheten og moren, som er imot blodoverføring. Hun sier hun har et godt liv i dag, med jobb og samboer, og at det ikke er noe igjen av frykten for demoner eller lignende fra barndommen.

Mette

Mette er en kvinne i femtiårene. Hun har brutt med det hun selv kaller en “sekt”, som hun gikk inn i, i voksenalder. Hun var i denne menigheten i omtrent sju år. Hun forteller at det er tros livet som har drevet henne til neste livsvalg, alltid. Hun er ikke vokst opp i et spesielt kristent hjem, men ble kjent med kristne baptist-miljøer da hun bodde i USA en tid som 18-åring. Da hun kom tilbake til Norge, fant hun ikke igjen samme type miljø, men ble med i Frelsesarmeen. Etter en tid i Frelsesarmeen, gikk hun ut derfra; hun følte det var veldig høye standarder for levestet

der, og hun klarte ikke leve opp til dette. Dette var et brudd som var vanskelig, men ikke like vanskelig og alvorlig som det som skulle komme senere.

Senere ble hun kjent med noen amerikanere som drev en husmenighet i en mindre norsk by. De var imøtekommende og framstod som genuine. Mette sier hun ble utsatt for det hun i ettertid har skjønnet at er *love bombing* ("kjærlighetsbombardering"). Hun sier selv hun tror hun var sårbar for slikt fordi hun kjente på ensomhet. Hun døyte seg i denne menigheten og ble utsatt for svært omfattende sosial kontroll etter det. Mette forteller at menighetsledelsen brukte frykt for å kontrollere medlemmene. Mette hadde tidligere trodd på en god og nådig gud, men her opplevde hun for eksempel en frykt for ikke å komme til himmelen. Hun følte seg aldri god nok for menigheten, klarte ikke å bøye seg tilstrekkelig for deres bud. Hun følte seg på utsiden, og var overbevist om at det var henne det var noe feil med.

Hun følte i lange perioder at alt var tungt, og skjønnet ikke hvorfor. I en liten periode der hun droppet å gå på noen møter, merket hun at hun ble lettere til sinns på kort tid. Hun forstod at hun fikk det dårlig med seg selv av å gå på møter, samtidig hadde hun en sorg knyttet til det å ikke få til det livet som menigheten la opp til. Det å gå ut av menigheten var ikke en gjennomtenkt prosess, men hun "klarte bare ikke mer". Hun følte hun hadde svikta den guden hun kjente, og var helt knust da hun skjønnet at hun ikke kunne være der lenger.

Hun sluttet å gå på møter, men etter det var det minst ett år der hun var veldig prega av menigheten. Hun holdt fast ved tanken på at det var henne det var noe galt med, en god stund etter at hun var ferdig i menigheten, og brukte tid på å "lete etter Guds kjærlighet". Det tok enda et år før hun tenkte at hun var glad for å være ferdig med den menigheten – "good riddance". Hun opplevde enda et nivå av "oppvåkning" da hun hørte seg selv kalle menigheten for en "sekt", tre og et halvt år etterpå.

Mette er fortsatt troende; hun er nå med i en menighet hun opplever som sunn, og der hun opplever individuell frihet. Enkelte aspekter ved troen hennes har forandret seg; hun sier hun har funnet tilbake til en nådig, god gud, og at hun ikke lenger tror hun sitter på den eneste sannheten.

Petter

Petter er en mann i tjuetåra. Han har vokst opp i en middels stor, luthersk menighet (noen få tusen medlemmer), som han meldte seg ut av for noen få år siden. Petter beskriver barndommen stort sett som trygg og god, men han var noe isolert fra barn som ikke gikk i

samme menighet – en “boble”. Han har ressurssterke foreldre som var svært aktive i menigheten familien tilhørte. Han beskriver både menigheten og foreldrene som særs konservative, og menigheten som “fundamentalistisk og lukka”. Da Petter var i ung voksen alder oppstod det en teologisk uenighet i menigheten. Da han skjønnte at han ikke nødvendigvis var enig med foreldrene sine og menighetsledelsens tradisjonelle syn, ga dette grobunn for å tvile på andre vedtatte sannheter.

Etter en stund med tvil, falt han ned på at han ikke kunne bli i denne menigheten, at han ikke hørte hjemme der. Etter rundt fem år, med tvil, søking, delvis ny livsstil, der han også tok høyere utdanning og etablerte et nettverk utenfor menigheten, tok han steget helt ut og brøt offisielt med menigheten. I disse årene forteller han at han hadde det mye vondt. Nå, noen år etter bruddet, har han et liv og en jobb han trives med, og har andre perspektiver på livet og tilværelsen enn det han hadde før bruddet. Han uttrykker at han er åpen for noe åndelig, men at han ikke tror på en kristen gud.

Under intervjuet var Petter usikker på om han skulle dele livshistorien sin inn i to eller tre kapitler, men falt til slutt ned på at tre kapitler ga mening: før brudd, under brudd (altså de fem årene med tvil og “indre brudd”, fram mot det offisielle bruddet) og etter brudd med trossamfunnet. Samtidig har han et viktig vendepunkt som han mener skillet livet “før og etter”, og sånn sett deler historien i to: det punktet da han sluttet å tro at helvete eksisterer.

Espen

Espen er en mann i trettiårene. Han er vokst opp i Jehovas vitner og ble utstøtt av menigheten for oppunder ti år siden, etter en utroskapsepisode. Det er dog mulig å komme tilbake igjen etter utstøtelse; han prøvde dette en liten periode, men tok til slutt et aktivt valg om å leve utenfor menigheten.

Espen forteller om en god og trygg barndom. Han døpte seg som 14-åring for å gjøre foreldrene glade; denne avgjørelsen har fått store konsekvenser senere, fordi en som har døpt seg og senere går ut av menigheten, ikke kan fortsette å ha kontakt med folk innenfor (dette er mindre strengt for udøpte). Han har svært begrenset kontakt med foreldrene sine i dag og refererer til tiden før utstøtelsen og bruddet som “mitt forrige liv”.

Espen sier han aldri har trodd genuint på den guden som Jehovas vitner lærer, men at han i ungdommen kanskje “trodde at han trodde”. Troen var heller en kald overbevisning og en plikt. Religionen var en ramme han kunne prestere innenfor, han beskriver det som en slags karriere,

der man kan gjøre det bra og få kredibilitet på bakgrunn av prestasjon. Han var i menigheten fordi det var det han var vant til og det var de rammene han hadde: “hadde det ikke vært for noen av de sosiale konsekvensene, hadde jeg sluttet å tro for lenge siden”.

Han var aktiv og pliktoppfyllende, og giftet seg innenfor menigheten. Fra tidlig voksen alder begynte han imidlertid å leve det han kaller et “dobbeltliv”, der han levde ett liv på jobben og et liv hjemme og i menigheten – han holdt et klart skille mellom de to.

Han utviklet etter hvert et forhold til en annen kvinne i menigheten. Han ble ekskludert som følge av dette, og (eks-)kona tok ut separasjon – utroskap er gyldig skilsmissegrunn for Jehovas vitner. Utstøtelsen gjorde at han måtte ta stilling til om han ville prøve å kjempe seg tilbake til menigheten og familien, eller om han ville etablere et nytt liv utenfor menigheten. Etter et års tid falt han ned på sistnevnte: “det stod mellom å leve et liv for å tilfredsstille andre eller leve sånn som jeg selv vil”. Det som gjorde at han bikket mot det å leve utenfor var erkjennelsen om at når familien og menigheten ikke aksepterer ham som han er, så er det kanskje ikke en “ekte” relasjon, den er betinget.

I perioden etter utstøtelsen møtte han sin nåværende kone (som ikke var med i Jehovas vitner), som han har to barn med. Han etablerte et liv utenfor menigheten sammen med henne, og er i dag i jobb. Han tror ikke på gud, men har en åpen holdning til det åndelige. Espen forteller at han fortsatt sliter med en del tanker knyttet til bruddet, som han ikke har fått bearbeidet – han har “bagasje” og “lokket er på”, selv om han fungerer godt i hverdagen.

Inger Lise

Inger Lise er en kvinne i femtiårene. Hun er vokst opp i et metodistkirkemiljø, men familien gikk ut av dette da hun var fjorten år, og ble med i en vekkelsespreget husmenighet. Dette ble et vanskelig brudd for Inger Lise, som hadde store deler av sitt trygge, sosiale miljø i Metodistkirken. Hun ble i Metodistkirken en stund etter at foreldrene hadde gått ut, men lojalitetskonflikten ble så stor at hun til slutt måtte melde seg ut, hun også.

Da Inger Lise var i slutten av tenårene, ble hun voksendøpt mot sin vilje på en sommerleir med familiens nye menighet. Hun hadde opplevd mye mobbing og brutte relasjoner i oppveksten, og hadde ikke råd til flere avvísninger eller å bryte sosiale normer. Hun var svært deprimert og engstelig, og beskriver seg selv som sårbar for å bli utnyttet av andre.

Etter et år på folkehøgskole, flyttet Inger Lise til en ny by, der hun skulle bo hos noen som var tilknyttet samme kristne bevegelse som foreldrene. Disse menneskene var svært

“rettroende” og hadde fått i oppgave å “disiple” henne: de skulle sørge for at hun lærte og gjorde alt riktig. Hun ble utsatt for en omfattende sosial kontroll, alle detaljer i livet hennes ble fulgt med på og kontrollert. Rammene for hvordan man kunne leve var svært trange, hun måtte bare adlyde menighetsledelsen. Inger Lise beskriver det som at hun i flere år “mistet seg selv”; hun var ikke i kontakt med egne følelser og tanker. Ethvert steg utenfor disse rammene ble sett på som et opprør mot Gud.

Etter hvert møtte Inger Lise ektemannen sin (Jon Arne, som også er med i denne studien). Hun beskriver dette som en redning, noe som ga henne et bitte lite pusterom i en ellers uutholdelig tilværelse. Menighetsledelsen var kritiske til partnervalget hennes, fordi Jon Arne kom utenfra. Jon Arne ble med i menigheten, men han var ikke like helhjertet med som Inger Lise var; han fikk kritikk for ikke å være lydige nok. Starten på ekteskapet var veldig vanskelig; Inger Lise var i lojalitetskonflikt mellom mannen sin og menighetsledelsen. Etter noen år klarte ikke Jon Arne mer, han ville ta ut separasjon.

Inger Lise innså at hun ikke kunne leve sånn som hun hadde gjort; hun hadde det vondt og hun følte hun hadde mistet seg selv fullstendig. Da måtte Inger Lise ta et valg: hun valgte mannen sin framfor menigheten. Hun prøvde å jobbe seg tilbake til “til normalitet, til seg sjøl”. Dette innebar å være lojal mot mannen sin og satse på ekteskapet. Jon Arne og Inger Lise gikk en kveld på et møte i en ny menighet. Da fikk de besøk fra eldster fra den gamle menigheten samme kveld; de forsøkte å rekruttere Inger Lise tilbake, prøvde å skremme henne med at hun brøt “pakten”. Inger Lise og Jon Arne hadde da klart å bli helt enige om at de aldri skulle tilbake dit.

Ekteskapet til Inger Lise og Jon Arne bærer fortsatt preg av den tunge starten de hadde. De har tre voksne eller nesten voksne barn sammen. Inger Lise forteller at hun i dag har det godt med seg selv og er i en jobb hun trives med. Hun tror fortsatt på en gud, men sier hun ikke har behov for noen menighetstilhørighet for å føle seg hel. Hun sier gudstroen hennes har vært den samme hele veien, men at det er de ytre tingene som har forandret seg.

Jon Arne

Jon Arne er en mann i femtiårene, som er gift med Inger Lise (se forrige avsnitt). Han er ikke vokst opp i noe spesielt kristent miljø. Han møtte Inger Lise i ung voksen alder, og ble kjent med menigheten og andre medlemmer gjennom henne. Han fikk låne noen talekassetter der en

pastor taler, og ble truffet av det som blir sagt. Han sier det hjalp ham å “løfte blikket”, i hvert fall i starten.

Etter noen få år begynte Jon Arne å reagere på tingenes tilstand i menigheten. I begynnelsen hadde han inntrykk av at medlemmene av menigheten var ressurssterke folk som hadde ambisjoner om å forandre verden og gjøre noe bra for seg selv og andre; at menigheten var i startgropa av noe som skulle bli stort. Etter hvert merket han at det aldri skjedde noen utvikling i menighetsarbeidet; man møttes et par timer på søndagene, men han savnet en progresjon. Han så ingen progresjon, verken hos seg selv, andre i menigheten, i menighetsarbeidet eller i samfunnet – de fikk ikke *utrettet* noe. Da han etter noen år innså dette, følte han seg fanget: han var gift og følte seg bundet til menigheten gjennom kona.

Jon Arne blir svært frustrert over situasjonen; han har blitt med på noe som hadde trodde skulle hjelpe ham selv å få et godt liv, og samtidig få mulighet til å skape en bedre verden. I stedet er han forvirret, fordi han ikke forstår hvor menigheten er på vei, og han forstår ikke “Guds plan”. Han er fortvilet over å ha gitt avkall på hobbyer som han tidligere satte pris på, for å fokusere på menighetsarbeidet, men det føles etter hvert meningsløst. Det var ikke lov å stille kritiske spørsmål til menighetsledelsen. Menigheten er kontrollerende og han forstår ikke alltid hvor han har Inger Lise.

I løpet av de ti årene han er med i menigheten, forsøker han å ta utdanning, men fullfører ikke – “jeg var ikke klar for det – sinne, kaos, frustrasjon”. Han forteller at han var dypt fortvilet, strevde med å få til menighetsliv og familieliv og ikke visste hva han skulle gjøre. Han prøvde å søke hjelp hos menighetsledelsen, men opplevde at han ikke fikk noe hjelp. Etter ti år går Inger Lise og Jon Arne ut av menigheten, sammen. Han sier han aldri har vært så langt nede psykisk, og at han skulle ut av menigheten, “samme hva”.

Jon Arne er i dag ikke med i noe trossamfunn. På spørsmål om hva som er hans tro i dag, svarer han ikke direkte. Han gir uttrykk for at han hadde en slags gudstro som utviklet seg mens han var med i menigheten, men det er uklart om eller hvordan troen har forandret seg etter at han og Inger Lise gikk ut.

Jon Arne er uføretrygdet. Han gir uttrykk for å være fortvilet over ikke å ha fått til alt han ønsket, og noe bitterhet eller sorg over ikke å ha fullført utdanning, men at han likevel stort sett er fornøyd med livssituasjonen sin.

Ida

Ida er en kvinne i tjuårene. Ida har fullført høyere utdanning og er i jobb. Hun bor sammen med sin datter og samboer. Hun er vokst opp som yngst av mange søsken i en familie som er tilknyttet en stor (flere tusen medlemmer i Norge), kristen menighet. Hun var en svært aktiv bidragsyter i menigheten i ungdomstiden og i tidlig voksen alder. Hun brøt med trossamfunnet etter at hun ble nødt til å skille seg; menigheten tillater ikke gjengifte og etter skilsmissemåtte hun ta et valg når det kommer til hvordan hun ønsket å leve livet sitt og hva hun tror på.

Ida ble gift i ung alder. Ekteskapet gikk dårlig fra starten av; ektemannen var alkoholisert og manipulerende, brukte opp pengene *hennes* (han var selv ikke i jobb) på alkohol og spill, og klarte ikke å ta seg av datteren som de fikk sammen. Det eskalerte til å innebære fysisk vold; da ble han hentet av politiet og hun tok ut separasjon, med støtte fra familien og fra menigheten. Skilsmisse er greit (særlig når familien og andre også oppfattet at hun hadde skjellig grunn), men ikke gjengifte – en må leve alene så lenge den du har skilt deg fra fortsatt er i live. Ida ble derfor konfrontert med egne holdninger til dette. Hun ble nødt til å stille seg selv spørsmål om hva hun selv tror er riktig, hva hun føler selv, hva som er synd – fram til da hadde hun nærmest ukritisk adoptert holdningene til familie og menighet.

Etter en stund innledet hun et forhold til en mann, til tross for menighetens entydige syn på at hennes eneste mulighet er å leve alene så lenge eksmannen lever. Hun ventet på at hun skulle føle at dette var galt, men den følelsen kom aldri. Hun ble mer og mer sikker på at det var riktig å gå ut av menigheten. Forholdet tok slutt, men hun var likevel sikker på at hun ikke skulle være i menigheten, hun hadde oppdaget at det gikk an å ha et annet type liv enn det menigheten la føringer for. Det tok omtrent et år fra hun begynte å tenke på å bryte ut, og til hun faktisk gikk ut offisielt. En stund etter at hun hadde brutt ut, prøvde hun aktivt å leve uten gudstro en periode, for å se om noe forandret seg – det gjorde det ikke: “jeg merket ingen forskjell, så hvorfor skal jeg på død og liv tviholde på det?”. Hun tror ikke på noen gud i dag.

Hun har noe kontakt med foreldre og søsken, men siden de er imot både gjengifte og samboerskap, er det svært begrenset hvor mye kontakt de kan ha med samboeren hennes. Hun har noe, dog begrenset, kontakt med gamle venner fra menigheten, men ikke på samme måte som tidligere: hun har måttet etablere nye sosiale nettverk utenfor menigheten.

Atle

Atle er en mann i trettiårene. Han er vokst opp i en relativt stor, kristen menighet (flere tusen medlemmer i Norge). Selv om han vokste opp i en familie som var svært aktive i denne menigheten, trodde han ikke på gud da han var liten. Siden han var liten har han vært bevisst på at han ikke tror på det som resten av familien hans tror på. Likevel visste han ikke sikkert; han tenkte at det var en viss mulighet for at det fantes en himmel, som han ikke ville komme til siden han ikke trodde nok. I menigheten læres det at “himmelens rike hører barna til” – altså at barn kommer til himmelen uansett. På bakgrunn av dette tenkte Atle i åtte-tiårsalderen at han kunne ta livet sitt før han ble voksen, for å eliminere risikoen for å havne i helvete, hvis menighetens lære likevel skulle stemme. Han vet ikke om han faktisk ville gjort det, men han sier at det som fikk ham til å ikke gjøre det, var at han ikke ville påføre foreldrene sine sorg.

Han har aldri vært engasjert i menighetsaktiviteter i ungdommen, og heller aldri lagt skjul på sin manglende gudstro overfor familien. Etter at han ble voksen nok til å bestemme selv om han ville være med på møter, har han deltatt på enkelte ting for å være snill med moren sin, fordi hun blir glad når han er med. Utover dette har han jevnt over hatt liten interesse for menighetslivet.

Da Atle ble voksen fikk han det bedre og bedre, og levde det han betegner som et “vanlig liv” med jobb og venner uten tilknytning til menigheten, men hadde likevel tett kontakt med familien sin. Noen ganger hadde han smertefulle tanker om at hvis det finnes et helvete, så havner han der, og om at han sårer moren sin når han ikke er med i menigheten. Disse tankene kom etter hvert sjeldnere og sjeldnere og han beskriver seg som *lykkelig* i starten av tjuårene.

Gjennom hele livet har han hørt at det bare er innenfor menigheten man kan bli ordentlig lykkelig. Han følte seg lykkelig, selv om han ikke levde i menigheten, så han fikk det ikke til å stemme. Likevel var det noe i ham som ønsket å finne ut av dette. Da han var tjuvfem år, lot han seg overbevise av noen søskenbarn om at det går an å velge å tro, velge å gi seg hen ett hundre prosent. Det ble nærmest garantert at hvis han gikk helhjertet inn i troen og menighetslivet, så ville han bli “så lykkelig som han aldri hadde kunnet forestille seg”. Atle trodde fortsatt ikke, men valgte likevel å “slippe alt og gå inn for det”, selv om det gikk imot hans fornuft. Han ba til Gud om et tegn på at dette var riktig; han bladde så opp i Bibelen sin og fikk opp et vers som var så treffende at han begynte å tro oppriktig på Gud – en tro som vedvarer i dag på grunn av dette verset.

Allerede etter ei uke syntes Atle det var “helt pyton” å gå på møter og andre aktiviteter i menigheten, men han hadde bestemt seg for at dette skulle han gjøre livet ut. Han ble skremt av talene, særlig hvis det ble nevnt noe med “helvete” eller “fortapelse”. Han ble svært ulykkelig og begynte å tenke på å ta livet sitt; en periode var det å dø det eneste han ønsket. Litt etter litt, etter et par måneders tid, forstår han at det ikke er meningen at han skal ha det så vondt. Gradvis blir han med på færre og færre møter og aktiviteter i menigheten, og etter ett år er han med på så lite at han definerer seg som ikke å være med i menigheten, men han fortsatte å gå i blant.

De neste to-tre årene får han det gradvis bedre og bedre, og er med på færre og færre ting. Selv om dette nå er flere år siden, kan han fortsatt dukke opp på sommersamling med menigheten, og det er ikke mange måneder siden (ved intervjuetidspunktet) han hjalp til med å rydde på en menighetsfest. I dag tror Atle fortsatt på Gud, men “forstår ikke resten”, ifølge ham selv. Han ønsker ikke å ta livet sitt eller dø nå, men han sier han har tanker om at han helst ikke ville ha blitt født, slik at han hadde sluppet å risikere å havne i helvete.

Appendiks C: Utlysningstekst

Denne teksten ble postet på Hjelpeskildens lukkede Facebook-gruppe oktober 2018. Jeg har selv ikke tilgang til dette forumet, så jeg fikk hjelp av daglig leder i Hjelpeskilden.

Hei!

Har du brutt med et trossamfunn?

Jeg er en psykologistudent som skal skrive hovedoppgave om livshistoriene til mennesker som har brutt med et religiøst miljø (hovedsakelig kristne miljøer). Jeg søker derfor deltagere som ønsker å bli intervjuet. Alt vil anonymiseres i oppgaven så ingen kan finne tilbake til hvem som har sagt hva. Jeg ønsker å sette religiøse bruddprosesser på dagsorden i psykologimiljøet og håper at dere har lyst til å hjelpe meg! Usikker på om du passer til å være med i studien, eller er det noe annet du er usikker på? Ikke nøl med å sende meg en mail.

Prosjektet er meldt til NSD – Norsk senter for forskningsdata.

Hvis du vil vite mer, har spørsmål eller har lyst til å være med, send meg en uforpliktende e-post på vildekristiane@gmail.com.

*Veilederen min er førsteamanuensis Hroar Klempe, han kan nås på e-post:
hroar.klempe@ntnu.no.*

*Vennlig hilsen Vilde Kristiane Wist Stordahl
Psykologistudent NTNU*

