



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# Vår Far i himmelen

*Teologisk og religionspsykologisk drøfting av gudsmetaforen far, med spesielt henblikk på  
kirkens møte med barn og unge*

**Morten Fjøren**

**Veileder**

Hovedveileder: Gunnar Heiene

Biveileder: Sjur E. Isaksen

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

Det teologiske menighetsfakultet, 2012, Høst

AVH504: Spesialavhandling 30 ECTS

Profesjonsstudium Teologi

## Innholdsfortegnelse

<b>1 Innledning</b> .....	<b>4</b>
<b>1.1 Bakgrunn og motivasjon</b> .....	<b>4</b>
<b>1.2 Tema og problemstilling</b> .....	<b>4</b>
1.2.1 Case.....	5
<b>1.3 Metode og materiale</b> .....	<b>7</b>
<b>2 Metafor</b> .....	<b>9</b>
2.1 Hva er en metafor? .....	9
2.2 Simile og metaforer, en forskjell? .....	11
2.3 Gud og metaforer .....	11
2.4 Bibelteologisk gjennomgang av metaforiske gudsbegrep.....	14
2.4.1 Gudsmetaforer i bibelen .....	15
2.5 Kan vi tale om Gud i kjønn?.....	16
2.6 Gud som vår far .....	18
2.7 Sammenfatning .....	20
<b>3 Trosutviklingsstadiene</b> .....	<b>22</b>
3.1 James W. Fowlers bakgrunn og utgangspunkt .....	22
3.2 Selvet og troen .....	22
3.3 Fowlers stadier.....	23
3.3.1 Det første stadiet.....	23
3.3.2 Det andre stadiet.....	24
3.3.3 Det tredje stadiet .....	25
3.3.4 Det fjerde stadiet .....	26
3.3.5 Det femte stadiet.....	28
3.3.6 Det sjette stadiet .....	29
3.3.7 Det sjuende stadiet .....	31
3.4 Sammenfatning .....	31
<b>4 Dannelser av gudsbilder i følge religionspsykologien</b> .....	<b>32</b>
4.1 Religionspsykologi.....	32
4.2 Freuds teori om menneskesyn og gudsbilde.....	33
4.3 Objektrelasjonsteori .....	34
4.3.1 «Den religiøse erfaringen» .....	35
4.3.2 Gudsbegrep, gudsbilde og gudsrepresentasjon .....	36
4.3.3 Foreldre som kilde til gudsbildet.....	37
4.3.4 Utvikling i det etablerte gudsbildet .....	38
4.5 Sammenfatning .....	38
<b>5 Praktiskeologi, forkynnelse og samtalen</b> .....	<b>40</b>
5.1 Forkynnelsen .....	41
5.2 Forkynnelse til barnet .....	41
5.3 Hvordan forkynne til ungdom?.....	42
5.3.1 Et reflektert og utfordrende språk.....	44
5.4 Samtalen .....	45
5.2.1 "Stabil container" .....	46
5.2.2 Medvandrende tilknytningsobjekt.....	47
5.2.3 Aktiv tolkningspartner .....	48
5.2.4 Sammenfatning.....	49
<b>6 Avslutning</b> .....	<b>51</b>
<b>7 Litteratur:</b> .....	<b>53</b>

**Internettreferanser: ..... 54**

# 1 Innledning

## 1.1 Bakgrunn og motivasjon

Metaforen «Gud vår far» er utbredt både innenfor kirkens språk og Bibelens tekster. Denne metaforen er personlig, og skaper tanker og forestillinger hos alle mennesker fordi farsrollen er representert i alles liv på en eller annen måte.

I den nye bibeloversettelsen som ble utgitt i 2011 ble det gjort et grep med bønnen «Fader vår». Nå har den blitt oversatt til «Vår far». Dette er en direkte og intim formulering som tydeliggjør farsmetaforen i større grad enn den tidligere formuleringen. Men hva betyr det for gudsbildet å kalle Gud for far? Min personlige referanse knyttet til far er god. Jeg har hatt en god oppvekst med en far som stiller opp når jeg trenger det, hjelper meg hvis jeg har problemer og som sier at han er glad i meg. Dette er kvaliteter som jeg også kan overføre til mitt gudsbilde. Jeg tror på at Gud vil meg godt. Hva med de som ikke har de samme referansene til begrepet far som meg? Hvordan vil deres gudsbilde bli preget av å ha en far som forsømmer, er voldelig eller ikke engang tilstede?

Som jeg nevnte innledningsvis er farsmetaforen knyttet til Gud tungt representert både i bibelen og i kirkens tradisjon. Som vi kan lese i NT omtaler også Jesus Gud som far, og han sa at vi skal gjøre det samme. Kirkens utfordring med dette er hvordan den skal tale om Gud som vår far til mennesker som har dårlige farsrelasjoner. Dette uten at deres gudsbilde skades.

## 1.2 Tema og problemstilling

Temaet for denne avhandlingen er gudsmetaforer, og hvordan disse metaforene påvirker våre gudsbilder. Jeg har valgt å dele oppgaven inn i to delproblemformuleringer, og en hovedproblemformulering. Jeg har valgt denne løsningen da jeg mener dette gjør fremstillingen ryddig og oversiktlig.

Først av alt gjør jeg et grunnarbeid vedrørende selve begrepet metafor, og hvordan det brukes som virkemiddel i talen om Gud i bibelen. Den første delproblemformuleringen lyder derfor som følgende: *Hva kjennetegner gudsmetaforer?* Dette er en relativt kort innføring i både metaforbegrepet og gudsspråket i bibelen, med spesielt fokus på farsmetaforen. Dette er for å gi avhandlingen en plattform for prosessen videre med bruken av disse begrepene.

Grunnlaget for den andre delproblemformuleringen baseres på en utlegging av faseteorien til James W. Fowler. Denne inndelingen av menneskets tros- og personutvikling bruker jeg, sammen med en generell religionpsykologisk teori, til å gi en beskrivelse på hvordan menneskets utvikling, i ulike faser, er med på å påvirke deres tro og gudsbilde. Min andre delproblemformulering er derfor følgende: *Hva kan Fowlers faseteori, og generell religionspsykologi, si om barn og unges utvikling av egen tro og gudsbilde?* Jeg svarer på dette ved først å gi en innføring i Fowler og hans forskning, og ved å presentere hans faseteori. Deretter vil jeg med hjelp av den religionpsykologiske litteraturen jeg har tatt for meg, finne ut hva som kjennetegner den aktuelle utviklingen hos barn og unge.

Basert på de to delproblemformuleringene vil jeg nå ta for meg hovedproblemformuleringen, og avhandlingens hovedmål. Den er som følgende: *Hvordan kan kirken møte barn og unge, som har en problematisk farsrelasjon, med bruk av metaforen «Gud vår far»?* Tanken bak dette er å fremme forslag for hvordan kirken kan ivareta eller endre gudsbildet til unge, med farsrelasjoner som påvirker gudsbildet deres på en negativ måte.

Jeg benytter meg av et case som verktøy i arbeidet med denne problemformuleringen. Dette er med på å konkretisere utleggingen av teori innenfor praktisk teologi.

### **1.2.1 Case**

Ungdomsgruppa i menigheten Gruvik har en temaserie over et halvt år hvor temaet er «Gud, hvem er du?» Dette blir behandlet fra flere ulike perspektiver. De har vært gjennom Gud i GT og NT, Den treenige Gud og Skaperen – den kreative Gud.

Denne kvelden er temaet «Den personlige Gud». Etter en stund med hygge, spill og samtalegrupper rundt temaet er det tid for en andakt/undervisning, som man etterpå skal reflektere rundt i samtalegruppene. Det er en av ungdomslederne som taler.

Han taler om Gud som en «pappa». Her er et utdrag: *Gud er vår far. Han er vår pappa. En som vil ta vare på oss og bryr seg om oss. Han ser alt det gode i oss og ønsker at vi skal se det samme. Uansett hva som skjer i livet ditt av uro og dritt. Det kan gå opp og det kan gå ned. Men Gud er der for deg uansett. Akkurat som en pappa. Som elsker deg uansett hvor teit*

*du er. For han ønsker en relasjon med deg. Han ønsker at du skal snakke til han og fortelle han hvordan du har det og hva du eventuelt sliter med. For Gud bryr seg! Og han vil alltid være der for deg. Venner, arbeidskolleger og kjærester kommer og går. Men familien vil alltid være der. Om du vil eller ikke... hehehehe! Og sånn er det med Gud også. Han er din far som alltid kommer til å være der. Og som alltid ønsker at du skal komme til han.*

I forsamlingen på ca 30 ungdommer sitter det tre personer med et noe anstrengt forhold til begrepet «far».

Det er Elisabeth på 15 år som opplevde at faren hennes stakk av da hun var fem. Siden har hun ikke hørt fra han. Elisabeth har ingen minner fra faren sin og har prøvd å spørre sin mor om hvem faren var, men da får hun bare til svar at de ikke skal snakke om han. Elisabeth har altså vokst opp store deler av livet uten en far, og føler at den faren hun egentlig skulle hatt av en eller annen grunn har bestemt seg for å leve livet sitt uten henne og moren. Det er en frustrasjon Elisabeth bærer i seg. Og spørsmål som om Elisabeth var en for stor byrde som barn, eller om det var faren som bare ikke ville leve familielivet dukker opp. For Elisabeth er far bare et fremmed begrep om noen hun vet finnes, men som ikke vil ta del i hennes liv.

Så er det Ove på 17 år som har en far som flere ganger i uken kommer beruset hjem etter å ha stoppet innom puben på vei hjem fra jobb. I fylla kan han fremstå som en jovial type med godt humør, men så kan det raskt skifte til et eksplosivt raseri. Det har resultert i at faren til Ove har slått både han og moren i beruset tilstand. Forskjellen i sønnens opplevelse av faren i beruset eller edru tilstand er som natt og dag. I edru tilstand er han en grå og traust type som knapt utveksler et ord med Ove, mens han blir utagerende og høyrøstet når han er full. Ove kjenner på en usikkerhet omkring sin far. Han gjør det vanskelig for Ove å kjenne seg trygg i sitt eget hjem, fordi man aldri vet når han kommer til å få et utbrudd igjen. Frykten for faren preger forholdet Ove har til han, og frykten for at faren skal skade Oves mor gjør at han ikke tør forlate hjemmet.

Til slutt er det 15 år gamle Frida som har en far som føler hans livs oppgave er å jobbe og tjene mest mulig penger. Det har resultert i at Frida nesten ikke kjenner sin far, siden han alltid er borte og ikke har tid til noe annet enn jobben. Den dårlige samvittigheten etter lange forretningsreiser eller lengre perioder borte fra familien, fører ofte til at han kjøper med seg

dyre og flotte gaver hjem til barna. Men så snur han omtrent i døren og forsvinner bort fra de igjen. Det er utallige danseopptredener og fotballkamper han har lovt å komme på, som har endt med at «noe på jobben kom i veien, så jeg rakk det ikke». Dette har resultert i at Frida har mistet all tillit til sin far. Han stiller ikke opp, og tar ikke del i de tingene hun trenger av han. Hennes far representerer bare brutte løfter, og en følelse av at jobben er viktigere enn noe annet.

Ingen av disse fedrene som er beskrevet over samsvarer med den beskrivelsen av en far som de får høre om i andakten. De referansene disse tre ungdommene sitter med i forhold til hvordan en far er, virker ganske ulik den referansen ungdomslederen sitter med. Hva gjør dette med det de hører? Hvordan virker formidlingen inn på disse ungdommene til forskjell fra en som har vokst opp med gode farsrelasjoner? Og hvordan blir disse ungdommenes gudsbilde preget av å høre at Gud er vår *far*?

### **1.3 Metode og materiale**

Denne oppgavens metode har en todelt inndeling, bestående av en kritisk litterær utlegging og en praktisk teologisk metode. I første del vil litteraturen være basert på fagfeltene teologi og psykologi. Dette brukes til utleggingen av metaforbegrepet og dens plass og mening i Bibelen, og den religionspsykologiske utleggelsen av dannelsen av gudsbilder. Som hovedkilde for å forklare metaforbegrepet og forståelsen av dette i de bibelske tekstene, benytter jeg meg av Dr. Teol. Hanne Lølands forskning knyttet til doktoravhandlingen *Silent or Salient Gender?* I tillegg bruker jeg Flora A. Keshgegian's bok *God Reflected: Metaphors for life* som gir en god innføring i metaforbegrepene knyttet til Gud.

Videre har jeg viet et kapittel til James W. Fowler, og hans fase-teoretiske forskning. Boken *Faith, Development and Pastoral Care* er her sentral som fagbok innenfor hans funn. Han presenterer de ulike faser/stadier som mennesket gjennomgår i en tros- og livsutvikling. Fowler vil, sammen med den øvrige religionspsykologiske litteraturen jeg har benyttet meg av, danne bakgrunn for anvendelsen i den praktiske teologiske delen. I den religionspsykologiske litteraturen, er det Ana-Maria Rizzutos kliniske forskning på gudsbildets oppkomst og utvikling som står sentralt. Her bruker jeg også Leif Gunnar Engedal

som primærkilde i forståelsen av objektrelasjonsteorien, som er den videreførende religionspsykologiske teoriutviklingen fra Freuds tradisjon.<sup>1</sup>

I behandlingen av litteraturen bruker jeg Gadammers filosofiske hermeneutikk om forståelse, utlegging og anvendelse. Dette går i korte trekk ut på at forskeren reformulerer tekstens språk på en forståelig måte, og anvender den slik at den svarer på det spørsmål som er stilt.<sup>2</sup> Her velger jeg også å trekke inn Gadammers hermeneutiske sirkel som en illustrasjon på å forstå teksten ut fra forholdet mellom enkeltdelene og helheten. For å forstå teksten, må du forstå enkeltdelene ut fra helheten, og helheten ut fra enkeltdelene.<sup>3</sup>

I den praktiske teologiske delen av oppgaven er målet å anvende teorien jeg har samlet om metaforer og gudsbildeutvikling. Jeg vil redegjøre for hvordan kirken skal møte unge mennesker som har dårlige farsrelasjoner, med metaforen «Gud vår far». Dette gjennom arenaene for forkynnelse og samtale. Hovedvekten av teorien jeg bruker er hentet fra bøkene *Når glassflaten brister* av Torborg Aalen Leenderts, og *Utvikling av sjelesørgerisk kompetanse* av Leif Gunnar Engedal.

Don S. Browning er en sentral figurant innenfor praksis-teori-praksis-modellen som kom med tyngde fra USA på 1990-tallet. Han fremla en «*fundamental practical theology*» som sier nettopp at teologien er fundamentalt praktisk. Dette er et helhetlig perspektiv på teologien som bygger ned skillet mellom de ulike faggrupper innenfor dagens akademiske teologi. Det fokuseres på at teologien lever i et trosfellesskap som menigheten bruker som sitt verktøy i sitt oppdrag i verden. Den praktiske teologien bygger på tanken om at den ikke skal være en applikasjon av fruktene til eksegese, systematisk teologi og kirkehistorie. Praksisen og anvendelsen er i teologien fra begynnelsen av. Mønsteret blir da som følger: praksis fører til teori, som igjen føres til ny praksis. Praksisen i kirken i dag er basert på teori, og denne teorien må prøves opp mot bibeltekstene og kirkens læretradisjon, med øye for å utvikle praksis som svarer til den rådende situasjonen.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Engedal 1996: 41

<sup>2</sup> Wetlesen 1983: 230

<sup>3</sup> Wetlesen 1983: 235

<sup>4</sup> Skjevesland 1999: 55-56



## 2 Metafor

### 2.1 Hva er en metafor?

For først å lage en definert ramme rundt begrepet *metafor*, vil jeg bruke en definisjon hentet fra Encyclopaedia Britannica. Her defineres metafor som en talemåte som innebærer en sammenligning av to ulike enheter. Det har mange likhetstrekk med simile, men bruker ikke ord som *lik* og *som*. Metaforen beveger seg fra en rimelig og prosaisk sammenligning, til en mer identifiserbar eller fusjonistisk sammenkobling mellom to objekter, for å skape en ny enhet som inneholder begge karakteristikkene.<sup>5</sup>

Store norske leksikon, beskriver videre at metaforer ofte blir brukt for å uttrykke abstrakte forhold med noe som er kjent og konkret. Dette kan for eksempel være at en leder er «hodet» i en bedrift. Metaforer brukes altså for å gi et billedlig eller en overført betydning av det som skal beskrives.<sup>6</sup>

Boken *Hverdagslivets metaforer* av George Lakoff og Mark Johnson, gir en dyp og grundig innføring i metaforens betydning, innhold og kompleksitet. Jeg går ikke grundig inn i alt denne boken sier om metaforer, men trekker frem noen elementer som kan hjelpe til en bedre forståelse av dette begrepet. Dette er for å kunne bruke det som verktøy i forståelsen av «Gud vår far» – metaforen, og hvordan den påvirker vårt gudsbilde.

Som tittelen, *Hverdagslivets metaforer* indikerer, mener Lakoff og Johnsen å vise ut fra sine undersøkelser at dagliglivet er gjennomsyret av metaforer. Dette gjelder selvfølgelig språket, men også tanker og handlinger. Den generelle oppfatningen er likevel at metaforer er en del av det poetisk nyskapende- og retoriske språkapparatet, og at det ikke i så stor grad angår den dagligdagse talen. Men som Lakoff og Johnsen skriver: *Vårt alminnelige begrepssystem, som vi både tenker og handler ut fra, er grunnleggende metaforisk.*<sup>7</sup>

Hvordan vi forstår begrepene er med på å strukturere vår oppfattelse av verden, våre handlinger og dermed måten vi forholder oss til menneskene rundt oss. De inngår i den grunnleggende oppfatningen vi mennesker har av virkeligheten. Og da er spørsmålet hvilken

---

<sup>5</sup> <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/377872/metaphor>

<sup>6</sup> <http://snl.no/metafor>

<sup>7</sup> Lakoff og Johnsen 2003: 7

måte metaforene påvirker det vi tenker, erfarer og gjør i de daglige, tatt som forutsetning av påstanden om at begrepssystemet vårt er overveiende metaforisk.<sup>8</sup>

Lakoff og Johnsen skriver videre at begrepssystemet vårt ikke er noe man i det dagligdagse er seg bevisst. Vi følger bestemte retningslinjer i våre handlinger og tanker, uten at det er innlysende hva disse retningslinjene faktisk består av. For å kunne finne én måte å forstå dette på, har Lakoff og Johnsen undersøkt begrepssystemet i språket. Basert på lingvistiske data, har de her oppdaget at det meste av vårt alminnelige begrepssystem er av metaforisk art. De bruker begrepsmetaforen *diskusjon er krig* som en illustrasjon på dette. Denne metaforen reflekteres i hvordan vi ser på, og omtaler det å diskutere. Vi sier at vi kan vinne eller tape en diskusjon, vi angriper motstanderens posisjon og forsvarer vår egen, og vi vinner og taper terreng. Det finnes flere eksempler på krigrelaterte omtaler av diskusjonen, men felles for de er at de ligger under en struktur av begrepet «krig». Hadde en type kultur betraktet diskusjonen som en dans, ville de betrakte og snakke om diskusjonen på en annen måte. For oss ville dette være uforståelig i denne sammenhengen, og vi ville sannsynligvis tenke at det ikke var snakk om noen diskusjon i det hele tatt. Dette eksempelet viser delvis, i følge Lakoff og Johnsen, hva det innebærer at et metaforisk begrep kan strukturere hva vi gjør og hvordan vi forstår hva vi gjør, som når vi for eksempel diskuterer. Lakhoff og Johnsen oppsummerer det slik: *Metaforens essens er det å forstå og erfare én ting ut fra en annen.*<sup>9</sup>

Metaforens grunnlag i erfaringen er også et viktig bidrag til forståelsen av metaforens anvendelighet. Her skriver de: *I virkeligheten mener vi at ingen metafor noensinne kan forstås eller engang representeres adekvat uavhengig av sitt grunnlag i erfaringen.*<sup>10</sup> De bruker orienteringsmetaforen<sup>11</sup> *opp* som eksempel for å illustrere nettopp dette. Metaforen kan brukes i forståelsen *mer er opp*, *glad er opp*, og *rasjonell er opp*. Alle disse eksemplene har forskjellige grunnlag. Det kommer ikke av at det er mange forskjellige betydninger av selve ordet «opp», men at våre erfaringer bidrar til å skape ulike innganger til forståelsen av begrepet, og at erfaringene våre på den måten er opphav til ulike metaforer.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Lakoff og Johnsen 2003: 7

<sup>9</sup> Lakoff og Johnsen 2003: 7-9

<sup>10</sup> Lakoff og Johnsen 2003: 22

<sup>11</sup> Lakoff og Johnsen 2003: 17 Orienteringsmetaforer dreier seg om et metaforsystem som organiserer et helt system av begreper i relasjon til hverandre. Navnet *orienteringsmetaforer* kommer av at det som regel dreier seg om orientering i rommet. Eks. opp-ned, ut-inn, på-av osv. Uttrykket "Jeg har en opptur i dag" er knyttet til at begrepet *glad* er orientert *opp*.

<sup>12</sup> Lakoff og Johnsen 2003: 22

## 2.2 Simile og metaforer, en forskjell?

Som jeg nevnte i forrige kapittel, er det mange likhetstrekk mellom en simile og en metafor. Kan similer og metaforer forstås som det samme? Eller er det en forskjell i hvordan man skal forstå meningen med disse begrepene? Hanne Løland drøfter dette i boken *Silent or Salient Gender?* Her tar Løland for seg det kjønnsmessige i gudsspråket. Hun åpner kapittelet, *Metaphor and Simile*, med å stille spørsmålet om det er en betydelig forskjell på setningene: *She is a starglazer lily* og *She is like a starglazer lily*.<sup>13</sup> Som Løland påpeker, er den eneste forskjellen på setningene ordet *like*. Dette ordet gjør at den første setningen blir sett på som en metafor, mens den andre setningen blir betraktet for å være en simile. Lølands forskning baserer seg på språket i den hebraiske bibel, og her konkluderer hun på følgende måte:

*I will argue in the following, with Soskice, that the «like» in many similes is an aspect of superficial grammar, and in no way impledes meaning. Further, similes awaken fields of associations the same way metaphorical statements do.*<sup>14</sup>

Løland argumenterer videre at det er bygd på falske antagelser at det er en distanse mellom kilde og mål i en simile, mens dette ikke er tilfellet i en metafor. I både en simile og en metafor er det en spenning mellom «er», og «er ikke». I henhold til eksempelet over sier Løland derfor at den kvinnelige personen både virkelig er en *stargazer lily*, og på samme tid vet leseren at hun ikke egentlig er det.<sup>15</sup>

Jeg valgt å forholde meg til metaforer, men inkluderte denne drøftingen til Løland for å vurdere similens effekt på assosiasjonsprosessen på linje med metaforens. Jeg vurderer Lølands utsagn til forståelsen om at det er en marginal forskjell på en metaforsetning og en similesetning i hvordan man forstår budskapet.

## 2.3 Gud og metaforer

Vi bruker språket vårt for å kommunisere, gjøre oss forstått, og til å beskrive omgivelsene rundt oss. Det er en avgjørende kommunikasjonsform i tilnærmingen av kunnskap og forståelse. Men hvordan kommuniserer vi noe som vi ikke forstår fullt ut? Metaforbruken i

---

<sup>13</sup> Løland 2008: 47

<sup>14</sup> Løland 2008: 48

<sup>15</sup> Løland 2008: 48-49

beskrivelsen av Gud er en del av det utviklede språket vi har for å forstå hvem Gud er, og hvordan vi skal forholde oss til han. Men å si fullt og helt hvem og hva Gud er, er naturligvis en umulig oppgave. Gud er den som skapte av ingenting, som var før tiden og eksisterer i evighet. Dette er formuleringer som vi forstår betydningen av, men som på samme måte er u håndgripelig for den menneskelige fatteevne siden vi er bundet til tid, sted og materie. Gud beveger seg utenfor disse rammene. Så hvordan kan man da tale om Gud? Som jeg hentet fra Store norske leksikon i kapittel 2.1, kan metaforer bli brukt til å uttrykke abstrakte forhold med noe som er kjent og konkret. Metaforer knyttet til Gud blir på samme måte brukt for å uttrykke ulike egenskaper ved Gud som vi kan relatere oss til, og kjenne igjen. Flora A. Keshgegian skriver i kapittelet *Metaphor and language* i boken *God reflected*:

*Because God is, first and last, mystery, whatever language we use to speak about God, whatever images we might conjure up, whatever assertions we state to be true, even absolutely true, are forms of metaphor. They are an approximation, a comparison, an analogy.*<sup>16</sup>

Det Keshgegian sier her er at det faktisk ikke går an å omtale Gud på noen annen måte enn i ulike former for metaforer. Nå skal jeg ikke gå langt inn i drøftelsen av om dette er et faktum eller ikke, men det som i hvert fall kan stadfestes er at vi ikke kan si noe konkret om hele Guds væren. Det å bruke metaforer for å beskrive Gud for å forstå han innenfor våre rammer, vil være et viktig og godt verktøy.

Viktigheten av en likhet eller kobling mellom metaforen og det man vil beskrive, er avgjørende for om metaforen i det hele tatt har en funksjon. Keshgegian, bruker her eksempelet med å beskrive at en mektig person har kraften av en fjær.<sup>17</sup> Det sier seg selv at her er det en motsigelse i hva man vil karakterisere denne personen som, og hva som blir brukt som bilde på denne karakteristikken.

Metaforene kommer fra vår forestillingsevne. I talen om Gud er det metaforiske som en del av språkets natur. Og det er når vi blir bedre kjent med denne evnen at vi videre kan utforske potensialet i det. For eksempel er det denne evnen som gjør at vi tenker på Gud som solid, fast

---

<sup>16</sup> Keshgegian 2008: 18

<sup>17</sup> Keshgegian 2008: 19

og varig når vi bruker metaforen «fjell». Men noe Keshgegian trekker frem som en viktig faktor i bruken av metaforer, er at det må være en ulikhet samtidig som det er en likhet i metaforen. Er det ikke det, står det i fare for å bli ett med sammenligningen. Et eksempel på dette er metaforen «Gud vår far». Hvis det ikke er en ulikhet i denne metaforen vil det forstås som at Gud virkelig *er* vår far i den bokstavelige forståelsen av begrepet.<sup>18</sup>

Men er det da sånn at alle metaforer er universelle og kan brukes til alle tider og i alle kulturer og situasjoner? Kulturer er dynamiske og beveger seg i ulike retninger, ut ifra tidens gang og i påvirkning fra andre kulturer og impulser. Og på samme måte vil vår forståelse av metaforer og hva vi forbinder dem med, være nært knyttet til den tradisjon og kulturelle bakgrunn vi bærer med oss. Keshgegian påpeker også dette med eksempler fra det monarkiske språket for Gud man finner i Bibelen. Her blir Gud fremstilt som «herre», «keiser» og «hersker».

Keshgegian problematiserer dette med det amerikanske folket som kjempet mot et monarki for å vinne frihet til å bygge opp et demokratisk samfunn. Mennesker med en slik bakgrunn vil ha et annet forhold til monarkiske begreper fra de som opplever monarkiet som noe positivt.<sup>19</sup> Dette viser at det å bruke metaforer om Gud som ut ifra ett perspektiv kan styrke beskrivelsen og forståelsen av han, fra et annet perspektiv ikke vil fungere, og kanskje i verste fall virke mot sin hensikt. I forståelsen av metaforene er det også viktig at de har en tilhørighet til det miljøet eller samfunnet de brukes i, ellers kan det lett oppstå misforståelser i hva som *egentlig* skal uttrykkes. Særlig er dette aktuelt i lesningen av bibeltekster hvor Gudsmetaforen refererer til lokale eller tidsbestemte referanser. Vi som lever i en annen kontekst, i en annen tid, har altså ikke de samme referanserammene.

Det metaforiske språket ligger naturlig i måten vi omtaler Gud. Slik Keshgegian beskriver det, har vi ingen annen måte å tale om Gud på. All tale om Gud er i en eller annen form for metafor. Og denne måten å referere eller tale om Gud på, ligger så grunnleggende i vår natur at vi som oftest ikke reflekterer over de metaforene vi bruker. Keshgegian bruker et eksempel på dette ved å sammenligne med hvordan vi mennesker forholder oss til det å puste. Dette er noe som ligger naturlig for oss, og som oftest er det ikke nødvendig å tenke på eller konsentrere seg om å puste ut og inn. Dette kalles for en naturlig refleks, som vi gjør av instinkt for å overleve. De gangene vi virkelig blir bevisst på vår avhengighet av pusten er når

---

<sup>18</sup> Keshgegian 2008: 19-20

<sup>19</sup> Keshgegian 2008: 21

vi har mangel på luft, eller når vi har problemer med inntaket av den. På samme måte mener Keshgegian det er med det metaforiske språket. Så lenge det ikke blir utfordret eller gjort oppmerksomt på, vil man heller ikke gjøre de store refleksjonene rundt hvordan man snakker om Gud. Men for eksempel i en form for tros- eller livskrise hvor språket og metaforene blir utfordret, og ikke fungerer på den måten de er ment, vil det oppstå en oppmerksomhet og refleksjon rundt det vi tidligere kanskje tok for gitt.<sup>20</sup> I krisesituasjoner kan det metaforiske språket stå i fare for å ødelegge og skape distanse. Et nærliggende eksempel i henhold til oppgaven er farsmetaforen brukt om Gud som vi finner flere eksempler på i bibelen, og også i den generelle kristne tradisjon. Om en person har en erfaring av overgrep, eller annen forsømmelse knyttet til en farsfigur i sitt liv, vil man oppleve det problematisk å bruke farsmetaforen i en sammenheng hvor det knyttes til gudsrelasjonen. Denne problematikken kommer jeg tilbake senere i oppgaven, men det er et poeng å gjøre seg oppmerksom på metaforens utbredelse og makt i språket. Det er nødvendigvis ikke bare er en berikelse i form av å forstå Gud bedre, men at det også kan oppleves som fremmed, og til og med skadelig.

#### **2.4 Bibelteologisk gjennomgang av metaforiske gudsbegrep**

Bibelen er den hellige skrift hvor vi leser om Guds interaksjon, åpenbaring og virke hos mennesker opp gjennom tiden. Det er et litterært mesterverk hvor både Gud taler til mennesker, og mennesker taler om Gud gjennom sine erfaringer. I bibelen finner vi flere ulike litterære sjangere, og det er en naturlig konsekvens av at den består av en samling tekster som har ulike forfatterskap og som strekker seg over et relativt langt tidsrom. Men noe av det som vi finner igjen i de fleste bøkene i bibelen, om det er i NT eller GT, er metaforbruken knyttet til beskrivelsen av Gud og Hans handlinger. Det er språket som brukes for å tale om Gud. Dette kan omtales som et gudsspråk. Hanne Løland beskriver menneskets gudsspråk på følgende måte:

*(...) alt språk om Gud er menneskets språk om Gud. Dette gjelder i dagens situasjon når det formuleres nye bønner og liturgier eller når vi omtaler Gud i en preken eller i en samtale, men det gjelder også Bibelens grunnspråk. Bibelens grunnspråk er også*

---

<sup>20</sup> Keshgegian 2008: 22

*menneskers språk om Gud. Videre er gudsspråket formulert med utgangspunkt i menneskers erfaringer.*<sup>21</sup>

Dette peker tilbake på Keshgegian's forståelse av menneskets tale om Gud, som jeg refererte til tidligere. Det hviler på argumentasjonen om at det gudsspråket vi har og bruker, har sitt grunnlag i menneskers egne erfaringer og forståelse av Gud. Det er *kun* på denne måten vi kan omtale Gud. Og det er altså her metaforen kommer inn som et virkemiddel for å sette gudsforståelsen inn i en sammenheng relatert til kjente og forståelige begreper.

#### **2.4.1 Gudsmetaforer i bibelen**

I artikkelen «*Nå skriker jeg som en fødende kvinne*», skriver Hanne Løland om det mangfoldige gudsspråket i GT. Her refererer hun til flere metaforer som blir brukt i omtalen om Gud. Stridsmann (2 Mos 15,3), en helt og kriger (Jes 42,13), herre (Salme 16,2) og hyrde (Salme 23,1; Jes 40,11). Dette er bare noen av de antropomorfe metaforene for Gud man finner i GT.<sup>22</sup> Men fremstillingen av Gud ved bruk av naturmetaforer er også utbredt.

Keshgegian trekker frem Sal. 18,3 «*min Gud er klippen der jeg søker tilflukt.*»<sup>23</sup> «Klippe» er en metafor, som særlig i Salmene blir brukt som metafor på Gud. Salmisten har ikke som intensjon å si at klipper er hellige og skal tilbes. Bruken av metaforen er skrevet for å gi språk til enkelte erfaringer og forståelser av Gud. Klippen kan representere Guds faste grunn, stabilitet, utholdenhet eller det kan være et bilde på et sted hvor man kan finne ly og sikkerhet fra fiender og truende elementer.<sup>24</sup> I samme verset finner vi også metaforene «berg», «borg» og «skjold», som alle peker på en beskrivelse av Gud.

I følge Lølands artikkel er ikke metaforen «Gud vår far» særlig mye brukt i GT. Av de over tolv hundre gangene ordet far forekommer, refereres det drøyt et dusin ganger til Gud. Det er ikke på langt nær like mye vektlagt som i NT, hvor det bare i Johannes evangeliet blir referert til Gud som far mellom hundreogatten og hundreogtjue ganger. Løland siterer Lothar Perlt

<sup>21</sup> Løland 2009: 269

<sup>22</sup> Løland 2009: 272

<sup>23</sup> Bibelen.no – Keshgegian refererer til Sal. 18,2 i sin bok, men jeg forholder meg til Bibelselskapets utgave 2011 hvor det står i vers 3.

<sup>24</sup> Keshgegian 2008: 18-19

som sier: «*Antropomorfismen*» *Gud som far er ikke noen hovedsak i gammeltestamentlig teologi, den er nærmest en bisak.*<sup>25</sup>

Så hva er det som kjennetegner metaforbruken i GT? De fleste menneskelige metaforene vi finner om Gud i GT er mannlige, men det finnes også klare eksempler på såkalte kvinnelige gudsmetaforer og metaforer av ikke-menneskelig karakter.

I NT finner vi flere eksempler på metaforer knyttet til omtale og forståelse av Gud. Et sted hvor dette er svært fremtredende er i Jesu lignelser. Da Jesus talte til folkene brukte han ofte redskapet lignelse for å illustrere det han ville formidle, og da ble metaforer eller bilder tatt fra den hverdagslige konteksten brukt som illustrasjon på Gud eller Guds rike .

Lignelsene Jesus forteller i evangeliene, er i følge McFague metaforer. Dette gjenspeiler Lølands konklusjon som jeg refererte til tidligere. Lignelsene Jesus fortalte blir ikke alltid formulert som metaforer i begrepets rette forstand, men ofte formuleres de som similier. Likevel gir de den samme effekten i møte med leseren. Et eksempel på dette er lignelsen om himmelriket som er likt et sennepsfrø, som vi hører om blant annet i Matteus 13. Her formulerer Jesus setningen på følgende måte: *Himmelriket er likt et sennepsfrø som en mann (...)*<sup>26</sup>

Videre skriver McFague at lignelsene ikke gir oss en klar definisjon av Gud eller Guds rike, og heller ikke en doktrine eller konsept på det, men det er en billedlig fremstilling sammen med personlige og relasjonelle metaforer fremstilt i bilder og betoning. McFague skriver videre om en forskjell i det religiøse språket fra GT til NT. Det direkte språket om Gud i GT er ikke tilstede i like stor grad i NT. Her er det et mer indirekte språk<sup>27</sup>

## **2.5 Kan vi tale om Gud i kjønn?**

Løland stiller spørsmålet «*Hva er en kvinnelig eller en mannelig gudsmetafor?*» i sin artikkel. Hun definerer svaret på følgende måte: *Definisjonen på en kjønned gudsmetafor er at kjønn er en del av kildeområdet til metaforen eller similen.*<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Løland 2009: 272

<sup>26</sup> Bibel.no

<sup>27</sup> McFague: 1982: 42

<sup>28</sup> Løland 2009: 272



Det vil si at metaforen er markert for kjønn dersom kilden eksplisitt eller implisitt refererer til kjønn. Eksplisitt vil si at kilden er knyttet til kjønn av biologisk art, altså biologisk kjønn. Dette kan være far, mor, kvinne eller mann. En implisitt referanse til kjønn finner vi hvis det refereres til en kilde med en sosialt konstruert kjønnsforståelse. Det var vanligvis menn som var krigere i Israel, og dermed blir «kriger» en mannelig metafor. På samme måte var jordmødrene kvinner, og av den grunn forstås «jordmor» som en kvinnelig metafor.<sup>29</sup>

Videre viser jeg til noen eksempler på kvinnelige metaforer knyttet til Gud. I GT fremstilles Gud blant annet som en «fødende kvinne» (Jes 42,14), «jordmoren» som tar i mot den nyfødte (Sal 22,10 og 71,6) og en trøstende «mor» (Jes 66,13). Det vi kan se ut ifra disse eksemplene er at det er tekster i GT som refererer til Gud som en kvinne, og tar erfaringer fra det kvinnelige liv inn i gudsspråket.<sup>30</sup>

I NT er de kvinnelige referansene til Gud mindre synlige. Løland skriver at de er mer eller mindre ikke-eksisterende, foruten om lignelsen vi leser om i Lukas 15, 8-10. Den handler om en kvinne som mister en av ti sølvmynter hun eier. Hun leter gjennom hele huset til hun finner den igjen, og inviterer venninner og nabokoner for å feire at hun har funnet igjen den savnede mynten. Løland skriver her at denne historien er et bilde på Guds glede over å få tilbake det som er tapt. Den slekter på historien om faren og den bortkomne sønn, og gjeteren som finner den bortkomne sau.<sup>31</sup>

Som en avslutning for dette temaet vil jeg trekke frem det Leif Andersen sier om den kjønnede gudsmetaforen. I forbindelse med arbeidet av et foredrag om Gud som far, undersøkte Andersen de aller fleste bibeltekstene som omtaler dette. Han mente at oppdagelsen han gjorde var oppsiktsvekkende. I samtlige tekster hvor farsbegrepet ble tillagt Gud, ble det skildret på en måte man tradisjonelt forbinder med kvinner. De mannlige stereotypene har tradisjonelt blitt karikert med myndighet, ansvar, arbeidsvilje, lydighet og lignende. Det er ikke disse mannlige verdiene bibelen bygger sin forståelse av far på, men han blir beskrevet som en omsorgsfull, overbærende, tilgivende og varm forelder.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Løland 2009: 272

<sup>30</sup> Løland 2009: 273

<sup>31</sup> Løland 2009: 276

<sup>32</sup> Andersen 2009: 291-292

## 2.6 Gud som vår far

Når jeg i det følgende tar for meg farsmetaforen, er det nødvendig å understreke viktigheten av å forstå denne metaforen på en riktig måte, nemlig som en metafor. Hanne Løland presiserer dette på følgende måte:

*«Gud vår far» er et eksempel på en gudsmetafor, selv om mange ser ut til å ha glemt at det å tale om Gud som far er et metaforisk uttrykk. Det er ikke ordet «far» som er metaforen, men hele utsagnet «Gud vår far». Målet i metaforen er Gud. Målet er å si noe om Gud, og for å oppnå dette målet henter man frem en kilde, et kildespråk, i dette tilfellet «far».<sup>33</sup>*

Så, hvor har vi denne metaforen fra? Ralph Quere skriver i artikkelen «Naming» *God «Father»* om Guds navn. I 2. Mosebok 3 står det skrevet at Gud svarer Moses på spørsmålet om hva Moses skal si hvis noen spør hvem som har sendt han. *Gud svarte Moses: «Jeg er den jeg er.» Og han sa «Slik skal du svare israelittene: Jeg er har sendt meg til dere.»<sup>34</sup>* Gud er navngitt i seg selv (self-naming). Guds navn, Yahweh, er gitt Israel gjennom Moses av Gud. Det er en guddommelig åpenbaring, ikke en menneskelig fortolkning! På samme måte er «Abba» ikke et ekte navn som Yahweh, men et barns måte å adressere på, altså et enestående intimt navn på Gud: et navn åpenbart av, og ved Jesus. Det er ved Jesu lære og formidling at vi lærer å kalle Gud for vår far.<sup>35</sup>

Quere skriver i artikkelen om en adopterende forståelse av Gud som far fra GT og NT. I GT er det en adopterende underforståelse når en konge blir en «sønn» av Gud og når israelfolket blir kalt Guds barn. Gud er altså i 2. Mosebok portrettert som en «adopterende far». I NT finner vi i følge Quere en dobbel retning av Gud som far. Den består i at Jesus er Guds sønn, og vi er Guds barn. For oss betyr «Gud vår far» at Gud gir oss det daglige brød, tilgivelse, frelse og frigjøring fra det onde. For Jesus betyr «Gud hans far» et intimitetsforhold og har en identitetsbærende virkning. Her henter Quere eksempelet fra Joh. 10,30: *Jeg og Far er ett.*<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Løland 2009: 271

<sup>34</sup> Bibel.no

<sup>35</sup> Quere 1985: 5

<sup>36</sup> Quere 1985: 5

Quere forsøker å finne en forståelse for farsmetaforen om Gud ved å forstå farsbegrepet som et gudgitt begrep til seg selv og oss mennesker. Det er Gud som er opphavet og der begrepet *far* skal sees ut ifra. Vi må merke oss ordene fra bønnen i Matteus 6: *Vår far i himmelen*, som må forstås som *Far* fra «oven» og ikke som *Far* «nedenfra», som gir en sammenligning med våre jordiske fedre. Quere bruker dette i forståelsen av det Jesus sier i Matteus 23,9: *Og dere skal ikke kalle noen her på jorden far, for én er deres Far, han som er i himmelen*. Denne ovenfra og ned-forståelsen kommer også til uttrykk i Efeserne 3,14-15 hvor det starter med Gud «ovenfra» og beveger seg ned til de jordlige fedrene.<sup>37</sup>

Kanskje den mest kjente formuleringen av metaforen *Gud vår far* finner vi, som jeg har nevnt tidligere, i bønnen fra Matteusevangeliet 6, 9-13, Fadervår. Denne bønnen har etter den nye oversettelsen fått en enda mer konkret formulering i henhold til farsmetaforen hvor den gikk fra formuleringen *fadervår* til *vår far*. Prologen til denne bønnen, som du finner i de to forestående versene, henviser også til den far som man skal be til: (...) *For dere har en Far som vet hva dere trenger, før dere ber ham om det*.<sup>38</sup>

Som jeg har nevnt tidligere (2.4.1) brukte Jesus metaforer i lignelsene. Jesus talte ofte til folk ved å bruke lignelser hvor han brukte metaforer knyttet til den lokale sammenhengen for å gi folk en forståelse av Gud og Guds rike.

En av de mest kjente lignelsene vi har finner vi i Lukas 15. 11-32. Her forteller Jesus en historie som etter tradisjonen har fått navnet, *Den bortkomne sønn*. I korte trekk kan vi si denne lignelsen handler om en velstående far som har to sønner. En dag bestemmer den yngste sønnen seg for at han vil ha det som faller på han i arven. Han ber sin far om det, og faren deler sin eiendom mellom sine to sønner. Noen dager senere selger den yngste sønnen det han har fått og reiser vekk. Gutten sløser bort alle pengene sine og ender opp som en fattig og sulten grisegjeter. Han bestemmer seg da for å reise hjem og spørre sin far om han kan jobbe for han siden gutten husket at arbeiderne til faren levde bedre enn det han gjør nå. Da gutten kommer hjem blir han ikke møtt av en far som fordømmer sønnen for det tåpelige han har gjort. Faren kommer han i møte, og ordner i stand en stor fest for å feire at sønnen har kommet hjem. Den andre sønnen forstår ikke hvorfor faren vil feire når gutten har kommet

---

<sup>37</sup> Quere 1985: 8

<sup>38</sup> Bibel.no

hjem etter å ha kastet bort halvparten av det faren eier. Selv har han vært trofast til faren sin uten å få en fest. Da forklarer faren han at alt han eier er hans, men den andre sønnen har vært borte men kommet tilbake. Derfor skal det feires!

Uansett hva Jesus eller forfatteren av Lukasevangeliet mente med denne lignelsen, har den blitt tolket som et bilde på Gud som en kjærlig og nådefull far. Denne oppfatningen av *Gud vår far* er som faren i lignelsen, vredsløs, nådefull og full av kjærlig snillhet. Han står klar til å ta i mot de som vender seg tilbake til han i anger over det gale de har gjort. Ja, akkurat som faren i lignelsen kommer Gud dem i møte og tar de til seg igjen.<sup>39</sup>

Det som primært formidles i «Gud vår far» - metaforen er i følge Keshgegian Guds nåde og kjærlighet for sine «barn». Det er dette som også er metaforens styrke. Som en god far møter Gud oss og gjenreiser den falne. Han søker etter de som har kommet bort og møter den angrende, den skyldige og den som avskyr seg selv med nåde og tilgivelse. Guds vilje for oss mennesker er til det gode for oss, akkurat som en far ønsker det for sine barn. I denne viljen for oss skriver Keshgegian at det likevel kan være en fordømmelse og straff, men at det hele tiden er en vilje til å gjøre det som er til det beste for oss mennesker.<sup>40</sup>

## **2.7 Sammenfatning**

Forståelsen av metaforbegrepet hviler på en oppfatning om at noe *er*, og samtidig *ikke er*. Det er et språklig virkemiddel som ved hjelp av en «billedlig» formulering spiller på våre referanserammer for å sette lys på egenskaper ved det vi vil omtale eller beskrive. Metaforer må ikke forveksles med simile som bruker ordene «som» og «lik». Likevel er det som Løland skriver ikke nødvendigvis en avgjørende forskjell i forståelsen av en simile og en metafor. Begge har spenningen mellom at noe er, men samtidig ikke. Forskjellen ligger i at en simile er mer direkte i hvordan man skal forstå «sammenligningen», mens i metaforen ligger dette mer implisitt. Vi kan bruke eksempelet: *Diskusjon er krig*. Her ligger spenningen i at man vet at diskusjon er krig fordi det handler om å vinne over motstanderen ved å bruke taktiske metoder, og å være best retorisk «utrustet». Samtidig vet man at en diskusjon ikke *er* faktisk krig.

---

<sup>39</sup> Keshgegian 2008: 70

<sup>40</sup> Keshgegian 2008: 83

Gudsspråket vi finner både i Bibelen, liturgier, bønner og det vanlige språk, er alt menneskets språk om Gud. Og i henhold til omtale av Gud er det ikke mulig å gjøre dette uten bruk av et metaforisk språk. Gudsspråket baserer seg på menneskers erfaringer av og med Gud. I bibelens metaforiske gudsspråk finner vi eksempler på både antropomorfe metaforer, og metaforer relatert til natur og dyrebilder. Bruken av kjønnsbetinget metaforisk språk i bibelen må også nevnes. Selv om man tradisjonelt sett pleier å referere til Gud med et mannlig fortegn, er det flere eksempler i bibelen på at Gud også refereres til ved kvinnelige metaforer.

En av forskjellene på gudsspråket fra GT og NT er at det i GT er et mer direkte språk om Gud. I NT er gudsspråket mer indirekte. Det er også i NT vi finner «Gud vår far» - metaforen mest brukt. Den har ikke noe særlig fokus i GT. Farsmetaforen må forstås som det den er, og ikke som at Gud er får faktiske far slik vi kjenner begrepet. Målet med metaforen er å si noe om Gud og det blir brukt et kildespråk, som i dette tilfellet er far, for å oppnå dette. I bibelen finner vi flere eksempler på bruken av denne metaforen om Gud, særlig i NT. I evangeliene leser vi at Jesus også refererer til Gud som sin og vår far. Dette gjør han både direkte og indirekte gjennom de mange lignelsene han forteller.

Å forstå Gud som vår far krever at vi forstår Guds kjærlighet til oss mennesker som lik den kjærligheten en far har for sitt barn. Dette er ment som en metafor for de gode egenskapene farsbegrepet representerer. Metaforer vil hele tiden forstås ut ifra de referanserammene man selv er utstyrt med, og dermed vil denne metaforen bety noe annet for oss som lever i dag fra de som levde på den tiden da tekstene ble skrevet. Også individuelt vil metaforen treffe ulike referanserammer.

### 3 Trosutviklingsstadiene

#### 3.1 James W. Fowlers bakgrunn og utgangspunkt

Fowler fikk som ung metodistprest interesse for Erik H. Eriksons arbeid, og ville gjøre en fremstilling av troens utvikling basert på dette. Etter at han dro til Harvard University fattet han derimot interesse for arbeidet til Lawrence Kohlberg og Jean Piaget som han oppfattet som mer holdbart og anvendbart. Det resulterte i at det var i hovedsak disse to Fowler baserte forskningen på, selv om han aldri forlot den lærdommen han hadde fått av Erikson. Resultatet av en stor intervjuundersøkelse på 70-tallet la han frem i boken *Stages of Faith*, som ble hans mest omfangsrike og betydningsfulle bok. Fowler viet livet sitt til utdanning av prester og gav i 1987 ut boken *Faith Development and Pastoral Care* i den hensikt.<sup>41</sup>

#### 3.2 Selvet og troen

Fowler beskriver *selvet* som strukturelle mønstre et menneske har som former en distinktiv måte for hvordan en person er. Dette selvet baserer seg på noe Fowler kaller *embodiment*. Det består, i enkle trekk, av en variasjon av energinivåer, vår fysiske oppbygning som bein- og muskelstruktur, og vår ansiktsmaske med sitt nivå av uttrykksfullt potensial. I tillegg legger Fowler også inn elementer av seksualitet, erotiske energier, behov og basisen i kjønnsidentiteten i begrepet *embodiment*. Det er det kroppslige eller legemlige ved oss. *Vi er kroppen vår*.<sup>42</sup>

*Embodiment* er ifølge Fowler bare begynnelsen på selvet. Å være et selv betyr å få forståelsen av selvet som selvet. Dette menes i relasjon til, og ved hjelp av andres respons. Det ligger også en bekymring i forståelsen av utviklingen av de egenskapene som vi bruker til å skape det Fowler kaller for *self-other*, *self-self*, og *self-Ultimate*. Det kan kort forklares som relasjonen til deg og andre, relasjonen til deg selv og relasjonen til deg og Gud. Ifølge Fowler vil vi ved å se på den utviklingen vi har gjennom stadiene av selvet og tro, finne at hvert nivå vil gi oss en større tilgjengelighet til kunnskap om oss selv og våre relasjoner med andre og Gud.<sup>43</sup>

I forhold til begrepet *tro* (faith) bruker Fowler begrepet i en ganske løs og allmenn betydning. Det er ikke nødvendigvis snakk om en kristen eller religiøs tro. Det er de grunnleggende

---

<sup>41</sup> Bergstrand 1990: 7-8

<sup>42</sup> Fowler 1987: 55-56

<sup>43</sup> Fowler 1987: 56

verdiene som et menneske overlater seg til, og bygger sitt liv på. Dette er like viktig for religiøse mennesker som for sekulære, i følge Fowler.<sup>44</sup>

### **3.3 Fowlers stadier**

Disse stadiene skal opplyse oss om prosessen bak hvordan og når man etablerer en relasjon til Gud og sin neste. Dette er ikke et rangeringssystem som setter de som er på et høyere utviklingsnivå overfor de som er på et lavere nivå. Målet er å finne potensialet og begrensningene i menneskets forhold til Gud og sin nabo, som er karakteristisk for hvert av nivåene.

#### **3.3.1 Det første stadiet**

På det første nivået snakker Fowler om den selvutviklingen og utviklingen av en relasjon til moren et foster opplever i mors mage før fødselen. Det er ingen tvil om at mors forventninger til fødselen påvirker barnet. Under selve fødselen vil barnet normalt sett for første gang oppleve trusselen av negasjoner ved at det blir presset gjennom fødselskanalen. I sitt nye miljø på utsiden av mors mage trenger barnet nå å få oppfylt primærbehovene ved melk og kontinuerlig varme og sikkerhet, samtidig som det opplever tåkete syn, lyder og en følelse av nye relasjoner.<sup>45</sup>

*As we move into the world, faith begins with a kind of prelanguage disposition of trust and loyalty toward the environment into which we emerge. This trust and loyalty take form in the mutuality, the give-and-take, of the interactive rituals of relationship with those who provide our consistent primary care.<sup>46</sup>*

Troen Fowler her beskriver, uttrykkes gjennom å stole på og å ha en lojalitet til miljøet man kommer inn i. Denne tillitten vokser gjennom det interaktive forholdet mellom barnet og de som gir den dens primære behov. Det vil si næringen den får av morens bryst, og berøringen og omsorgen som den gis av de omsorgspersonene som er rundt barnet.

Barnets selv består stort sett av reflekser, sanser og bevegelser. Barnet selv oppfatter ingen forskjell på selvet og omgivelsene eller mellom selvet og de som sørger for de primære

---

<sup>44</sup> Bergstrand 1990: 9

<sup>45</sup> Fowler 1987: 57-58

<sup>46</sup> Fowler 1987: 58

behovene. Barnet er *bare* subjekt, og det er derfor ikke noe dualisme i barnets selv, i forhold til andre mennesker, objekt eller miljø.<sup>47</sup>

I de første to årene av et barns liv går det gjennom flere kognitive og relasjonelle separasjoner. Disse gjør det mulig for moren eller andre omsorgspersoner å forlate barnet uten at barnet vil oppleve angst og stress fordi det vet de vil returnere. Denne prosessen er viktig for barnets forståelse av selvet som noe annet enn moren. Det er viktig at denne prosessen ikke blir forstyrret, da dette kan føre til en stor emosjonell risiko for barnet.<sup>48</sup>

### 3.3.2 Det andre stadiet

Den neste fasen Fowler snakker om er det han kaller den *intuitive.- projiserings* fasen. Dette er når barnet begynner å bruke språk til å kommunisere med seg selv og verden. Det er en meningsskapende fase hvor fantasi ikke er disiplinert i en konsistent logisk samhandling. Her forsøkes det å skape bilder som kan systematisere barnets opplevelse og følelser knyttet både til det hverdagslige forståelige, og det mer mystiske og ukjente. Barnet er i en naiv egosentrisk fase, og dette medfører at det ikke alltid skiller mellom sitt eget og andres perspektiv. På grunn av barnets mangel på perspektivforståelse og en ufullkommen forståelse av handling og effekt, konstruerer og gjenkonstruerer barn hendelser på en episodisk måte. Her er det ikke et skille mellom fantasi og virkelige hendelser, men alt fremstår som en salig blanding i barnets virkelighetsforståelse. Trosskapelsen i denne fasen trekkes mot symboler og bilder av synlig kraft og størrelse. Det er historier som representerer det gode og det onde som vekker fascinasjon og avsky.<sup>49</sup>

*Curiously enough, symbols or representations of the deity at this stage may mix anthropomorphic and nonanthropomorphic imagery. There is in this stage the possibility of aligning powerful religious symbols and images with profound feelings of terror and guilt, as well as of love, ecstasy, and unity with the Ultimate. Such possibilities give this stage the potential for forming deep-going and long-lasting emotional and imaginal orientations in faith – both for good and for ill.<sup>50</sup>*

---

<sup>47</sup> Fowler 1987: 58

<sup>48</sup> Fowler 1987: 59

<sup>49</sup> Fowler 1987: 59-60

<sup>50</sup> Fowler 1987: 60



Som Fowler beskriver her kan det settes dype og langvarige oppfatninger og spor, både i positiv og negativ forstand, knyttet til troen i denne fasen. Tidligere ble det nevnt at man i denne fasen mangler en perspektivforståelse hvor fantasi og virkelighet ligger nært knyttet til hverandre. Symboler og bilder av det religiøse, eller det guddommelige, skaper da følelser som er med på å forme ens oppfatning av troen. Disse grunnleggende følelsene kan være både gode og dårlige, men de er alle med på å prege troen i den ene eller den andre retningen.

Selvet som det her dreier seg om er et impulsivt selv. Det kan forklares på den måten at barnet ikke *har* impulser, men at barnet heller *er* sine impulser. Barnet fungerer ut ifra sine behov og impulser, og kan ikke kontrollere de slik et voksent menneske kan. Det som trengs i denne fasen er en kultur blant foreldrene som strukturerer miljøet barnet befinner seg i og bidrar til en bestemt kontroll av barnets impulser sammen med kjærlig veiledning. Det er her viktig med involvering fra begge foreldre slik at barnet ikke mangler opplevelse av kjærighet fra den ene.

### 3.3.3 Det tredje stadiet

I alderen seks til åtte inntar som regel barn en ny fase når det kommer til tros- og selvutvikling. Det er fasen Fowler kaller *Mythic – Literal Faith*. Denne fasen er preget av at barnet utvikler en større forståelse av sine egne erfaringer, og er bedre utrustet til å tolke dem logisk. Et konkret eksempel på barnas utvikling i sin virkelighetsforståelse er at evnen til å skille mellom fantasi og virkelighet er til stede. I tillegg er det også en forståelse av handling – virkning prinsippet. Men selve grunnlaget og forståelsen av denne fasen er likevel bygget på det konkrete, en bokstavelig forståelse og endimensjonalitet. Dette betyr at man i denne fasen ikke evner å bevisst tolke abstrakheter og nyanser i myter og symboler selv om man til en viss grad greier å forholde seg til dem. Historiene blir verktøyet i å konstruere, bevare og dele meninger.<sup>51</sup>

Selv om det er historiene og erfaringene man i denne fasen finner meningen med tilværelsen i, har man ikke i denne fasen noen avstand til historiene. Man befinner seg midt i strømmen av historien og klarer ikke se det fra utsiden for å få et mer nyansert perspektiv på det. Evnen til å sette seg inn i en annens situasjon gjør imidlertid at man i denne fasen utvikler en enkel

---

<sup>51</sup> Fowler 1987: 61

rettferdighetsforståelse, som baserer seg på likhet. Altså å behandle like saker likt. Som Fowler bruker som eksempel: ”*You scratch my back and il’l scratch yours.*”<sup>52</sup>

Gudsbildet som utvikles i denne fasen er som regel kun antropomorf til forskjell fra den tidligere fasen. Den enkle rettstanken som utvikles i denne fasen påvirker gudsbildet og hvordan man oppfatter Guds forhold til verden. Gud blir her forstått som en streng og mektig, men rettferdig forelder eller hersker. Gud belønner den som gjør godt og straffer den som gjør ondt. Det er altså gjennom historier eller narrativer at man på dette nivået skaper mening i livet, og dette forenes også med den konkrete tanken om årsak – effekt.<sup>53</sup>

Det som mangler i dette nivået er evnen til å forstå hva som er i ens indre liv, hva som er mønsteret for ens egen personlighet. Uten å kjenne dette i en selv, vil en ikke kunne se det i andre heller. Da ser man på andre personer kun som bevegelige, handlende overflater. Å være i denne utviklingsfasen er i utgangspunktet ikke problematisk. Det er en naturlig fase hvor barn ikke har utviklet en dypere forståelse av seg selv og de rundt seg. Verden filtreres gjennom deres behov, ønsker og interesser. Det problematiske er om man blir værende i denne fasen som voksen uten å utvikle en større forståelse for eget og andres indre liv og struktur. Det vil kunne gi et inntrykk av at de er manipulerende i den forstand at de vil dine handlinger skal virke til deres interesse, behov og ønsker. Dette er ikke en bevisst holdning, men oppleves mer som en ærlig og naiv form for manipulasjon ut ifra hvordan individet ser de rundt seg.<sup>54</sup>

I *imperial self* fasen trenger man støtten fra familie og skole for å bygge opp om selvtilliten og troen på egen kompetanse. Her fungerer tankemønsteret på den måten at hvis en greier å gjøre ting på en god måte og har kompetanse vil en få anerkjennelse for det og kjenne på en mestring av egen veiledning.<sup>55</sup>

### **3.3.4 Det fjerde stadiet**

I alderen 11-13 år utvikles det egenskaper som er med på å føre selvutviklingen og trosutviklingen til et nytt nivå. Evnen til å tenke abstrakt og å problematisere konsepter og

---

<sup>52</sup> Fowler 1987: 61-62

<sup>53</sup> Fowler 1987: 62

<sup>54</sup> Fowler 1987: 62-63

<sup>55</sup> Fowler 1987: 63

strukturer begynner å ta form. Denne utviklingen kommer av at personen nå opplever en ny form for relasjon som går utenfor de trygge familiære relasjonene den til nå har opplevd. Innsikten i sitt eget selv kommer gjennom interaksjon med andre. Det skapes en tillit og relasjon som utvikler ens eget perspektiv på andre og seg selv. Mønsteret denne utviklingen igangsettes av, har grunn i personens naturlige utvikling fra barn til ungdom, og baserer seg på at det oppstår et forhold mellom denne personen og en annen, av samme eller motsatt kjønn. I dette forholdet finner personen trygghet og glede nok til at det utvikles lange samtaler og en speiling av hverandre. Relasjonen som oppstår mellom disse to partene fører til at de finner en dypt reflekterende måte å se selvet på. Fowler summerer opp hvordan denne relasjonen oppfattes gjennom setningen: I see you seeing me: I see the me I think you see.<sup>56</sup>

Denne speilingen går begge veier, og er med på å skape et bilde av selvet basert på deres kommunikasjon. Ved å speile seg i andre setter man i gang en refleksjon over egne historier i livet for å skape en egen historie ut av hvem man er og hva man har erfart. Dette gir en større selvinnsikt, og en bedre forståelse av andre. Man må forholde seg til evaluerende og forventningsfull respons fra en sirkel av andre. Disse andre kan være alt fra dine foreldre og lærere, til mennesker fra menighet. Målet i denne fasen er å danne en enhet med forståelse av identitet basert på bilder av deg som du får servert av andre. Denne enheten må også integrere dine følelser og refleksjoner knyttet til selvets forhistorie, nåtid og fremtid. Dine verdier, din tro og dine affeksjoner vektlegges i bekreftelsen av din følelse av identitet og er viktige faktorer i det å samle en forståelse av selvet.<sup>57</sup>

I denne fasen er det den indre og ytre identiteten som skal finne sin plass, og det er særlig en verditenkning som baserer seg på bekreftelser og anerkjennelse av andre som blir viktig. Dobbeltheten i å gå gjennom en indre utvikling i form av verdisyn, tro og forståelse av seg selv er i en skjør men nødvendig sammenhengende bevegelse med identitetsbyggingen i relasjon med andre. Det personlige forholdet blir grobunn for den forståelsen man har av verdier og tro. Gud kjenner oss, vet hvem vi er og hvor vi skal, bedre enn vi gjør selv. Og Gud sees på som en følgesvenn som opprettholder og oppfyller selvet vårt.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Fowler 1987: 63-64

<sup>57</sup> Fowler 1987: 64-65

<sup>58</sup> Fowler 1987: 66

Selvet vil i denne fasen være forbundet med det mellompersonlige, eller mellommenneskelige. Med det menes at selvet identifiseres som dens relasjoner og roller. «*Jeg er mine relasjoner; jeg er mine roller.*»<sup>59</sup> Selvet blir da en funksjon knyttet til dens sosiale bånd, uten roller og relasjoner som den likevel ikke relaterer seg hundre prosent til. Personer som beskrives i *synthetic-conventional faith* føler gjerne på ambivalensen i deres avhengighet til andre relasjoner for å opprettholde sin identitet og tro. Og det er nettopp denne avhengigheten som gjør det sårbart. Hvis en viktig nøkkelrelasjon forsvinner, vil de som befinner seg i denne fasen bli satt i en vanskelig posisjon.

### 3.3.5 Det femte stadiet

Overgangen til dette stadiet krever et gjennomgående og til tider smertefullt arbeid. Utviklingen som kreves for å nå dette stadiet forutsetter at personen har nådd en ung-voksen alder eller eldre. For å komme hit er det to ting som må skje. For det første må de systemene for tro, verdier og forpliktelser, som det ble snakket om i det forrige stadiet, gjennomgå en kritisk analyse. Alle dine tidligere tanker og formeninger skal settes på prøve, og det du har basert selvet ditt på gjennom relasjoner og meninger må problematiseres. Systemet, opparbeidet fra de tidligere fasene, skal brytes ned. For det andre snakker Fowler om at selvet, som tidligere har funnet sin identitet og verdi gjennom sine roller og relasjoner, nå skal frigjøre seg fra disse rammene og finne sin verdi og identitet.<sup>60</sup>

I overgangen til *Individuative-Reflective* fasen, utvikles det Fowler kaller et tredjepersonperspektiv. Når man bruker både sine relasjoner til andre, og sin indre dialog for å finne en identitet knyttet til selvet, kan det lett oppstå konflikter og spenning mellom de forskjellige parter. Et tredjepersonperspektiv vil da kunne benyttes til å evaluere krav og forventninger fra andre. Dette perspektivet skaper beslutsomhet og legger grunnlag for de valgene man må ta i henhold til tro og verdier i ens eget liv. Et tredjepersonperspektiv kan høres lett ut i teorien, men det er flere aspekter ved det som kan være vanskelige å forholde seg til. Det kan for eksempel oppstå en indre følelsesmessig motstand i det å fjerne seg fra andres autoritet over eget liv. I dette ligger blant annet frykten for at konsekvensen ved å røkke i disse relasjonene fører til at man mister dem. Å problematisere tidligere autoriteter

---

<sup>59</sup> Fowler 1987: 66

<sup>60</sup> Fowler 1987: 68

kan også skape en følelse av å miste ens identitet på grunn av det en har støttet og identifisert seg til, nå skal prøves.<sup>61</sup>

I denne utviklingen skal man nærme seg svaret på hvem man er uten de roller, ytre rammer og relasjoner som tidligere har vært med på å definere selvets identitet. Rollene og relasjonene er der fortsatt, men selvet skal ikke lenger legge sin identitet i de. Selvets «jeg» innehar alle roller man går inn med i møte med forskjellige relasjoner, men er ikke lik noen av dem.<sup>62</sup>

*Individuative-reflective* fasen har likhetstrekk med opplysningstiden hvor man begynte å stille seg kritisk og analyserende til de tradisjonelle symbolene, troen og tradisjonen. I denne fasen får man systematisert og satt på prøve de bekjennelsene, symbolene, historiene og mytene fra religiøse tradisjoner som tidligere har vært med på å identifisere troen. På den måten kan man finne ut hva man vil ta med seg videre i troslivet av verdier og sannheter. Det som tidligere er blitt presentert av autoriteter blir vurdert som troverdig og rett, eller ikke. Noe man taper i en slik prosess er symbolets evne til å kommunisere med virkeligheten, og sin kontekst. Når man analyserer symbolets mening mister man intensjonen og fokuserer heller på analysen.<sup>63</sup>

Denne fasen trekker mot en individualisering av selvet hvor man krever at det er en selv som er autoriteten i ens eget liv. Utviklingen kan settes i fare av at den voksende selvtiliten, og selvets arbeid mot klare grenser og en klar mening, settes på prøve i møte med følelser som ensomhet, sårbarhet og mangel på intimitet. Det er også en fare hvis det bevisste selvet, som er overbevist av sin egen selvinnsikt og kontroll, begynner å oppdage at andre «stemmer» utenfor sin egen kontroll trenger seg på. Disse erfaringene kommer som regel ikke før i midten av trettiårene eller senere.<sup>64</sup>

### 3.3.6 Det sjette stadiet

Fortsettelsen over i neste fase, som Fowler har kalt *conjunctive* fasen, handler om å gjenforene det man i den forrige fasen har forsøkt å skille. Selvet og troen er full av motsetninger, men i stedet for å skape grenser og skiller mellom disse motsetningene for å

---

<sup>61</sup> Fowler 1987: 68-69

<sup>62</sup> Fowler 1987: 69-70

<sup>63</sup> Fowler 1987: 70

<sup>64</sup> Fowler 1987: 71

finne den ene sannheten, vil man i *conjunctive*-fasen finne en forståelse av sammenhengen mellom disse motsetningene.<sup>65</sup>

*As part of honoring truth, faith must maintain the tensions between these multiple perspectives and refuse to collapse them in one direction or another. (...) God is both immanent and transcendent; God is both an omnipotent and a self-limiting God; God is sovereign of history while being the incarnate and crucified One.*<sup>66</sup>

I henhold til troen må man i denne fasen tale om en epistemologisk ydmykhet. Det betyr i korte trekk at fasen beveger seg forbi den demytologiseringen som finner sted i *individuating* fasen. I stedet for å analysere symboler og metaforer for å finne deres riktige mening er målet heller å anerkjenne deres flertydighet og allsidighet.

Fowler trekker frem i *Conjunctive faith*-fasen hvordan man forholder seg til «det fremmede». Åpenheten for andre religioner og kulturelle tradisjoners sannhetsoppfatning er dels et resultat av ens egen forståelse av det fremmede i en selv, og dels av forståelsen av at ens egen tro er påvirket av sted, språk og kultur. Denne åpenheten betyr ikke at ens egen tro er svak og lite grunnfestet. Det er de dialektiske likhetene i symbolene og den felles menneskelige erfaringen som åpner for en dialog på tvers av tro og kultur. Dette kan skape ny innsikt i egen tro og eget liv. Siden troen er så rotfestet i eget liv, kan man møte både kritikk og andre perspektiv på egen tro uten å komme i en forsvarsposisjon som kan skade dialogen.<sup>67</sup>

Selvet det refereres til i denne fasen kalles *inter-individual self*.

*No longer embedded in the executive ego, this stage has an ego.*

Med dette menes det at selvet er noe man *har* som er grunnfestet i ens oppfatning av en selv og sine meninger i møte med flerkulturelle og institusjonelle system. En forandring i den intime relasjonen er også noe en opplever i *conjunctive faith*. På en side streber man mot en forståelse av den personlige unikheten en har, mens man samtidig er avhengig og viser solidaritet til den fremmede, både i det indre og det ytre og med mennesker generelt. Hvis

---

<sup>65</sup> Fowler 1987: 71-72

<sup>66</sup> Fowler 1987: 72

<sup>67</sup> Fowler 1987: 73

ekte intimitet innebærer en nærhet til det som er *andre* enn selvet, uten at man vil dominere det eller flykte fra det, vil *conjunctive* fasen bidra til en forståelse til en slik relasjon. Evnen til å kunne ha en åpenhet til den fremmede, som utfordrer ens eget sannhetsoppfatning, leder til en dypere spirituell kunnskap til hvordan man skal forholde seg til det fremmede i selvet, Gud og andre mennesker.<sup>68</sup>

### **3.3.7 Det sjuende stadiet**

Den siste fasen kaller Fowler *universalizing faith*. Overgangen til denne fasen ligger i bevegelsen av perspektivet på selvet. Fra å være i en spenning mellom åpenheten og inkluderingen i møte med det fremmede, og bevaringen og lojaliteten til sin egen sammenheng, vil selvet nå bli dratt i en retning forbi seg selv inn i et nytt nivå av forståelse av Gud, og det å eksistere. Selvet er ikke lenger det primære referansepunktet for hvordan kjennskap til, og verdien av tro blir uttrykt.<sup>69</sup>

*There is a relinquishing of self into the ground og Being a kind of reversal of figure and ground in which the person og faith now participates, albeit as a finite creature, in a kind of identification with God's way of knowing and valuing other creatures.*<sup>70</sup>

Fowler bruker eksempelet fiender. De skal bli sett på som Guds barn og skal bli elsket. Deres hjerter er så sterkt koblet til Den hellige ånd at de lever som om Guds samvelde av kjærlighet og rettferdighet allerede er en grunnleggende realitet blant oss.<sup>71</sup>

## **3.4 Sammenfatning**

Målet for Fowler var å kartlegge ulike trosfaser hos mennesket, fra troens spe begynnelse hos barnet i den første fasen, til den totale omveltende troen på Gud og selvet ikke lenger er referansepunktet for hvordan troen blir uttrykt. Overgangen fra en fase til den neste vil være krevende av ulik grad, og alle vil nødvendigvis ikke gå gjennom alle fasene. Det er heller ikke et mål.

---

<sup>68</sup> Fowler 1987: 73-74

<sup>69</sup> Fowler 1987: 75

<sup>70</sup> Fowler 1987: 75

<sup>71</sup> Fowler 1987: 76

De første fasene i trosutviklingen følger den generelle personutviklingen til mennesket, fra et spedbarn til ungdomsalderen. I de første fasene er det to utviklinger som skjer. Det er den fysiske forandringen i taleevner og mobilitet. Samtidig skjer det en utvikling i det kognitive. Barnet opplever stadig økende refleksjonsevne, perspektivutvikling og identitetsbygging. Disse prosessene er med på å prege dannelsen og utviklingen av tro. Etter disse første fasene skjer ikke trosutviklingen automatisk. I hver av de neste trosfasene som en kan gå inn i krever egen innsats.

## **4 Dannelser av gudsbilder i følge religionspsykologien**

I det følgende er hensikten å finne ut ved hjelp av religionspsykologien hvordan prosessen i utviklingen av gudsbilder virker i mennesket. Men først gir jeg en kort introduksjon av begrepet *religionspsykologi*.

### **4.1 Religionspsykologi**

Til dette avsnittet har jeg benyttet meg av introduksjonskapittelet i boken *Den religiösa människan* av *Antoon Geels* og *Owe Wikström*. De skriver de blant annet:

*Religionspsykologi kan låta som en enhetlig diciplin, men är snarare en samlingsbeteckning för ett forskningsfält, där en mängd olika psykologiska teorier och metoder används för att förstå och förklara religiösa fenomen.*<sup>72</sup>

Religionspsykologien etterstreber, i følge *Geels* og *Wikström*, nøytrale ikke-metafysiske gjennomtrengende termer for den religiøse erfaringens psykologiske forutsetninger, former og funksjoner. Interessen er rettet mot det dynamiske samspillet mellom menneskers personlighet og behovet for eksistensielle referanserammer, situasjonens krav og den nærliggende kulturens religiøse fortellinger, symboler og ikonografi. Man ønsker å nå en psykologisk forståelse som ikke bare gjelder én spesiell religion eller kontekst. Det søkes etter en generaliserbar kunnskap. Det er derfor ikke de teologiske og religionsfilosofiske spørsmålene som ligger til grunnen for religionspsykologien.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Geels og Wikström 2006: 16

<sup>73</sup> Geels og Wikström 2006:26



Marie Farstad gir i boken *Skammens spor* en kort innføring i begrepet religionspsykologi. Her sier hun blant annet:

*Religionspsykologien er opptatt av å se på religionenes og troens betydning og funksjon på individ- og samfunnsnivå. Klinisk religionspsykologi er en anvendelse av religionspsykologisk kunnskap inn i en klinisk kontekst.*<sup>74</sup>

Det er viktig med en forståelse for religionspsykologisk teori i arbeid med psykologi og sjelesørgerisk klinisk arbeid. Dette begrunner Farstad med at det er viktig å forstå individers tro som en del av det hele menneske. Religionspsykologien benyttes for å se påvirkningen troen har på individets psykiske helse, og dets sosiale og religiøse tilhørighet, på godt og ondt.<sup>75</sup>

#### **4.2 Freuds teori om menneskesyn og gudsbilde**

Ludwig Feuerbachs filosofiske religionskritikk kan med godt grunnlag sies å være kilden den freudanske tradisjonen har hentet store deler av sine vesentlige idéhistoriske forutsetninger fra. Feuerbach baserte seg på antropologien som et avgjørende premiss i analysen av menneskets religiøse erfaringsverden.<sup>76</sup>

Freud utviklet sin religionsteori basert på en allmenn observasjon av og kunnskaper om naturens, kulturens og samfunnets historiske utvikling slik som den tolkes av psykoanalytisk forankret menneskekunnskap og kulturteori. Basisen er ikke basert på introspeksjon og analytisk undersøkelse av egne erfaringer. Noen form for religiøs erfaring fraskriver han seg all kjennskap til. Freuds argumentasjon baserer seg på å mobilisere de psykodynamiske fortolkningene som gir en systematisk avdekking av de driftsimpulser, følelseskonflikter, behov og lignende som den religiøse erfaringen rommer. Deretter tar man det materialet som fremkommer og henviser til de bakenforliggende antropologiske grunnforhold som behov, følelseskonflikter, driftskonstellasjoner og lignende.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Farstad 2011: 232

<sup>75</sup> Farstad 2011: 233

<sup>76</sup> Engedal 1996: 6

<sup>77</sup> Engedal 1996: 6-7

Freuds tanker om Gud kan kort forklares ved å referere til det han skriver i verket *Dagliglivets psykopatologi*. Her forandrer han det som står i 1. Mosebok fra at Gud skapte mennesket i sitt bilde, til at mennesket skapte Gud i sitt bilde.<sup>78</sup> Dette viser Freuds negative tanker om Gud og gudsrepresentasjoner. Det er en illusjon som hindrer en innsikt i hvordan virkeligheten egentlig er, og på den måten stopper utviklingen av en moden, realitetsorientert livstolkning og selvbevissthet. Freud innser likevel at gudsrelasjonen er en viktig del av den pågående eksistensielle kampen mennesket fører. Men dette forklarer han med at gudstroen og gudsrelasjonen er viktige tolkningsnøkler for tilværelsens prøvelser og konflikter. Uten den trøstende og trygge effekten av gudstroen vil ikke mennesket kunne bære disse byrdene.<sup>79</sup>

Freud baserer seg på teorien om at farsrollen som et objekt er det som gir substans for utviklingen av en gudsrepresentasjon, og på samme måte gir det substans til en djevelrepresentasjon. Psykoanalysen har i følge Freud vist oss at den personlige Gud ikke er noe annet enn en opphøyd far. Denne far er derfor den objektive representasjon som gir materiale til dannelsen av gud- og djevelrepresentasjoner. Det er to forskjellige fedre-representanter som bidrar til denne prosessen. Det er ur-faren som alle nye barn blir influert av. Den stammer fra våre forfedre. Den andre er den objektive representasjonen til barnets faktiske far som barnet opplever i sitt liv.<sup>80</sup> Freuds teori baserer seg på objektive representasjoner, og på hvordan de har makt til å forme både eget og det sosiale liv. Objektrepresentasjoner er i følge Freud den uunnværlige kilden til prosessen i å forme et gudsbilde.<sup>81</sup>

### **4.3 Objektrelasjonsteori**

Freuds psykoteraupautiske religionsteori ble i flere tiår stående som det eneste normative uttrykk i sitt område. Men utviklingen av den objekt-relasjons-teoretiske tenkemåten bidro til en endring i dette. Ved kliniske innsikter og nye metapsykologiske kategorier ble det åpent for en videreutvikling av den psykoanalytiske religionsteorien som var fra Freuds tradisjon.<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Rizzuto 1979: 13

<sup>79</sup> Engedal 19967: 30

<sup>80</sup> Rizzuto 1979: 18

<sup>81</sup> Rizzuto 1979: 36

<sup>82</sup> Engedal 1006: 41

Objektrelasjonsteorien kan ikke forklares som en enhetlig og teoretisk sammenfattende teori. Det er et teoretisk perspektiv som kan utformes på flere forskjellige måter, men som har noen grunnleggende felles forutsetninger med hensyn til forståelsen av menneskets livsverden og de psykiske prosessenes egenart.<sup>83</sup> Den bygger på teorien om et felles erkjennelsesperspektiv. Engedal henter inn et sitat for å uttrykke kjernen i dette: (...) *relations with others constitute the fundamental building blocks of mental life.*<sup>84</sup> Med dette menes det at det er i de relasjonene man omgir seg med at grunnlaget for menneskets indre og mentale liv blir lagt.

Objektrelasjonsteoretikere retter kritikk til Freuds driftsteori som bygger på en tanke om menneskets livsverden som grunnlagt i to antagelser, driftstilfredstillelse og konfliktkategorien. Fortolkningen av menneskets natur baserer seg i følge objektrelasjonsteorien i stedet for på dialektikken mellom «tilhørighet» og «selvutvikling» hos mennesket. Denne dialektikken baserer seg på menneskets grunnbehov for tilhørighet og relasjon med andre, og selvutviklingen som mennesket er avhengig av andre for å oppnå.<sup>85</sup>

#### **4.3.1 «Den religiøse erfaringen»**

Innenfor objektrelasjonsteorien vil studiet av den religiøse erfaringen ha som mål å avdekke de psykodynamiske begrunnelsene for prosessen i dannelsen av en personlig gudstro, og et bestemt gudsbilde. Sentrale elementer i dette arbeidet kan sammenfattes i fire punkter. Det første punktet er *gudsrelasjonens dynamiske opprinnelse*, som fokuserer på samspillet mellom mor og barn i de første leveårene som gudsrelasjonens primære tolkningskontekst. Videre er det *utviklingsperspektivet*. Her tas det utgangspunkt i at barnets tidlige gudsrepresentasjon gjennomgår en systematisk og strukturert utvikling i samsvar med den naturlige vekst og utvikling til barnet. *Gudstroens dynamiske funksjoner* er knyttet både til de defensive og regressive prosessene, så vel som progressive og kreativt potensiale. Dette er med på å styrke realitetstilknytningen og selvutviklingen. Til slutt er det *gudsbildets innhold* som viser til at det for barnets del er relasjonen til moren som er mest grunnleggende, og ikke relasjonen til faren.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Engedal 1996: 42

<sup>84</sup> Engedal 1996: 42 Sitat hentet fra Greenberg & Mitchell, 1983,3

<sup>85</sup> Engedal 1996: 54-55

<sup>86</sup> Engedal 1996: 58-59

### 4.3.2 Gudsbegrep, gudsbilde og gudsrepresentasjon

Psykoanalytikerens Ana-Maria Rizzuto har vært en viktig stemme i objektrelasjonstradisjonen, og har gjennom klinisk forskning arbeidet med gudsbildets oppkomst og utvikling. Hun har bygget mye av sin forskning på Eriksons utviklingsteori. Dette kan kort oppsummeres på følgende måte: *Han påpekte en nøye sammenheng mellom det samfunnsmessige, det psykologiske og det kroppslige i utviklingen av personligheten som skjer gjennom aldersspesifikke psykososiale kriser.*<sup>87</sup>

I boken *The birth of the Living God* skjelner Rizzuto mellom gudsbegrep, gudsbilde og gudsrepresentasjon. Gudsbegrepet kan forklares som gudsforestillingens erfaringsbaserte innhold. Det er en begrepsmessig presisering av gudsbildets egenart og tilhører teologien og religionsfilosofiens område. Gudsbilde er derimot de komplekse og mangfoldige følelsene og erfaringene som man som individ blir preget av i sin personlige opplevelse av en relasjon til Gud. Deretter er det et dynamisk samvirke mellom gudsbegrepet og gudsbildet, sammen med individets kreative bearbeidelse av egne livserfaringer som danner gudsrepresentasjonen. I individets livserfaringer er det i stor grad de nærmeste omsorgspersonene som er kilden.<sup>88</sup>

Denne kreative bearbeidelsen kan forstås som barnets fantasi. Den har en stor rolle i denne prosessen. Gudsrepresentasjonen er et dynamisk og personlig objekt som blir påvirket både av de barnet omgir seg med i hverdagen, og barnets egen fantasi.<sup>89</sup>

*(...) guds-representasjonen er en ny original representasjon som har evne til å lindre og trøste, gi inspirasjon og håp, men også skrekk og gru, langt hinsides det som ble opplevd fra barnets virkelige foreldre.*<sup>90</sup>

Denne evnen barn har til å bruke fantasien for å finne en håndterlig forståelse av virkeligheten på, finner vi også igjen i Fowlers faseteori. Spesielt gjenkjennes dette i den perioden av livet hvor barnet utvikler en egen evne til å kommunisere. Stadig utvides barnets horisont, og bruke fantasien som et redskap for å gi mening i den virkelighet de opplever. Dette kan, som sitatet ovenfor indikerer, føre til både en positiv og en negativ oppfatning av Gud for barnets del.

<sup>87</sup> Kaldestad 1997: 77

<sup>88</sup> Kaldestad 1997: 71-72

<sup>89</sup> Kaldestad 1997: 74

<sup>90</sup> Kaldestad 1997: 74

### 4.3.3 Foreldre som kilde til gudsbildet

Som jeg var inne på i det forrige kapittelet (4.3.2), er det omsorgspersonene i barnets nærmeste krets som har den største påvirkningen på oppfattelsen av Gud. Barns begrensede evne til å forstå den usynlige gud som det henvises til i det daglige språk, gjør at de skaper forestillinger om Gud basert på det de oppfatter av de relasjonene de omgir seg med. Og de primære omsorgspersonene har her den bærende og mest sentrale posisjonen. Leenderts beskriver en modell for gudsbilde på følgende måte:

*Materiale henter vi ikke minst fra våre erfaringer med betydningsfulle andre. Særlig vil våre indre foreldrebilder virke inn på denne prosessen.<sup>91</sup>*

Den nærmeste relasjonen et barn i denne fasen har som den kan bruke som sammenligning er sine egne foreldre. Det er vanligvis denne relasjonen barn er mest knyttet til, og som står med den høyeste autoritet i deres liv. Alle foreldre har sine egne måter å gjøre ting på, og sine regler som fører til straff dersom reglene ikke blir overholdt, og belønning dersom man er flink og følger dem. I følge Fowler vil man i denne fasen ha et ganske likt bilde av Gud, som en forelder som straffer de som handler i mot hans vilje.

Marie Farstad skriver om utviklingen av gudsbilder eller gudsrepresentasjoner i samspill med våre relasjoner, og vår oppfatning av relasjonene og oss selv. Hun skriver at det finnes noe «felles DNA» mellom det gudsbildet et individ utvikler, og hvordan ens relasjonelle erfaringer er. Gudsbildedannelsen skapes i en indre psykisk prosess hvor både farsbilde og andre representasjoner påvirker. Farstad snakker her om termen *indre representasjoner* som er de indre bildene vi danner av den virkeligheten og de relasjonene vi lever i. Dette påvirker både dannelsen av vår identitet og vår tro. De indre representasjonene består av vår oppfatning av de relasjonene vi har rundt oss, og kan derfor henspille på morsbildet som noe annet enn personen mor, farsbildet som noe annet enn personen far, og gudsbildet som noe annet enn Gud.<sup>92</sup>

De følelsesmessige båndene som knyttes til disse representasjonene er sterke og de setter dype spor.

---

<sup>91</sup> Leenderts 2005: 49

<sup>92</sup> Farstad 2011: 238

*I vår psykiske virkelighet danner vi indre representasjoner av mennesker rundt oss, av oss selv og også av gud. Termen "objektrelasjon" viser til de relasjonene individet har til sine viktige indre gestalter av andre. Representasjonene inneholder minner, behov og ønsker knyttet til disse indre gestaltene, og de er sterkt emosjonelt ladede.<sup>93</sup>*

Representasjonene gir oss altså et bilde på hvordan vi oppfatter de rollene vi møter i våre relasjoner, og skaper på denne måten en mal for hva vi knytter til de ulike begrepene. For å si det enkelt vil en som hører ordet far basere sin referanse til det begrepet på sine egne erfaringer og oppfatninger knyttet til opplevelsen av farsrollen i sitt liv. Det skapes referanserammer som preger ens oppfatning av virkeligheten.

#### **4.3.4 Utvikling i det etablerte gudsbildet**

Den grunnleggende gudsrepresentasjonen som dannes tidlig i livet setter dype spor, men er samtidig i endring i samsvar med individets utviklingsmessige vekst. Denne utviklingen er viktig i studiet av gudsrelasjonens dynamiske egenart.<sup>94</sup> I objektrelasjonsteoriens kritikk av Freud er dette ett tema. Freud så ikke denne utviklingen, men forholdt seg til gudsrepresentasjonen som en statisk størrelse uten endring.<sup>95</sup>

I følge Rizzuto vil alle mennesker utvikle en gudsrepresentasjon. Den skapes i sjelens «overgangsområde» hos barnet i tidlig alder. Utviklingsperspektivet viser til at Gud fungerer som «a transitional object» som følger individets utvikling gjennom livet, med individets videre aksept eller avvisning til han. Den dynamiske gudsrepresentasjonen har sin siste «aktualisering» ved livets slutt hvor gudsrelasjonen enten blir omfavnet i tro eller blir avvist.<sup>96</sup>

#### **4.5 Sammenfatning**

Objektrelasjonsteorien er den ledende tenkemåten innenfor psykoanalysen, og har blitt utviklet i en post-freudansk tradisjon. Den kan ikke forklares som en enhetlig og teoretisk sammenfattende teori da den kan utformes på forskjellige måter. Men den har et felles grunnlag i teorien om at det er de relasjonene et menneske omgir seg med som legger grunnlaget for det mentale liv.

---

<sup>93</sup> Farstad 2011: 239

<sup>94</sup> Engedal 1996: 58

<sup>95</sup> Engedal 1996: 64-65

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

Innenfor religionspsykologiens fagfelt har Ana-Maria Rizzuto, gjennom klinisk forskning, vært en sentral skikkelse i forskning på gudsbilledannelse basert på objektrelasjonsteorien. Hennes resultater viser at grunnlaget for et menneskets gudsbilder legges i tidlig alder. Dette baserer seg på at barnet får en opplevelse av tro og danner en gudsrepresentasjon ut ifra de personene som omgir barnet. Her er morsrollen spesielt sentral.

De relasjonene som barnet omgir seg med skaper indre representasjoner. Disse oppfatningene av den virkeligheten barnet erfarer skaper «bilder» som representerer farsbildet, morsbildet og også gudsbildet. De påvirkes av barnets erfaringer og inntrykk av virkeligheten.

Selv om gudsrepresentasjonen som dannes er sterkt emosjonelt knyttet til barnets selv, vil det være i en dynamisk utvikling gjennom barnets liv og egenutvikling.

## 5 Praktiskeologi, forkynnelse og samtalen

I dette kapittelet vender vi tilbake til ungdommene i caset (1.2.1) som var tilhørere til andakten på ungdomssamlingen. Ut ifra de beskrivelsene som foreligger er det implisert at de tre ungdommene, på hvert sitt vis, har personlige foreldrebilder som påvirker deres møte med den formidlingen de har hørt. Dette trekkes inn her som et element i anvendelsen av teorien jeg har presentert i de foregående kapitlene. Farsbegrepet hos de enkelte ungdommene bygger på referanser som ikke er forenelige med måten farsrollen karikeres i andakten.

Elisabeth – Far som sviktet og forsvant

Ove – Far som er uberegnelig og voldelig

Frida – Far uten nærvær i sin tilstedeværelse

I disse ungdommenes møte med andakten kan det ligge en potensiell indre konflikt. Den bygger på at andakten som taler om Gud som den trygge «pappa», på den ene siden kan skape en lengsel etter en slik Gud. Men på den andre siden kan dette være umulig å forene med de ubevisste, indre gudsbildene de bærer med seg. De underbevisste gudsbildene vil ofte overstyre de bevisste gudsbildene.

Leenderts forklarer konflikten mellom bibelens gudsbilder og våre egne bevisste eller ubevisste gudsbilder:

*Når Det nye testamentet bruker bilder som mor, far og søsken for å fortelle noe om Gud, er det de gode relasjonene man har i tankene. Forfatterne vil si noe om Guds vesen og hans forhold til oss, gjennom bilder vi kjenner og har et forhold til.*

*Imidlertid er alle de familiebilder vi mennesker har, ufullkomne – om enn i høyst varierende grad. Ikke rent få har en smertefull familiehistorie, og begrepet hjem kan kjennes som noe truende. Dermed blir det ikke bare noe positivt, men også noe problematisk ved det å skulle forstå Gud og hans forhold til oss gjennom bilder som har med familie å gjøre.<sup>97</sup>*

Så hvordan kan kirken som møter disse ungdommene, gjøre dette på en ivaretagende måte? Kunnskap om gudsmetaforer, trosutvikling og dannelse av gudsbilder er av stor betydning for

---

<sup>97</sup> Leenderts 2005: 49



kirken i møte med unge. Det handler om å forstå aspektene av hvordan språket påvirker ulikt ut ifra den utviklingen unge er gjennom og på ulikt vis.

De to arenaene hvor det er mest naturlig å ta utgangspunkt i kirkens kontakt med unge er i forkynnelsen og samtalen. Dette er to ulike arenaer, men som begge krever en grunnleggende forståelse fra kirkens side både av de prosesser de unge går gjennom i utviklingen og en refleksjon rundt hvordan kirkens språk om Gud blir oppfattet og tolket.

### **5.1 Forkynnelsen**

For å få et grep om hva som menes med forkynnelse vil jeg kort forklare hva jeg legger i dette. I forkynnelsen formidler man Guds ord og mening ut ifra skriften, og hvordan vi erfarer Gud og livet. Kirken forkynner gjennom både ord og handling. Den forkynnelsen det fokuseres på her tar utgangspunkt i undervisning, taler og andakter. Her formidles evangeliet og Guds ord til en større forsamling. Med tanke på den målgruppen jeg fokuserer på er det nærliggende å trekke referansene til konfirmasjonsundervisning, taler eller andakter på samlinger for barn og unge.

I en slik kontekst er noe av utfordringen at man for det første sannsynligvis ikke kjenner bakgrunnen og historien til alle de man snakker til. For det andre vil det ofte kunne være vanskelig å følge opp hver enkelt på hva de fikk ut av det som ble sagt, og hvordan de tolker det. Med språket som verktøy er det viktig med en klar og grundig refleksjon slik at det blir brukt til å bygge noe godt, og samtidig snakke sant om Gud. I slike sammenhenger som jeg beskrev ovenfor, er det også viktig å reflektere rundt den autoritet man står med som prest eller annen leder i kirken.

### **5.2 Forkynnelse til barnet**

Leenderts har satt opp noen punkter for hvilke kriterier som må til for at trosformidling for barn skal holde mål. Jeg skal presentere to av disse punktene og utdype deres viktighet i møte med barn som har dårlige farsrelasjoner:

*- Troverdige i perioder av livet hvor barn har det vanskelig*

*- Fungerer ovenfor de barna som har den tyngste bagasjen med seg.<sup>98</sup>*

Disse to punktene ivaretar det barnet som kan oppleve at komplikasjoner i livet påvirker troen og gudsbildet. Med tanke på barn som har problematiske erfaringer knyttet til sin far, vil en formidling om Gud som vår far ikke uten videre innfri punktene som Leenderts trekker frem. Det vil da være en formidling eller forkynnelse som ikke fungerer.

Religionspsykologien har lært oss at barn bruker fantasien som et hjelpemiddel til å forstå virkeligheten. Denne egenskapen tar barnet til en viss grad til seg også i en alder hvor det greier å skille mellom fantasien og virkeligheten. Fowler trekker her frem fortellingen, som en måte barnet skaper mening i virkeligheten på. Barnet er en deltaker i fortellingene, og skaper en identitet basert på det miljøet det omgir seg med.

Fortellingene er noe barn tar imot og skaper en forståelse av. Problemet oppstår i det vi prøver å forklare og argumentere. Dette kan skape vanskeligheter for forståelsen.<sup>99</sup> Fortellingen skaper altså en mening hos barnet, og på den måten vil de bibelske fortellingene som taler om «Gud vår far» kunne skape en ny mening for et barn med en skadet farsrelasjon. Å skjerme barn for denne form for forkynnelse vil nødvendigvis ikke være det beste for barnet. En utfordring til å tenke nytt om farsbegrepet, med hjelp av fortellingen, kan være sentralt i utviklingen av barns gudsførståelse og gudsbilde. Fortellingen blir en tolkning av virkeligheten som barnet skaper en forståelse av.

### **5.3 Hvordan forkynne til ungdom?**

I bevegelsen fra barn til ungdom går man gjennom flere prosesser. Utviklingen skjer raskt, og horisonten for virkelighetsforståelsen øker i takt med at barnet vokser opp og erfarer mer. Det er en tid hvor det identitetsbyggende arbeidet i eget liv får en sentral plass.

Perspektivkompetansen utvikles stadig. Barnet går fra å kun kunne egne å tolke virkeligheten gjennom sitt eget selv og sine behov, til også å kunne se og oppleve virkeligheten gjennom andres opplevelse av den. Dette stiller ungdommen i en slags identitetskrise hvor en må finne sin plass i en virkelighet som inneholder mange nyanser. Ungdommen opplever også et større behov for å løsrive seg fra foreldrene, og søker et annet miljø som kan bekrefte dem.

---

<sup>98</sup> Leenderts 2005: 139

<sup>99</sup> Leenderts 2005: 136

Avhengigheten til autoriteter forblir i dem, men kommer nå i form av grupper eller miljø som er på utsiden av familien.

I en forkynnelsessituasjon for ungdom vil ikke fortellingen lengre være tilfredsstillende. De trenger å forstå det som blir formidlet, og få det til å passe inn i sine tolknings- og referanserammer. Å snakke enkelt og uproblematisk om Gud som vår *far* til ungdommer med dårlige farsreferanser, vil slik sett være problematisk. Måten ungdomslederen i caset formidlet Guds forhold til oss mennesker, kan trolig skape følelser av at det som formidles er fremmed og lite troverdig.

For å kunne gi ungdom en forkynnelse som de kan relatere seg til er det viktig å kunne knytte temaet opp til den virkeligheten de lever i. De tradisjonelle bibeltekstene som bruker farsmetaforen til å tale om Gud, som for eksempel den bortkomne sønn, tar ikke nødvendigvis med de problematiske erfaringene som at en far ikke ønsker sønnen sin hjem. Det er likevel slike erfaringer ungdommer kan sitte med.

Margit Lovise Holte skriver i en artikkel om ungdomsforkynnelse: *Oppsplittede familiesituasjoner og fraværende omsorgspersoner er tabubelagte temaer som gir utfordringer i forkynnelsen til ungdom.*<sup>100</sup> For hvordan kan man snakke til en forsamling om noe så intimt som fars- og familierelasjoner når man ikke kjenner tilhørernes bakgrunn? Her er det kirkens ansvar å kunne aktualisere det som ikke kommer til overflaten. Hvis du skal tale om Gud som far, er det nødvendig å også tale om den ufullkomne far som vi erfarer her på jorden. Uansett om du har hatt en god eller dårlig oppvekst, kan ikke Gud sidestilles med vår jordlige far. For Gud er så ufattelig mye mer. Derfor må metaforen kontrasteres mellom farsbegrepet ut ifra vår virkelighetsforståelse og vår himmelske Far. Holte skriver at forkynnelsen som legger til rette for samtaler og fokus på de dårlige erfaringene ungdommer har med mor, far og familie kan være frigjørende for de erfaringene de sitter med. Men da må en tørre å sette ord på det vanskelige, og vise til hva som ligger i at *Gud* er vår far.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Holte 2004: 78

<sup>101</sup> Holte 2004: 78

Ungdommer med en vanskelig familiesituasjon hjemme vil trenge en ny erfaring for å kunne endre sine referanserammer og gudsbilder. Kirken kan da bli et sted hvor ungdommen kan skape nye erfaringer til betydningen av en far og en familie. Margit Lovise Holte har skrevet:

*Den kristne tro har et utvidet familiebegrep. Jesus sa at de troende var hans sanne familie. Brødre og søstre i troen er et begrep på menighetsmedlemmer. De oppfordres til å ha omsorg og kjærlighet for hverandre som i en familie. For dem som aldri har opplevd familie som et godt sted å være, er det viktig å formidle og forklare begrep om hvilke verdier som er viktige i et slikt fellesskap.<sup>102</sup>*

### **5.3.1 Et reflektert og utfordrende språk**

Ord kan skape en uendelig mengde følelser og assosiasjoner hos en tilhører, som taleren nødvendigvis ikke skjønner eller går ut ifra vil oppstå. Ut ifra betoning, setningsoppbygging og valg av ord kan man som tilhører få totalt ulik forståelse av det som ble sagt, fra hva som var intensjonen. Dette kommer av at vi som mennesker har forskjellige erfaringer med oss i livet. Og disse erfaringene er med på å skape de referanserammene vi bruker som tolkningsnøkler i ulike situasjoner. Denne egenskapen til å knytte situasjoner opp til tidligere erfaringer er både en styrke og en svakhet. Og det er særlig i språkets landskap at dette blir tydelig. Ut ifra de referansene vi har, kan vi legge vesentlig ulike meninger i begrep og ord. Akkurat slik møter vi de tre ungdommene, hvor vi kan se ut ifra erfaringene deres at de har referanserammene som tilsier dårlige assosiasjoner til begrepet «far». Begrepet trekkes i sammenheng med deres egne erfaringer, og det vil oppstå en konflikt med den beskrivelsen av farsbegrepet som kommer frem i andakten.

Å reflektere nøye gjennom hvilke begreper som brukes i forkynnelsen blir derfor essensielt viktig for forkynneren. «Hvordan kan det jeg sier bli tolket?». Med tanke på at metaforen «Gud vår far» er så sentral i de bibelske tekstene, er det ikke noe alternativ å filtrere bort denne formuleringen. Den sier noe konkret om hvem Gud er, og hva han gjør for oss mennesker. Men det bør være et mål å kunne snakke om denne metaforen på en måte som taler sant både om Gud og om den situasjonen vi mennesker befinner oss i her på jorden.

---

<sup>102</sup> Holte 2004: 78

Man kan ikke forvente at man som forkynner skal kjenne bakgrunnen til alle de man snakker til. Men det går an å kjenne til hvilke utfordringer som preger denne gruppen mennesker på en generell basis. Som for eksempel at den relativt høye skillsmisseprosenten her til lands gir utgangspunkt for å anta at det sannsynlig at det vil være noen man forkynner til som kommer fra en splittet familie. Poenget er da ikke å unngå å formidle gode familierelasjoner som metafor for Gud og kirken for å skåne disse. Utfordringen er å kunne skape nye referanserammer for ungdommer ved å forkynne ærlig om det vanskelige, og videre peke på Guds fullkommenhet. Dette krever at man setter ord på det vanskelige. Her vil det være viktig å innlemme ungdommene i sine refleksjoner og tanker omkring farsbegrepet, og utfordre dem gjennom bibelens tekster til å forstå den beskrivelsen av Gud som far som uttrykkes her.

Ungdomslederens andakt (1.2.1) presenterer en lite nyansert, og ganske naiv forståelse av farsrollen. Formidlingen inkluderer ikke de med vanskelige farsrelasjoner. Dette kan skape en fremmedgjøring for ungdommene som kan føre dem ut i en troskrise. Han sier ikke noe feil i sin beskrivelse av en god far, men mangler perspektivet som beskriver Gud, den fullkomne «far», som noe annet enn hva vi erfarer av vår jordlige ufullkomne far. Faren med dette er at metaforen ikke blir forstått som det den er, en metafor.

#### **5.4 Samtalen**

I det sjelesørgeriske rom befinner det seg tre parter. Det er sjelesørgeren, konfidenten og Gud. Dette rommet skapes av de partene som er der, og det de tar med seg inn i rommet. Noe av det som fyller dette rommet er *mysteriet*. Mysteriet som befinner seg i det sjelesørgeriske rom baserer seg på viten om uvitenheten. Med dette menes det at en god sjelesørgerisk kompetanse innebærer at man vet hva man ikke kan vite om Gud, og man vet hva man ikke kan vite om seg selv. Man ser på konfidenten som både en kjent og fremmed, og anerkjenner konfidentens annerledeshet. På denne måten respekteres grensene for liv og tro hos begge parter, og det blir en åpenhet for mysteriet som kan bane vei for forandring av noe en kan oppleve som uhåndgripelig.<sup>103</sup>

Samtidig vil det for sjelesørgerens del, i henhold til denne casen jeg har presentert, være viktig med en oppmerksomhet i møte med konfidenten om de problemer og kriser han tar med

---

<sup>103</sup> Farstad 2011: 241

seg inn i rommet. I møte med unge eller barn i en samtalekontekst kan det være mange spørsmål og «knuter» de gjerne vil få løst. I slike situasjoner kan sjelesørgeren fort bli et middel for konfidenten for å finne svar på de spørsmålene som han/hun bærer på. I møte med problematikken om gudsbilder som er preget av kriser unge har møtt med omsorgspersoner, er det konkrete ting i ens indre liv som trenger spesiell oppfølging. Selv om hver sjelesorgssamtale er unik fordi den blir skapt av de individene som er der, trengs det en basiskompetanse for hvordan man som sjelesørger skal møte mennesker på en god måte.

Videre presenterer jeg tre mulige tilnærmelser sjelesørgeren kan benytte seg av med mål om å bidra til en positiv endring i konfidentens gudsbilde.

### **5.2.1 "Stabil container"**

I møte med barn eller unge som har opplevd forsømmelse eller overgrep av far eller andre omsorgspersoner, kan man oppleve at de ikke har fått uttrykke sine tanker og følelser rundt dette tidligere. Mange kan bære på vonde opplevelser og tanker uten å ha kunnet uttrykke det ovenfor andre eller seg selv. I slike situasjoner er det viktig at sjelesørgeren gir rom og plass til at all frustrasjon og skuffelse kan komme ut uten at det nødvendigvis krever noen respons. Ofte trengs det en reaksjon før en kan begynne å bearbeide det som er vanskelig, og det er også viktig å få satt ord på det en føler. Sjelesørgeren må da fungere som en «stabil container». Det vil si en som kan lytte, og som tåler å ta i mot skuffelse, frustrasjon og aggresjon uten å nødvendigvis måtte kommentere, snakke rasjonelt til eller foreslå løsninger til problemene som ytres. For konfidentens del vil det å snakke høyt om sine følelser også være med på å bli kjent med sitt eget følelsesliv, og på den måten bane vei for den videre bearbeidelsen.

Det kan være utfordrende for en sjelesørger å være i en slik type samtale. Det kan fort sette sjelesørgeren på prøver som utfordrer dens eget liv og opplevelser, og kan vekke til live ubehandlede temaer som den selv kan sitte inne med. Dette vil ikke skape en god fungerende samtale fordi sjelesørgerens eget liv trekkes inn i konteksten og tar opp plass og fokus enten direkte eller indirekte. Selv om det ikke blir uttalt kan resultatet av å trekke paralleller fra det en får høre i samtalen til sitt eget liv, som en selv ikke har et reflektert og behandlet forhold til, føre til en ukontrollert reaksjon eller en overtagelse av konfidentens rolle.

For å kunne ivareta konfidentens behov og rolle i denne konteksten er det derfor viktig for en sjelesørger å ha det Engedal beskriver som en *personalkompetanse*. Dette innebærer en utvikling i ens egen selvinnsett og evne til introspeksjon. Sjelesørgerens egen person vil alltid være det viktigste redskapet den har i møte med en sjelesørgerisk kontekst, i følge Engedal. Da vil det være viktig med en kritisk selvbevissthet innenfor rammene for den tjenesten man står i. Dette er ikke en prosess som har en slutt. Det er for mange en livslang prosess som stadig trenger oppfølging. Denne utviklingen kan ikke gjøres alene. Sjelesørgeren trenger som en del av utviklingen å oppøve evne og vilje til å kunne bearbeide eget liv og erfaringer i møte og dialog med andre. På den måten vil sjelesørgeren selv kunne komme i kontakt med sine styrker og nederlag, og samtidig kjenne på sin sårbarhet og sine egne grenser. Og ikke minst vil jeg trekke frem det Engedal sier om at en sjelesørger må kunne kjenne sine egne reaksjonsmønstre i sitt følelsesliv, og vite hvordan disse reaksjonene kommer til uttrykk i møte med sterke følelsesuttrykk hos andre.<sup>104</sup>

Og det er nettopp på grunn av dette siste punktet som Engedal trekker frem at personalkompetansen er så viktig. Menneskeligheten som er tilstede både hos konfidenten og sjelesørgeren er det som er styrken i en slik samtale. Og i det ligger det i tillegg en risiko for at sjelesørgeren blir berørt av det som kommer frem. Dette trenger nødvendigvis ikke være et problem, men sjelesørgeren har likevel et ansvar ovenfor konfidenten om å kontrollere de følelsene og reaksjonene som skapes i han/henne. Som en «stabil container» er det nettopp dette som forventes av sjelesørgeren. Det skal skapes et rom hvor konfidenten skal kunne kjenne på tryggheten til å reagere og få utløp for det den har opplevd uten at det oppstår en reaksjon eller konflikt med sjelesørgeren.

### **5.2.2 Medvandrende tilknytningsobjekt**

For en person som har opplevd et tillitsbrudd fra en omsorgspersons side vil det kunne være vanskelig å skape tillit til andre og til Gud. Ut ifra utleggingen om barn og unges utvikling fra kapittel tre og fire kommer det frem at tillit til de nærmeste omsorgspersonene er en viktig del av utviklingen til barnet. Ved en forsømmelse kan derfor barnet oppleve å bære med seg en skepsis til å knytte seg til- og stole på andre mennesker og Gud.

---

<sup>104</sup> Engedal 204: 87-88

I en sjelesørgerisk kontekst er tillit essensielt for å kunne snakke åpent og ærlig om livet og om Gud. En med grunnleggende skepsis til å kunne stole på et annet menneske vil ikke være konform til å vise sårbarhet, og til å snakke om det som er tungt. I en sjelesørgerisk kontekst er ikke dette noe som kan forandres over kort tid. Den tidligere erfaringen har vist at omsorgspersoner ikke er til å stole på, derfor må det nå skapes ny erfaring som bryter med det tidligere tankemønsteret. Her må sjelesørgeren skape et rom hvor konfidenten blir ivaretatt og opplever en tillitsfull relasjon til sjelesørgeren over tid. I henhold til vår kontekst hvor det er snakk om et skadet farsbilde kan en mannlig sjelesørger være med på å skape en ny opplevelse av en «farsrelasjon» som ikke svikter eller skaper utrygghet. Og på samme måte som at man øver på tillit til sjelesørgeren kan dette videreføres til en øvelse for å opprette en tillit til Gud. På denne måten blir sjelesørgeren det man kan kalle et medvandrende tilknytningsobjekt.

Engedal skriver at man som sjelesørger trenger kommunikativ kompetanse. Med dette mener han at som sjelesørger er det viktig å bygge en person-relasjon som er preget av tillit og åpenhet. Her ligger utfordringen til sjelesørgeren i å møte de man er i samtale med på en åpen og troverdig måte.<sup>105</sup> For å kunne legge til rette for en åpenhet og ærlighet i denne konteksten er både sjelesørgeren, og ikke minst konfidenten, avhengig av at sjelesørgeren selv er åpen og ærlig. Samtalens grunnlag dannes like mye av sjelesørgerens anerkjennelse av det vanskelige og problematiske i sitt liv. Dette handler om å være bevisst sin selvbevissthet. Ved å stå sammen i det vanskelige vil det dannes tillit og utvikling i relasjonen som igjen vil legge til rette for en åpenhet om de dype og problematiske erfaringene i livet.

### **5.2.3 Aktiv tolkningspartner**

Denne delen av en sjelesørgers rolle belyser noe av det konkrete sjelesørgeren gjør i samtalen. Med en aktiv tolkningspartner menes det at sjelesørgeren og konfidenten gjennom samtaler skal finne en forståelse for konflikten eller det vanskelige som kommer opp. I dette tilfellet vil det være snakk om å forstå hvorfor det er så vanskelig å ta imot gudsmetaforen «far» på en god og naturlig måte. Sjelesørgeren vil i denne situasjonen være en aktiv tolkningspartner i den grad at han selv hjelper konfidenten med en refleksjon og tolkning av det som blir sagt.

---

<sup>105</sup> Engedal 2004: 88



Det handler om å i fellesskap skape en refleksjon hos konfidenten som driver frem en utvikling til å forstå og kunne forholde seg til det vanskelige.

Her vil jeg igjen trekke inn det Engedal sier om *kommunikativ kompetanse*. Dette er et viktig aspekt for sjelesørgeren som derfor kan trekkes inn i denne sammenhengen. Engedal skriver at den reflekterende tale hører sammen med den lyttende stillheten, og at disse to aspektene er viktig å utvikle for å kunne ta vare på konfidenten. Dette gjøres ved at man utvikler sin samtalekunst ved hjelp av forskjellige teknikker og metoder. På den måten kan man konfrontere og utfordre, uten at det virker krenkende og ødeleggende for den oppbygde tillitten mellom konfidenten og sjelesørgeren.<sup>106</sup>

En annen viktig kompetanse sjelesørgeren trenger er grunnleggende god teoretisk kunnskap om bibelen, kristen tro og liv. Det er dette Engedal kaller *teoretisk kompetanse*. Enhver som er i en sjelesørgerisk rolle trenger denne teoretiske kompetansen som et bidrag inn i samtalen, og ingen ting kan erstatte dette som en sjelesørgerisk basiskompetanse.<sup>107</sup> I en felles refleksjon mellom sjelesørger og konfident, er sjelesørgerens ansvar å kunne trekke refleksjonen inn i en sammenheng med kristen tro og lære.

#### **5.2.4 Sammenfatning**

Samtalen er en viktig tjeneste i kirken fordi den kan møte det sårbare mennesket på det mest intime og skjøre. Fra en større forsamlingskontekst, vil det i samtalen være større rom for å veilede, hjelpe og trøste de som trenger det. Konkrete utfordringer hos konfidenten blir fulgt opp, og det kan skapes en utvikling i gudsrelasjonen.

Selv om samtalen blir skapt og preges av de personene som er i rommet, trengs det en generell kompetanse for å kunne være en god sjelesørger. Denne kompetansen består av flere faktorer. Det er blant annet viktig med god grunnleggende bibelkunnskap, en dyp selvforståelse rundt tanker om eget liv, sine reaksjonsmønstre og å evne å kommunisere godt.

I møte med ungdom som har et gudsbilde preget av dårlige farsrelasjoner kan sjelesørgeren møte konfidenten som en «stabil container», medvandrende tolkningsobjekt og aktiv

---

<sup>106</sup> Engedal 2004: 89

<sup>107</sup> Engedal 2004: 92

tolkningspartner. Dette er tre tilnærmelser som sjelesørgeren kan benytte seg av for å bidra til endring av konfidentens gudsbilde.

## 6 Avslutning

I denne oppgaven har jeg basert den teoretiske utleggingen på to delproblemformuleringer:

*(1) Hva kjennetegner gudsmetaforer?*

*(2) Hva kan Fowlers faseteori, og generell religionspsykologi, si om barn og unges utvikling av egen tro og gudsbilde?*

Disse har dannet grunnlag for besvarelsen av min hovedproblemformulering:

*(3) Hvordan kan kirken møte barn og unge, som har en problematisk farsrelasjon, med bruk av metaforen «Gud vår far»?*

I oppgaven har vi sett at vi er avhengig av metaforer for å kunne beskrive Gud.

Gudsmetaforene hjelper oss til å få en forståelse av hvem Gud er ut ifra våre referanserammer. Her er det viktig å forstå metaforens funksjon som en beskrivelse av at noe *er*, samtidig som det *ikke er*. Slik må «Gud vår far» - metaforen forstås som at Gud er vår far, samtidig som at han ikke er vår *far*.

Kirkens møte med barn og unge krever ikke bare at de skal lære å forstå kirken, men at kirken også må forstå dem. Fowlers faseteori finner sammenheng mellom individets oppvekst og utvikling, med trosutviklingen. Objektrelasjonsteorien har lært oss at gudsbildene dannes i individet helt fra de første leveår og formes av de personene individet har en relasjon til. Av disse relasjonene skapes det representasjoner som barnet tar med seg inn i sin virkelighetsforståelse. Videre vil disse representasjonene også påvirke individets gudsbilde, på godt og ondt. På bakgrunn av dette kan vi da anta at et individ med en dårlig farsrelasjon, vil ut fra sine indre representasjoner overføre de dårlige erfaringene med far til gudsbildet sitt i møte med metaforen «Gud vår far».

Gudsbildet er i en dynamisk bevegelse og påvirkes av de erfaringene individet møter i livet. Kirken har da et ansvar i møte med barn og unge med dårlige farsrelasjoner å gi omsorg til individet, men også å utfordre det til å kunne tenke og erfare nye ting som kan skape en utvikling i ens referanser til begrepet far. Her er både kunnskapen om metaforens betydning, og forståelsen av gudsbilledannelser hos barn og unge en viktig resurs for kirken. Endring av oppfatning kommer av ny erfaring, og kirken kan på en omsorgsfull måte bidra til at barn og unge får et nytt perspektiv på hva en god far er.

På den måten vil barn og unge med et problematisk gudsbilde kunne utvikle seg til å bli et sannere bilde på hvem Gud er og hva det betyr at han er vår far.

## 7 Litteratur:

Andersen, Leif. *Guds billeder i sjælesorgen. Fra Gudsbilder og fullkommenhetslengsler. Tidsskrift for sjelesorg* Nr.4 Vikersund: Modum Bad 2009

Bergstrand, Göran. *Från naivitet til naivitet*, Stockholm: Verbum Förlag 1990

Engedal, Leif Gunnar. *Utvikling av sjelesørgerisk kompetanse. Fra Refleksjoner og perspektiver, Tidsskrift for sjelesorg* Nr.2 Vikersund: Modum Bad 2004

Engedal, Leif Gunnar. *Gudsrelasjon, primærrelasjoner og den intrapsykiske scene – Psykoanalytiske tolkninger av religiøs erfaring*, Oslo: Unipub AS 2003

Fowler, James W. *Fait, development and pastoral care*, Philadelphia: Fortress Press 1987

Farstad, Marie. *Skammens spor – Avtrykk i identitet og relasjoner*, Oslo: Conflux forlag 2011

Holte, Margit Lovise. *Kap.4 Sårbare relasjoner. Fra Vil du meg noe? Forkynnelse for ungdom*, Oslo: IKO-Forlaget 2004

Kaldestad, Eystein. *Gjennom det menneskelige til det guddommelige – Religionspsykologiske perspektiver*, Tano Aschehoug 1997

Keshgegian, Flora A. *God reflected – metaphors for life*, Minneapolis MN: Augsburg Fortress 2008

Lakoff, George og Johnson, Mark. *Hverdagslivets metaforer – Fornuft, følelser og menneskehjernen*, Oslo: Pax Forlag A/S 2003

Leenderts, Torborg Aalen. *Når glassflaten brister – om brytningen mellom livet og troen*, Oslo: Verbum 2005

Løland, Hanne. «Nå skriker jeg som en fødende kvinne» - Gudsmetaforer som utfordrer. Fra *Gudsbilder som utfordrer, Tidsskrift for sjelesorg* Nr.4 Vikersund: Modum Bad 2009

McFague, Sallie. *Metaphorical theology – Models of God in religious language*, Philadelphia: Fortress Press 1982

Quere, Ralph. "Naming" God "Father", Iowa: Wartburg Theological Seminary 1985

Ramshaw, Gail. *God beyond gender – Feminist Christian God-Language*, Minneapolis: Augsburg Fortress 1995

Rizzuto, Ana-Maria. *The birth of the living God – A psychoanalytic Study*, Chicago: The University of Chicago Press 1979

Solberg, Karen Sidsel. *Trosutvikling – en utfordring for sjelesorgen*. Fra *Tidsskrift for sjelesorg* Nr.3 Vikersund: Modum Bad 1998

Skjevesland, Olav. *Invitasjon til praktisk teologi*, Oslo: Luther forlag 1999

Wetlesen, Jon. *Samtaler med tekster i lys av Gadammers Hermeneutikk*. Fra *Norsk filosofisk tidsskrift* Nr. 18 Universitetsforlaget 1983

### **Internettreferanser:**

Encyclopedia Britannica academic edition;

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/377872/metaphor>

Store norske leksikon; <http://snl.no/metafor>

Bibelen NO 2011; <http://www.bibel.no/>