



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# Gudsbilder – i spenningen mellom erfaring og dogmatikk

På hvilken måte dogmatikken skal forholde seg til det psykologien sier om hvordan gudsbilder virker, og hva dette betyr for formidlingen av den kristne forståelsen av Gud som kjærlighet.

**Arnstein Hardang**

**Veileder**

Professor Jan-Olav Henriksen

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

Det teologiske menighetsfakultet, 2015, høst  
AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)  
Cand.theol.

*Takk til Jan-Olav Henriksen for god veiledning, korrigering og hjelp i arbeidet med avhandlingen. Takk til min bror, Ådne, for god hjelp med korrekturlesning. Takk til Anders og Petter, for gode samtaler i lunsjer og kaffepauser – både de lange og de effektive. Takk til min beste venn og kone, Linn Margrethe, for din tålmodighet, støtte og gode samtaler.*

## Innholdsfortegnelse

<b>KAPITTEL 1: INNLEDNING</b> .....	<b>1</b>
1.1 TEMA OG PROBLEMSTILLING .....	1
1.2 MATERIALE .....	2
1.3 METODE .....	3
1.4 STRUKTUR .....	3
1.5 MÅLSETTING OG MOTIVASJON .....	4
<b>KAPITTEL 2: EN PRESENTASJON AV PSYKOTEORETISKE PERSPEKTIVER</b> .....	<b>5</b>
2.1 SIGMUND FREUD .....	6
2.2 DEN INDRE VERDEN OG REPRESENTASJONER .....	8
2.3 GUDSREPRESENTASJONEN .....	10
2.4 BARNEÅRENE .....	17
2.4.1 De nære relasjonene .....	18
2.4.2 The maternal eye .....	20
2.5 GUDSBILDER OG SKAM .....	24
2.6 USUNNE GUDSBILDER .....	28
2.6.1 Den straffende dommerguden .....	29
2.6.2 Den demoniske dødsguden .....	30
2.6.3 Bokholderguden .....	30
2.6.4 Prestasjonsguden .....	31
2.6.5 Skamguden og makt- og overgrepsguden .....	32
2.7 FRIGJØRENDE GUDSBILDER .....	35
2.8 FRA UBEVISSTE OG USUNNE GUDSBILDER TIL BEVISSTE, SANNE OG GODE GUDSBILDER .....	37
2.9 GUDSBILDE OG SELVBILDE .....	38
2.10 OPPSUMMERING .....	43
<b>KAPITTEL 3: TRADISJONELLE TEOLOGISKE GUDSBILDER</b> .....	<b>45</b>
3.1 KAN VI SI NOE OM GUD? .....	46
3.2 DOGMATIKKENS FREMSTILLING AV GUD .....	47
3.3 BIBELENS MANGFOLDIGHET .....	48
3.4 DEN KJÆRLIGE GUD .....	51
3.4.1 Gud og kjærlighet .....	52
3.4.2 Skapelse og agape .....	53
3.5 RELASJONALITETENS DIMENSJONER .....	57
<b>KAPITTEL 4: OPPSUMMERENDE OM ERFARING OG DOGMATIKK</b> .....	<b>61</b>
4.1 VONDE ERFARINGER OG SKAM .....	62
4.2 GUDSREPRESENTASJONEN I ENDRING .....	63
4.3 GUDS UBETINGEDE KJÆRLIGHET .....	64
4.4 ER TEOLOGIEN NORMATIV? .....	66
4.5 EN OND VIRKELIGHET OG EN GOD GUD .....	66
<b>LITTERATURLISTE</b> .....	<b>69</b>



# Kapittel 1: Innledning

---

## 1.1 Tema og problemstilling

På hvilken måte skal dogmatikken forholde seg til det psykologien sier om hvordan gudsbilder virker? Her er det en spenning som vil prege arbeidet i avhandlingen, og som har gitt tittelen «Gudsbilder – i spenningen mellom erfaring og dogmatikk». På den ene siden finner vi gudsbildene som dogmatikken eier. På den andre siden finner vi menneskers erfarte gudsbilder. Arbeidet gjøres i en systematisk teologisk kontekst, og vil innbefatte områder som dogmatikk og religionsfilosofi, men også noe stoff fra religionspsykologien. Det sentrale i spesialavhandlingen (heretter avhandlingen) vil være å undersøke på hvilken måte menneskers gudsbilder utfordrer de dogmatiske gudsbildene. Når det gjelder erfaring, snakker jeg om menneskelige erfaringer, og ikke om konkret troserfaring. Dette fordi dogmatikk tolker «alle menneskelige erfaringer i lys av sine egne grunnleggende kilder og kunnskap.»<sup>1</sup> Denne forståelsen av erfaring danner grunnlaget for å snakke om menneskelig erfaring i denne avhandlingen.

Denne avhandlingen handler om én bestemt religion: kristendommen og dens tankemessige innhold. Dogmatikk er å tolke, drøfte og presisere kristen tro i samtiden – det handler om å tolke tro i den faktisk levde kristendom i nåtiden. Sagt med andre ord er dogmatikk studie av den kristne tros tankemessige innhold; troslæren. Hva er teologiens kontekst i dag? Til det spiller erfaring en betydelig rolle, fordi dogmatikken «artikulerer og tyder erfaringer som finnes i menneskelivet, og åpner for nye erfaringer (...) Å beskrive virkeligheten gjennom et bestemt språk er ikke bare å gjengi den – det skaper også nye måter å se den på.»<sup>2</sup> Dogmatisk arbeid gir mennesket en mer nyansert virkelighetsforståelse – noe som kan føre til nye oppdagelser og gi et presisert vokabular for erfaring. Jan-Olav Henriksen, professor i systematisk teologi og religionsfilosofi, sier at teologiens dypeste og viktigste funksjon ligger i nettopp dette: «å åpne for en ny og annen virkelighet, som lar mennesker erfare livet på en ny måte, se nye muligheter for fellesskap, forsoning og livsutfoldelse.»<sup>3</sup> Til grunn ligger Bibelen, tradisjon og menneskelig fornuft og erfaring. Det handler med andre ord om rammene for

---

<sup>1</sup> Henriksen (2007): 23

<sup>2</sup> Henriksen (2007): 23

<sup>3</sup> Henriksen (2007): 23-24

menneskets livstolkning. Disse spørsmålene stiller jeg for å undersøke hvordan dogmatikken skal forholde seg til konkrete gudsbilder i menneskets indre verden. Et naturlig bakteppe i arbeidet med avhandlingen er hva forholdet mellom erfaring og dogmatikk er. Hvordan virker et gudsbilde? Hvordan formes og påvirkes gudsbildet? Hva sier psykologien om hvorfor det er viktig å formidle et gudsbilde der Gud beskrives som ubetinget kjærlighet? Dette er et bredt fagfelt, som krever at problemstillingen spisses. Er det slik at teologien har en normativ funksjon i forhold til psykologien, i tilfelle hvordan? Sagt med andre ord, det handler om hvordan teologien skal forholde seg til psykologien. For å dekke noe av det som har pirret min interesse for temaet, er min problemstilling:

*På hvilken måte skal dogmatikken forholde seg til det psykologien sier om hvordan gudsbilder virker, og hva vil dette bety for formidlingen av den kristne forståelsen av Gud som kjærlighet?*

## 1.2 Materiale

Ana-Maria Rizzuto har en psykoanalytisk tilnærming i sin bok *The Birth of the Living God – A Psychoanalytic Study*, der hun ser både på gudsbilder blant troende og ikke-troende. Hennes arbeid, som kulminerte i denne boken, var på sett og vis revolusjonerende for sitt felt da den ble utgitt i 1979. Siden har flere forskere arbeidet med og videreutviklet Rizzutos teori. Hun utnytter både klinisk materiale basert på livshistorier og teoretiske innsikter fra de psykoanalytiske arbeidene til blant annet Sigmund Freud. Der Freuds teorier om gudstroen er knyttet til egne farsbilder fra barndommen, tenker Rizzuto at det finnes flere kilder til Gud. Rizzuto fremhever det å jobbe med selvbilde, foreldrebilder og gudsbilder sammen.

Vi lever i en tid der enkeltmenneskers forhold til seg selv, til andre mennesker og til verden står i fokus, og der tror jeg gudsbildene spiller en vesentlig rolle. Innen teologien stilles det mange store spørsmål i forsøk på å forstå verden, og der finner vi også enkeltmenneskene som skal utvikle, forme og forstå seg selv. Hvilken funksjon spiller gudsbildet hos mennesket? Jan-Olav Henriksens bok *Relating God and the Self – dynamic interplay* er den andre boken jeg vektlegger. Boken presenteres slik: «Fordi det religiøse selvet er formet av våre bilder av Gud – og gudsbilder også er formet av selvet, kan ikke teologi og religionsfilosofi ignorere dette samspillet, eller den psykologiske

dimensjonen, når de diskuterer hvilke gudsbilder som er gyldige og hvilke som ikke er det.» I boken er samspillet en betydelig metafor for å utvikle en dynamisk forståelse av en religiøs måte å sette Gud og selvet i sammenheng.

Det finnes flere bøker som vil bli brukt i avhandlingen. Et utvalg av disse blir kortere presentert i de relevante kapitlene. Navn som Leif Gunnar Engedal, Marie Farstad, Karl Frielingsdorf, Harald Hegstad og annet materiale fra Jan-Olav Henriksen vil være de mest sentrale.

### **1.3 Metode**

I arbeidet med spesialavhandlingen har jeg hatt en teologisk tilnærming og benyttet meg av en teoretisk metode, som nærmere bestemt har vært et litteraturstudium. Teori og analyse har brakt frem det jeg trengte for å utfordre, belyse og komme til en større forståelse av problemstillingen. I metodefagets innledende fase ble jeg inspirert av Gadammers metode: å stille spørsmål til teksten jeg har for øynene. Dette har jeg gjort først og fremst for å få teksten i tale, men også og se den som et svar på et spørsmål. Slik har jeg (forholdsvis) raskt kunne avklare om teksten var relevant, eller ikke.

### **1.4 Struktur**

Det finnes en spenning mellom erfaring og dogmatikk når det gjelder temaet gudsbilder, den vil jeg forsøke å belyse i denne avhandlingen. Avhandlingens struktur bygger opp rundt temaer som vil følge opp og utdype problemstillingen. For å få en oversikt over hva psykologien sier om hvordan gudsbilder virker kommer først et kapittel med en presentasjon av (noen) psykoteoretiske perspektiver. Det kapittelet løfter frem noen implikasjoner for dogmatikken. Dogmatikkens gudsbilder, med Guds ubetingede kjærlighet som sentrum, blir deretter redegjort for i et kapittel om tradisjonelle teologiske gudsbilder. I det tredje kapittelet vil jeg oppsummere og vurdere funnene i de to foregående kapitlene. Hvordan teologien bør svare på implikasjonene fra psykologien blir der sentralt. I kapitlene vil temaene komme i en rekkefølge som bygger opp om og utvikler perspektivene. En mer utførlig begrunnelse for valgt disposisjon vil bli utdypet i innledningen til hvert kapittel, særlig gjelder dette kapittel 2 og 3. Avhandlingen vil med dette ha følgende struktur:

Innledning: gudsbilder – i spenningen mellom erfaring og dogmatikk

Kap 2: En presentasjon av psykoteoretiske perspektiver

Kap 3: Tradisjonelle teologiske gudsbilder

Kap 4: Oppsummerende om erfaring og dogmatikk

## 1.5 Målsetting og motivasjon

Målet med avhandlingen har vært å forstå mer om hvordan et gudsbilde kan bli formet og hva som kan påvirke det. Jeg bruker her bevisst ordet *kan* fordi det ikke finnes noen systematisk og enhetlig måte et gudsbilde utvikles. Idéen om å jobbe med gudsbilder, kom i kjølvannet av at jeg i halvannet år deltok i en gruppe der vi jobbet med vår egen trosfortelling. Der oppdaget jeg hvor lite jeg visste om temaet, og at mitt eget gudsbilde er sammensatt og påvirket av blant annet erfaring og forkynnelse, noe som vekket en nysgjerrighet for å forstå mer generelt om gudsbilder og vite mer om hva som kan påvirke de. Jeg anser temaet å være relevant for min kommende prestedtjeneste – både i forkynnelse, dogmatisk arbeid, samtale og for en større forståelse i møter med mennesker og deres forhold (og ikke-forhold) til Gud. Religion er et kompleks fenomen, og med dette arbeidet nærmet meg en bredere forståelse av hvordan gudsbildet kan påvirke mennesker og hvordan mennesker påvirker sitt gudsbilde.



## Kapittel 2: En presentasjon av psykoteoretiske perspektiver

I dette kapittelet ønsker jeg å få frem hvordan gudsbilder fremstår innen ulike psykoteoretiske tilnærminger. I den forbindelse finnes det ulike teorier og perspektiver. Jeg har valgt å trekke frem noen, og da særlig de som belyser psykologiens innsikt i hvordan gudsbildene virker – nærmere bestemt den delen av psykologien som studerer religiøs erfaring og adferd slik den finnes hos enkeltmennesker. Jeg kommer til å redegjøre for mye, og delkapitlene kommer i en bestemt rekkefølge. I det første delkapittelet vil Sigmund Freud og psykoterapien være sentral, det danner et utgangspunkt for å snakke om en indre verden. Videre tar jeg opp dannelsen av den indre verden og objektrepresentasjoner. Det er viktig å være dette bevisst for en bedre forståelse av gudsrepresentasjonen og for å se barneårenes betydning for gudsbildet. Med det til grunn kan vi se nærmere på gudsbilder og skam – der spørsmål om menneskets grunnleggende verdi møter gudsrepresentasjonen. Med det innsteget skal jeg ta for meg de usunne og sunne gudsbildene, som *kan* være relatert til skam. Her vil spørsmål om erfaringer og bearbeidelse av erfaringene blant annet komme, og vi skal se nærmere på noen forslag til steg på veien fra et ubevisst til et bevisst gudsbilde. Mot slutten av kapittelet skal vi se nærmere på sammenhengen mellom gudsbildet og selvbildet. Kapittelet forsøker å gi en presentasjon av noen psykoterapeutiske perspektiver. Stoffet er for en stor del komprimert, da det er mange spørsmål som ikke kan behandles i dybden, men som likevel gir oss innsikt i viktig materiale for problemstillingen.

I behandlingen av gudsbilder i psykoteoretiske perspektiver, er det noen ting å avklare før jeg kommer til det vesentlige. Til det dogmatiske arbeidet kan et blikk «utenfra» stille spørsmålet om hvilke funksjoner et gitt gudsbilde kan ha i møte med menneskers psykologiske konstitusjon. Jan-Olav Henriksen skriver: «gitt at teologi skal tyde menneskelig erfaring, vil ulike tekster og historiske kunnskaper være viktige med tanke på å avklare hva slags erfaring det er tale om.»<sup>4</sup> Det finnes ulike menneskelige erfaringer, og disse er det viktig å skille mellom når de skal bearbeides, også i arbeidet med gudsrepresentasjoner. Her er uttrykket troserfaring bevisst utelatt, fordi jeg heller ønsker å fokusere på de allmenne menneskelige erfaringene. Vi skal se at menneskelig

---

<sup>4</sup> Henriksen (2007): 107

erfaring kan være både sammensatt og kompleks, og basert på menneskelig erfaring er det stor variasjon i forståelse og tanker om forholdet til Gud. Derfor er det verdt å merke seg at det ikke bare finnes én måte en bestemt erfaring vil påvirke gudsbildet.

Når det gjelder gud som «bilde» og «representasjon» trenger vi en begrepsavklaring. Når Marie Farstad snakker om at Gud blir representert i menneskets indre, velger hun å skrive gud med liten g og bruke termen gudsrepresentasjoner – som her blir hovedbegrepet. Hun skiller med det troen på den levende Gud med stor G, og den psykiske representasjon med liten g.<sup>5</sup> I indre representasjoner ligger det også en del emosjonell dynamikk som vi står i fare for å miste ved å bruke «bilde». Likevel vil både bilde og representasjon bli brukt om hverandre i denne avhandlingen – og det er snakk om det indre bildet av gud. I den grad jeg benytter personlig pronomen knyttet til Gud, bruker jeg «han» - selv om Gud har det vi tradisjonelt vil kalle kvinnelige og mannlige egenskaper, samtidig som Gud er over det personlige.

Med disse avklaringene er vi nå klarere i stand til å se nærmere på det psykoterapeutiske arbeidet i møte med gudsbilder. Det interessante spørsmålet som vi skal ha med oss i dette kapitlet, er: *hva sier psykologien om hvordan gudsbilder virker?*

## 2.1 Sigmund Freud

Sigmund Freud har et sammensatt rykte innen forskningen, men har hatt stor påvirkning på den psykoanalytiske tradisjonen det siste århundret, og kalles ofte «psykoanalysens far». Han er et viktig element i teoretiseringen omkring hvordan ulike gudsbilder påvirker oss. Det finnes en mengde av hans skrifter som er gyldige, også i dag. Hva kan vi lære av Freud? Rizzuto (1979) har viet et kapittel til å se nærmere på hans forskning. Noe av det grunnlaget han la, viste at de indre psykologiske gudsbildene uunngåelig bærer med seg et gjenskinn fra våre tidlige erfaringer med primære omsorgspersoner i livet. En far, en mor eller andre nære personer som var grunnleggende viktig for oss i den tidlige fasen, på godt og vondt. Det er de tidligste erfaringene, fra den gang man var blottet, mest sårbar og totalt avhengig av andre. De erfaringene man gjorde den gang, har bitt seg fast i sjelens grunn. Relasjonene til andre er derfor av grunnleggende karakter i dannelsen av gudsbildet.

---

<sup>5</sup> Farstad (2011): 239

Freud var opptatt av rollen far spilte for barnets forståelse av seg selv og Gud, og var en overbevist ateist. Likevel var han opptatt av religiøs erfaring, og hvilken betydning religion og gudstro hadde i menneskers liv. Derfor ble gudsbilder viktig i hans psykologiske arbeid, og har vekket interesse for psykoanalytikere også etter hans tid. For Freud var representasjonen av far den grunnleggende kilden for dannelsen av gudsbildet.<sup>6</sup> Gudsbildet får en kompenserende rolle for de egenskapene som var savnet hos barnet. Det gjenspeiler den interaksjonen som var mellom det lille barnet og faren. I relasjonen handler det ikke om «min» far, men om min opplevelse av min far. Det handler altså om «meg», ikke om han. Det handler om barnets forestillinger om far, og om hvordan deres forhold var, om hva barnet lengtet etter, men ikke fikk. Alle kompleksser som fyller relasjonen til den store far bidrar inn i det indre psykologiske gudsbildet.<sup>7</sup> Om dette er det fem ting Rizzuto trekker frem:<sup>8</sup>

- 1) Det pre-ødipale farsbildet kan bare bli satt i sammenheng med «sublimated libidinal ties» hvis det har mulighet som et gudsbilde, tillatt med varige religiøse følelser.
- 2) Når gudsbildet er formet, kan barnet undertrykke ødipuskomplekset og identiteten med sin jordlige far, samt gi opp sine seksuelle tiltrekning til det ødipale bildet av far.
- 3) Denne prosessen kan gjøre at en gutt har en Gud som kan elskes og bli brukt som en beskytter, samt være en kilde til kjærlighet.
- 4) Hvis sublimering av driftene mot farsbildet ikke har skjedd, «A violent defensive struggle against these compromises then inevitably lead (in the Wolf Man's case) to an obsessive exaggeration of all the activities which are prescribed for giving expression to piety and a pure love of God»
- 5) I det lange løp, «a poorly sublimated religiosity is dropped as soon as an external event provides a more suitable father surrogate.»

Den klassiske freudianske teorien har siden blitt videreutviklet. Rizzuto er en av de som viderefører arven etter Freud, men hun reformulerer en del ting. Hun er enig om ødipus-

---

<sup>6</sup> Rizzuto (1979): 14-15

<sup>7</sup> Rizzuto (1979): 30-33

<sup>8</sup> Rizzuto (1979): 33

periodens betydning.<sup>9</sup> Et av funnene hun gjør seg, er at bildet av mor kan være vel så viktig som bildet av far. En annen ting hun gjør er å kritisere Freud for å tegne et forstatisk bilde av gudsrepresentasjonen, og hun viser hvordan gudsrepresentasjonen er dynamisk. Altså at den kan være i endring og utvikling så lenge mennesket lever, der særlig nye livs- og trosstadier rokker ved grunnlaget og kan skape kriser.<sup>10</sup> Foreldrebildet er ifølge Rizzuto til for mer enn bare å forme gudsrepresentasjonen.<sup>11</sup> Hun viser også hvilken avgjørende betydning arbeidet med gudsrepresentasjon kan ha i klinisk arbeid med mennesker som går i terapi. Med det i bevisstheten kan vi bevege oss videre til å se nærmere på betydningen av de første årene av et menneskes liv.

## 2.2 Den indre verden og representasjoner

I dette delkapittelet vil jeg forsøke å vise hvordan det psykoanalysen kaller for «objektrepresentasjoner i den indre verden», er et resultat av sammensatte prosesser som skjer i minnet på alle stadier av menneskets utvikling. Det er slik at et menneske kommer naken til denne verden, for siden å bygge seg en virkelighetsoppfatning steg for steg. Hvordan forholder individet seg til verden? I tilknytningen til avhandlingens problemstilling ønsker jeg å skille mellom den ytre og den indre verden. Den ytre verden er der sansene er grunnlaget for kunnskap. I konstruksjonen av den indre verden internaliserer individet objekter, skriver Jan-Olav Henriksen i boken *Imago Dei*: «I sitt forhold til disse objektene kan individet finne uttrykt idealer, mulighet til å speile seg, og opplevelse av fellesskap.»<sup>12</sup> Henriksen poengterer også at

evolusjonsprosessen tvinger mennesket til å finne måter å omgås den ytre verdens utfordringer på. Vi er nødt til å tilpasse oss og omforme miljøet vi er en del av. Men den ytre verden virker også inn på vår forståelse av hvem vi er, setter oss på prøve, og 'stiller spørsmål' ved om det vi foretar oss er sakssvarende.<sup>13</sup>

Konstruksjonen av den indre verden er på mange måter førende for hvordan vi forholder oss til virkeligheten. Begrepet objektrelasjoner blir viktig i denne sammenheng. Owe Wikström skriver om objektrepresentasjonene som to ulike materialer. Dels inneholder de minner, følelser og inntrykk fra den virkelige personen,

---

<sup>9</sup> Rizzuto (1979): 44

<sup>10</sup> Rizzuto (1979): 52

<sup>11</sup> Rizzuto (1979): 44

<sup>12</sup> Henriksen (2003): 86

<sup>13</sup> Henriksen (2003): 73

dels finnes det også ønskefantasier om hvem personen *kunne* vært. De indre objektene er «ladet» med ønsker og behov, og de er derfor i stor grad påvirket av sterke følelser.<sup>14</sup> Etter et møte mellom to personer, vil begge ha konstruert en representasjon av hvordan den andre personen var i hukommelsen. Representasjonene er som indre kognitive og emosjonelle avtrykk, dannet av de subjektive erfaringene vi gjør oss i møtet:<sup>15</sup>

Disse 'bildene', som kalles objektrepresentasjoner, er menneskets indre, følelsesmessige og erfaringsbaserte bilder av de mennesker det står i forhold til. Det er imidlertid sentralt at disse representasjonene ikke innebærer at personene er 'objektivt' representert i menneskets indre. Poenget er nettopp at de er representert der som personer som individet har en følelsesmessig relasjon til.<sup>16</sup>

Vi skal nedenfor se at foreldreerfaringer spiller en avgjørende rolle når det gjelder på hvilken måte menneskers opplevelse og gudserfaring utfolder seg senere i livet.

I den indre verden lager vi altså representasjoner som representerer virkeligheten og de relasjonene vi lever i. Der finner vi representasjoner av oss selv, av mennesker rundt oss og av Gud. Slike indre bilder «kan henspille for eksempel på morsbildet som noe annet enn personen mor, farsbildet som noe annet enn personen far og gudsbildet som noe annet enn Gud.»<sup>17</sup> Dersom det er tilfellet, vil både representasjonene og virkelighetsoppfatningen bli utfordret. Representasjonene kan vokse frem ubevisst, bare deler av representasjonene i vår indre verden har vi en bevissthet om. Derfor kan det være nyttig å jobbe med vårt indre liv, slik kan vi skape større bevissthet, «og smertefulle representasjoner av selvet, av andre og av gud kan dermed reflekteres over og transformeres.»<sup>18</sup> Bearbeidelse av livserfaringer som er lagret i oss er derfor en viktig del av det å strukturere den indre verden bevisst. Fordi objekter fra fortiden skaper et kompleks minne, og vi prøver å

make sense of ourselves by finding elaborations that will harmonize our understanding of ourselves and the relevant memories of people who helped to make us who we are.

---

<sup>14</sup> Wikström (1999): 66

<sup>15</sup> Farstad (2011): 239

<sup>16</sup> Henriksen (2003): 82-83

<sup>17</sup> Farstad (2011): 238-239

<sup>18</sup> Farstad (2011): 240

(...) The entire representational process is at the service of making us psychologically viable people in the real world.<sup>19</sup>

Det kan skape en utfordrende situasjon i enkeltmenneskes liv, fordi det finnes ting i minnet som vi egentlig skulle ønske ikke var der. Det finnes noen erfaringer som oppleves som uvelkomne.<sup>20</sup> Det kan være nærvær av en stemme, tanke, følelse, et mentalt bilde etc. Midt blant alt dette er ønsket om å forstå seg selv. Det leder oss videre til å se nærmere på gudsrepresentasjonen.

### 2.3 Gudsrepresentasjonen

På samme måte som vi lager indre representasjoner av betydningsfulle mennesker fra den ytre verden, lager vi oss en gudsrepresentasjon. Gudsbildet påvirker betingelsene for å forholde seg til verden, og det dannes og fungerer i den indre verden.<sup>21</sup> Gudsrepresentasjonene er delvis ubevisste og vi knytter følelser til dem. Diakon ved Modum Bad, Eli Landro, skriver:

(...) Det gir derfor mening å skille mellom det kognitive gudsbildet og det emosjonelle gudsbildet. Det kognitive gudsbildet innebærer det jeg har lært og kan rent teoretisk; men det emosjonelle handler om hvilken relasjon jeg har til Gud og hvilke følelser det vekker i meg å tenke på Gud og hva han betyr for meg.<sup>22</sup>

Landro skiller mellom det kognitive og det emosjonelle gudsbildet. Videre skriver hun om hva som kan skje dersom det er uoverensstemmelser mellom disse to:

Disse to kan komme på kollisjonskurs inne i meg hvis for eksempel mitt kognitive gudsbilde sier meg at Gud er kjærlighet, mens mitt emosjonelle bilde gir meg grunn til å streve med å tro at jeg virkelig er ubetinget elsket. Det kan bli et stor psykisk press å leve i når disse bildene ikke samsvarer og jeg dermed må streve for å holde det kognitive og det emosjonelle fra hverandre.<sup>23</sup>

Leif Gunnar Engedal har skrevet mye om gudsrepresentasjonen, for en mer utførlig gjennomgang anbefales *Ecce Homo*, hans doktorgradsavhandling. Han skriver blant

---

<sup>19</sup> Rizzuto (1979): 55

<sup>20</sup> Rizzuto (1979): 56

<sup>21</sup> Henriksen (2003): 82

<sup>22</sup> Landro (2015): 18-19

<sup>23</sup> Landro (2015): 19

annet at «God-image» er mer omfattende enn «God-concept», og at det i Rizzutos språkbruk retter seg mot «de komplekse og mangfoldige følelser, erfaringer og erindringer som preger individets personlige opplevelser i relasjon til Gud.» Og videre at gudsrepresentasjonen dannes

som et resultat av individets kreative bearbeidelse av egne livserfaringer (...) Denne må ikke forveksles med bestemte religiøse tradisjoners eller miljøers tanker og forestillinger om Gud. Den må heller ikke tolkes som et ferdig fiksert mentalt innhold, en bestemt idé eller en bestemt følelse.<sup>24</sup>

Rizzuto definerer gudsrepresentasjonen som «the totality of experiential levels obtained from the life of an individual, which under the aegis of the human capacity to symbolize are gathered by a person under the name God.»<sup>25</sup> Det er her verdt å merke seg at hun snakker om hele bredden av menneskelige opplevelser og erfaringer. I hennes tenkning inkluderer det «visceral, proprioceptive, sensorimotor, perceptual, eidetic, and conceptual components.»<sup>26</sup>

Engedal skriver at

å utforske gudsrepresentasjonens egenart i rammen av et objekt-relasjons-teoretisk erkjennelsesperspektiv innebærer derfor å tematisere den religiøse erfaring under en ganske bestemt synsvinkel. Denne synsvinkel tematiserer sammenhenger og innholdsmomenter av grunnleggende betydning for individets gudserfaring, men den utelukker samtidig andre gyldige og betydningsfulle perspektiveringer av samme erfaring.<sup>27</sup>

Dette er også et metodisk og innholdsmessig poeng for Rizzuto, fordi det hennes forskning prinsipielt konsentrerer seg om å kartlegge primært er «...the private, conscious, preconscious, and unconscious traits of a person's representation of God and that person's most intimate dealings with it, from love to total rejection.»<sup>28</sup> Flere fremhever den sosiokulturelle kontekstens betydning for utforming av individets gudsrepresentasjon. Det kommer av det antropologiske grunnlaget. Engedal siterer

---

<sup>24</sup> Engedal (2003): 60

<sup>25</sup> Rizzuto (1980): 122

<sup>26</sup> Rizzuto (1980): 122-123

<sup>27</sup> Engedal (2003): 60

<sup>28</sup> Rizzuto (1980): 122

Winnicott, og sier: «I kraft av 'den relasjonelle matrise' og de erfaringsdimensjoner om etableres i 'the cultural experiences', veves individets liv alltid sammen med sosiale strukturer og kulturelle tradisjoner.»<sup>29</sup> Rizzuto ivaretar dette perspektivet gjennom begrepet «the cultural 'space' for religion».<sup>30</sup> I følge Engedal, kan vi si at «alle sider av individets livserfaring – også gudserfaring – er dermed sosial og kulturelt betinget.»<sup>31</sup>

Engedal deler gudsrepresentasjonen inn i tre nivåer. Det første er «Gud i læren». Gud sett fra lærens perspektiv, slik kollektivet har laget noen koder for å forstå Gud. Tradisjonen er viktig for dette nivået, for eksempel ved bekjennesskriftene. Det andre nivået er «Gud i min personlige teologi», der min kognitive Gud befinner seg – i hodet. Hvordan forholder jeg meg til Gud i kulturen? Språket sier meg noe om Gud. Det tredje er «Gud i sjelens dyp», følelsenes Gud. Det er ikke lærens eller min kognitive Gud, men «Gud i magen» - som finnes i det ubevisste. Spørsmålet blir da hvordan de mønstre som danner Gud i sjelen vår blir dannet? Den menneskelige erfaringen legger seg forskjellig i den ulike nivåene.<sup>32</sup>

Gudsrepresentasjonene dannes ikke bare gjennom den subjektive erfaringen, men også gjennom kulturen og måten den fremstiller og snakker om Gud. I følge Rizzuto, har ikke bare gudsrepresentasjonen sine røtter i foreldrereelasjonen, den sågar påvirker denne relasjonen. Wikström skriver at «Gud er ett levande övergångsobjekt», og videre poengterer han at det er viktig å forstå gudsrepresentasjoner ut fra mer enn det sosialpsykologiske perspektivet. Utfyllende sosialpsykologiske elementer bør også bringes inn – fordi den fokuserer på den religiøse tradisjonens, samholdets, og fremfor alt det sosialiserende nærmiljøets rolle i utviklingen av hver enkelt menneskes gudstro.<sup>33</sup>

Tidligere har teologisk antropologi vært opptatt av hvordan individets forhold til religion er betydningsfull for hvordan vi forholder oss til den ytre verden. Når det gjelder hvordan religion utvikles er den indre verden minst like viktig som naturen og samfunnet – det gjelder også for hvordan vi forstår Gud. Vi møter ikke Gud i den ytre verden, slik vi møter andre mennesker, men befinner seg hinsides våre konstruksjoner

---

<sup>29</sup> Engedal (2003): 61; Engedal (2013): 44

<sup>30</sup> Rizzuto (1979): 87

<sup>31</sup> Engedal (2003): 61

<sup>32</sup> Henriksen (2013) og (2014)

<sup>33</sup> Wikström (1999): 68-69



av verden, selv om han også er med på å bestemme dem.<sup>34</sup> På samme måte kan gudsrepresentasjonene forstås som kognitive og emosjonelle avtrykk. Henriksen skriver følgende: «mennesket er et vesen som retter seg mot andre og lar relasjonen til andre være avgjørende for hvordan det relaterer seg til verden og seg selv.»<sup>35</sup> For den amerikanske psykologen og teologen James W. Jones er *relasjon* grunnlag for hans tenkning, slik Hegel, Schleiermacher og Buber har gjort før ham. Dermed er grunnlaget for en tverrdisiplinær dialog, der teologi og religionsvitenskap kan møte psykoanalytisk teori og feministisk teori, lagt.<sup>36</sup>

Jones' vektlegning av relasjonene i dannelsen av den indre verden, stemmer overens med det vi har sett ovenfor. Driftene er for ham det primære i konstitusjonen av psyken (lik Freud), og blir siden omformet eller modifisert. Jones ønsker å utvikle en alternativ posisjon som gir en annen rolle til religion enn å være modifiserende eller undertrykkende på det naturgitte og driftsmessige. «Han gir menneskets relasjoner til andre en langt mer konstruktiv funksjon i forbindelse med konstruksjonen av den indre verden», i følge Henriksen.<sup>37</sup> Jones legger i sin bok (1996) lik vekt både på det kreative elementet og det driftsmessige i utviklingen av gudsbildene. På samme måte spiller objektrepresentasjonene en rolle av samme betydning som driftene i dannelsen av den indre verden. Henriksen skriver at «i forlengelsen av dette blir helheten i menneskets liv noe som er gitt i og med relasjonene til andre – slik de er representert i personens indre.»<sup>38</sup> En slående stadfestelse av mennesker og representasjonenes betydning for et menneskes liv – og som en konsekvens også menneskets virkelighetsforståelse. For det er gjennom dannelsen av objektrepresentasjoner som vekker tillit til verden at kreativitet blir stimulert, og gir barnet erfaring av å bli mottatt og anerkjent.<sup>39</sup>

I forlengelsen av dette, i motsetning til Freud, er det ikke slik at kilden til en nevrose eller en personlighetsforstyrrelse er den manglende tilfredsstillende av driftsimpulser, men heller en opplevelse av ikke å være elsket og akseptert.<sup>40</sup> En slik opplevelse finner plass i personligheten og preger objektrelasjonene. Han skriver videre: «The breakdown

---

<sup>34</sup> Henriksen (2003): 86

<sup>35</sup> Henriksen (2003): 82

<sup>36</sup> Jones (1996): xii

<sup>37</sup> Henriksen (2003): 82

<sup>38</sup> Henriksen (2003): 83

<sup>39</sup> Henriksen (2003): 83

<sup>40</sup> Jones (1996): 32

of a relational tie, not the demands of instinctual gratification, lead to later problems.»<sup>41</sup> Jones' fokus på relasjonenes konstruktive betydning er interessant for teologi som ønsker å forstå mennesket i lys av relasjonene det lever i, noe blant andre Henriksen anser å være av avgjørende karakter.<sup>42</sup> Jones skriver:

There is really no contradiction between individuality and belonging. Actually, belonging to a matrix of selfobjects is necessary for that cohesive sense of self that is the precondition for individuality (...) We exists only as a part of a system of selfobjects.<sup>43</sup> Such as relational model of human nature encompasses the wish to get beyond the dichotomy between individuation and interconnection that has been so salient in the modernity.<sup>44</sup>

Jones fremhever her betydningen av å stå i relasjon til andre mennesker, samtidig som mennesket må forholde seg til seg selv – det finnes ingen distinksjon mellom individualitet og tilhørighet til fellesskapet. Han skriver videre: «For Freud, psychopathology arises from wholly intrapsychic factors: the conflict between basic instinctual drives and demands of social and moral reality represented intrapsychically as the ego and superego.» Og videre at for Fairbairn og Kohut «painful interpersonal relations rather than conflicted intrapsychic structures are at the root of later problems.»<sup>45</sup> I én enkel påstand, hevder Kohut at «all forms of psychopathology are based either on defects in the structure of the self, on distortions of the self, or on weakness of the self. (...) all these flaws in the self are due to disturbances of selfobject relationships in the childhood.»<sup>46</sup> Her får vi mer enn en antydning om at ubalanse i selvet skyldes forstyrrelser fra barndommen. Kohuts teori om «selfobjects» inneholder to dimensjoner: «a functional dimension and an experiential dimension. (...) Selfobjects both perform certain *functions* (such as soothing and mirroring) and evoke certain *experiences* (such as cohesion and vitality)»<sup>47</sup> Det kan gi mening å skape et slikt skille, noe vi vil se nærmere på nedenfor.

---

<sup>41</sup> Jones (1996): 32

<sup>42</sup> Henriksen (2003): 85

<sup>43</sup> Henriksen (2013): 51: «A selfobject is not a part of the objective world, but part of the inner world; it belongs to the space of the self.»

<sup>44</sup> Jones (1996): 37; Henriksen (2003): 377: «Jones står i den tradisjon som kalles 'relational psychology', en retning preget av navn som Fairbairn, Pruyser, Rizzuto»

<sup>45</sup> Jones (1996): 37-38

<sup>46</sup> Kohut (1984): 53

<sup>47</sup> Jones (1996): 38

Deus semper major – Gud er alltid større og mer enn det vi klarer å forestille oss. «He is the only relevant object who has not undergone and cannot undergo reality testing.»<sup>48</sup> Terminologien *gud* og konseptet *religion* er, i følge Freud, menneskeskapt. Om man er enig eller uenig, så står vi uansett foran en stor, ja, en umulig oppgave dersom vi ønsker å gjøre realitetstesting av gud. Likevel skal vi se i denne avhandlingen at noe om Gud er sunt, og noe er faktisk usunt (se særlig 2.5-2.7). «Konstruksjonen av Gud er altså ikke bare noe som fungerer i den indre verden, men er understøttet av konstruksjoner i den sosiale og kulturelle virkeligheten.»<sup>49</sup> Dette bekrefter viktigheten av både den indre og den ytre verden. For gudsbildet «er dette uhyre viktig, fordi slike mer 'ytre' manifestasjoner kan være et viktig grunnlag for å analysere, kritisere og 'bygge om' de negativt fungerende konstruksjoner av Gud som individet kan ha utviklet i forbindelse med foreldreerfaring.»<sup>50</sup> Jones skriver at de indre representasjonene er «not primarily cognitive but, rather, involve sensory experience, affect, somatic sensation, and memory.»<sup>51</sup> Slik kan gudsrepresentasjonen også være en kilde til å utvide erfaringsperspektivet.

Psykologiens innsikt om gudsrepresentasjonens grunnlag gir dogmatikken en tydelig utfordring. Rizzuto skriver at den indre representasjonen av Gud «is created from representational materials whose sources are the representations of primary objects.»<sup>52</sup> Dette understreker betydningen av eksternt påvirkning for gudsrepresentasjonen. Den synes å være preget av flere elementer enn bare menneskets indre fantasi. Fremveksten av gudsbildet skjer i alle mennesker – uavhengig av tro. I forståelsen av subjektet, er både Freud og Rizzuto enige på dette punktet: «there is no such thing as a person without a God representation.»<sup>53</sup> Videre skriver Rizzuto:

Some people cannot believe because they are terrified of their God. Some do not dare to believe because they are afraid of their own regressive wishes. (...) Maturity and belief

---

<sup>48</sup> Rizzuto (1979): 49

<sup>49</sup> Henriksen (2003): 87

<sup>50</sup> Henriksen (2003): 87

<sup>51</sup> Jones (1996): 42

<sup>52</sup> Rizzuto (1979): 178

<sup>53</sup> Rizzuto (1979): 47

are not related issues. Only detailed study of each individual can reveal the reason for that person's belief in his God.<sup>54</sup>

Bare detaljert studie av hver enkelt individ kan finne årsaker til at en person ikke tror. Personlig utvikling og modenhet og tro henger nødvendigvis ikke sammen, og det er ulikt behandlet. Det kan jeg ikke vie plass til her, for mer kan Rizzuto (1979) anbefales.

Sitatet over gjør religion til en av de mest kraftfulle regulatoren for å strukturere det sosiale livet. Dersom én religion mister sin påvirkning, vil nye trossystem vokse frem for å gi mening til universet. Rizzuto skriver at dette er uunngåelig, fordi «as an intelligent being he cannot deal with a world he cannot approach with understanding.»<sup>55</sup> Hun skriver videre at alle har en representasjon av gud, både troende, ateister, tvilende og agnostikere. Den indre representasjonen hos en ikke-troende vil da være et bilde av en gud vedkommende ikke tror på. For de fire hovedkildene til gudsrepresentasjonene se nedenfor (2.4 Barneårene).

Hva er en gudsrepresentasjon godt for? Henriksen skriver:

Gudsrepresentasjonen synes å fungere som en slags samlende og stabil helhet midt i de ulike fragmentariske, spredte, og noen ganger også motsigelsesfulle, erfaringer som individet gjør seg. (...) den skal bidra til å frembringe, opprettholde og gjenskape mening.<sup>56</sup>

På tross av livets punktuelle erfaringer kan individet oppleve et stabilt selv på grunn av gudsrepresentasjon i den indre verden. Rizzuto skriver at «the sense of self is in fact in dialectical interaction with a God representation that has become essential to the maintenance of the sense of being oneself.»<sup>57</sup> Gudsrepresentasjon muliggjør det å kunne møte mennesker og erfaringer på en mer moden måte, og står ikke i veien for utviklingen av personligheten. Et svært likt argument finner vi hos den tyske teologen Wolfhart Pannenberg, i *Anthropologie in theologischer Perspektive*: «Personalität ist dann zu bestimmen als Gegenwart des Selbst im Ich.»<sup>58</sup> Poenget her er at «det er Gud som gjør mennesket til person, men også at Gud skaper muligheten til et selv som

---

<sup>54</sup> Rizzuto (1979): 47

<sup>55</sup> Rizzuto (1979): 90

<sup>56</sup> Henriksen (2003): 86-87

<sup>57</sup> Rizzuto (1979): 51

<sup>58</sup> Pannenberg (1983): 230

overskrider og omfatter de enkelte erfaringer som mer punktuelt vederfares jeget.»<sup>59</sup>  
For å oppsummere utviklingen av gudsrepresentasjonen skriver Rizzuto følgende:

Each individual produces an idiosyncratic and highly personalized representation of God derived from his object relations, his evolving self-representations, and his environmental system of beliefs. Once formed, that complex representation cannot be made to disappear; it can only be repressed, transformed, or used.<sup>60</sup>

Her ser vi tydelig hva gudsrepresentasjonen henter sine kilder fra. Og fra det øyeblikket gudsrepresentasjonen er blitt til, kan den aldri forsvinne helt.

Hva kan fremprovosere gudsrepresentasjonen? Mennesket søker sammenheng og orden, særlig når det gjelder det som i menneskelivet kan virke truende, slik som dødsfall, skyld, elendighet osv. Vi har sett at den indre verden er viktig for gudsrepresentasjonen, og erfaringene vi gjør oss i livet kan med andre ord ikke glemmes helt, men de kan bevisstgjøres og bearbeides. Henriksen skriver at desto mer dette skjer vellykket, «jo mer robust blir individet i stand til å møte slike fenomener i fremtiden.»<sup>61</sup> Nederlag i livet kan løfte gudsrelasjonen til overflaten, fordi den handler om det eksistensielle. Gudsrepresentasjonen inneholder både forståelse og tanker om forholdet til Gud. Det er viktig informasjon for den som skal formidle Guds ubetingede kjærlighet. Vi skal nå se hvordan sosiale og kulturelle elementer spiller en vesentlig rolle for utviklingen av et menneskes personlighet og virkelighetsforståelse, allerede fra det er et lite barn. Det leder oss videre til å se nærmere på barneårenes betydning for utviklingen av gudsrepresentasjonen.

## 2.4 Barneårene

Når Ana-Maria Rizzuto undersøker opprinnelsen og utviklingen av gudsbilder, er hun opptatt av barneårene, og deres betydning for selvfølelsen. Hun ser blant annet på de forskjellige psykologiske faktorene som medvirker (eller mislykkes i å medvirke) til utviklingen av en opplevelse av Gud. Arbeidet til Sigmund Freud er noe av det hun legger til grunn, og videreutvikler i sitt arbeid. Der Freud hevdet at troen på Gud var basert på

---

<sup>59</sup> Henriksen (2003): 377

<sup>60</sup> Rizzuto (1979): 90

<sup>61</sup> Henriksen (2003): 88

et barns tanke om sin far, argumenterer Rizzuto for at gudsrepresentasjonen har flere kilder:

The fantasy of the child certainly adds color, drama, glamour, and horror to the insignificant moments as well as the real tragedies of everyday life. It is out of this matrix of facts and fantasies, wishes, hopes, and fears, in the exchanges with those incredible beings called parents, that the image of God is concocted.<sup>62</sup>

Rizzuto sier at det ikke bare handler om de faktiske erfaringene fra tidlig barndom, men at objektrepresentasjonene speiler et behov og at savnede egenskaper blir tillagt disse objektene. I den konteksten kan gudsrepresentasjonen da få en kompenserende rolle. Det er likevel ikke slik at gudsrepresentasjonen formes av barnet alene, men fordi det lever i en sosial verden (der også Gud er tilstede), finner vi Gud i «everyday conversation, art, architecture, and social events.»<sup>63</sup> For å få et tilstrekkelig nyansert blikk på det komplekse samspillet mellom barnet og Gud, skriver Henriksen: «in addition to the inner and the social worlds, there is also the world of religion. Religion is somewhere where a clearer *use* of the word/symbol of 'God' is perceived by the child, and something which is related to ritual, stories and other prearranged events.»<sup>64</sup> Barnets erfaring av foreldrene utgjør en viktig rolle for dets opplevelse av seg selv og utviklingen av gudsbilde, som senere i livet skal utfolde seg. Rizzuto hevder at gudsbildet utvikler seg fra barndommen av, og fortsetter sin utvikling gjennom hele livet. Den prosessen kaller hun «the birth of the living God».<sup>65</sup> Med det innsteget skal vi nå se på barneårenes betydning for gudsbildet.

#### 2.4.1 De nære relasjonene

Freuds teori knyttet menneskets gudsrepresentasjon til et idealisert og fryktet farsbilde. Guder og demoner er «creations of the human mind» og er basert på «revivals and restorations of the young child's ideas» av barnets far og mor.<sup>66</sup> En vektlegging av foreldrenes betydning for utviklingen av et gudsbilde var et faktum allerede med Freud, og som kjerne for utviklingen satte han ødipuskomplekset: «The significance of the Oedipus complex began to grow to gigantic proportions and it looked as though social

---

<sup>62</sup> Rizzuto (1979): 7

<sup>63</sup> Rizzuto (1979): 8

<sup>64</sup> Henriksen (2013): 62

<sup>65</sup> Rizzuto (1979): 41

<sup>66</sup> Rizzuto (1979): 14-15

order, morals, and justice and religion had arisen together in the primeval ages of mankind as reaction-formations against the Oedipus complex.»<sup>67</sup> Freud går så langt som å hevde at religion har oppstått som en reaksjon på ødipuskomplekset – ikke alle vil være enige med ham.<sup>68</sup>

Rizzutos vending fra Freuds modell til en relasjonell modell for den menneskelige naturen, har hatt enorm betydning i forskningen innen psykoterapien med røtter i religion.<sup>69</sup> Den psykoanalytiske oppgaven er klart og presist oppsummert av Rizzuto, Jones gjengir denne: «Properly investigated under detailed and careful historical reconstruction, God's representational characteristics can be traced to experiences in reality, wish, or fantasy with primary caretakers in the course of development»<sup>70</sup> Dette er de grunnleggende elementene av *Gud i barndommen* for gudsrepresentasjonen et bestemt menneske har for resten av livet. Denne må bearbeides på nytt og på nytt for å være oppdatert med ny erfaring og endring i personligheten. I sin forskning har hun kommet frem til at gudsrepresentasjonen er emosjonelt påvirket av et flertall viktige mennesker som barnet har hatt en relasjon til på et tidlig stadium i livet. Deres eget gudsbilde er heller ikke uvesentlig, Rizzuto skriver om foreldrene: «In childhood the parents have also elaborated their own God representations, which they will later present to their children, both consciously and unconsciously.»<sup>71</sup> Gudsrepresentasjonen er imidlertid noe mer enn summen av delene det er bygget opp av, og det er derfor den kan ha en kreativ funksjon. Wikström skiller ut fire elementer i hennes fremstilling av gudsrepresentasjonen:<sup>72</sup>

1. *Våre minner om våre virkelige foreldre.* Forskningen viser at individets gudsopplevelse er knyttet til relasjonen barnet har hatt til sine foreldre – både mor og far, men også søsken, besteforeldre etc.
2. *Våre idealiserte foreldrebilder.* Den indre forestillingen av hvordan den ubetingede forelderen kunne vært. I individets gudsrepresentasjon finnes det fantasi.

---

<sup>67</sup> Rizzuto (1979): 15

<sup>68</sup> Se for eksempel Rizzuto (1979)

<sup>69</sup> Rizzuto (1980): 123

<sup>70</sup> Jones (1996): 41

<sup>71</sup> Rizzuto (1979): 183

<sup>72</sup> Wikström (1999): 67

3. *Rester av barnets grandiose selvfølelse.* Minner kan hentes frem fra symbiosens gode tid, den paradisiske tiden, den narsissistiske tiden. Selvbilde og gudsbilde henger sammen.
4. *Kulturelt og sosialt formede bilder av hvem gud faktisk er.* Den religiøse tradisjonen og sosialiseringen inn i tradisjonen er av betydning.

Det er i denne sammenheng viktig å merke seg at alle disse faktorene er tvetydige – vi kan ikke uten videre tro at gud bare har positiv gjenklang i menneskets indre verden.<sup>73</sup>

#### 2.4.2 The maternal eye

Engedal skriver følgende om gudsrelasjonens dynamiske opprinnelse:

Når gudsrelasjonens ontogenetiske opprinnelse skal klargjøres, flyttes oppmerksomheten fra den ødipale konflikt til samspillet mellom mor og barn de første leveår. *Det ødipale triangel* må vike for *the maternal matrix* som gudsrelasjonens primære tolkningskontekst.<sup>74</sup>

Møtet med «the maternal eye» er det første og grunnleggende gudsrepresentasjonen barnet henter sitt grunnlag fra:

In the first period of narcissistic relation to the object, the child needs the object to see him as an appealing, wonderful, and powerful child reflected in *the maternal eye*...this is the first direct experience the child has – very early in life – which is used in the formation of the God representation.<sup>75</sup>

Vår første selvfølelse vokser ut fra speilingen i mors øyne. Winnicott (1971) beskriver behovet for speiling i mors øyne som et av de grunnleggende trekkene for utviklingen til å bli et menneske. Dersom speilet er fragmentert eller mørkt vil selvfølelsen bli forstyrret.<sup>76</sup> (se også 2.6) Rizzuto mener at tidlig speiling skaper basisen for en helhetlig selvfølelse som ligger i kjernen av vår gudsrepresentasjon.

Basert på Rizzuto, skriver professor Leif Gunnar Engedal i *Ecce Homo*: «I møtet med 'det moderlige øyet' skjer den fundamentale bekreftelse av barnets væren ('being') – det

---

<sup>73</sup> Henriksen (2003): 87

<sup>74</sup> Engedal (2003): 58

<sup>75</sup> Rizzuto (1979): 185

<sup>76</sup> Jones (1996): 42



betyr dets verdi, skjønnhet og makt.»<sup>77</sup> I, med og under bekreftelsen av sitt *væren* får barnet erfare sin grunnleggende samhörighet med andre mennesker innenfor «den materielle matrise» livgivende nettverk. Forankret i disse primære prosessene er gudsrelasjonen, og dermed «veves den uunngåelig inn i hele mangfoldet av menneskelige følelser, motivasjoner og lengsler.»<sup>78</sup> De menneskelige erfaringene, både gode og vonde, vil prege gudsrelasjonen. Dersom barnet gjør gode erfaringer innen dette, kan gudsrelasjonen preges av dynamiske kvaliteter som fordyper værens-bekreftelsen.<sup>79</sup> Rizzuto skriver følgende om slik erfaring: «I am held, fed, nurtured. I see me on your face. (You make me in your image.) I feel you are with me.»<sup>80</sup> En slik opplevelse har en stimulerende funksjon, og legger til rette for en kreativ livsutfoldelse. Som igjen gir en kraft som fordyper og bekrefter «a convincing sense of being alive, connected, in communion with ourselves, others, the universe...»<sup>81</sup> Dersom de fundamentale erfaringene i livet derimot er av motsatt karakter, kan gudsrepresentasjonen bli preget av negative elementer. Rizzuto skriver følgende om det: «I am not held, I am hungry, I feel uncared for. I cannot see. (You are not making me.)»<sup>82</sup> Dette er opplevelser i en gudsrelasjon der troen knyttes sammen med for eksempel skyld, angst, tilbaketrekning og følelse av mindreverd. Det kan også prege en gudstro til å bli en «ikke-tro».

Vi har sett at barnets gudsbilder danner sitt grunnlag allerede i møtet med moren. Det er slik at barn begynner i treårsalderen å stille spørsmål om «hvorfor» ved alle ting.<sup>83</sup> Det krever svar fra foreldrene, men ikke alle spørsmål kan besvares. Barnets egen nysgjerrighet skaper et kreativt rom:

Afire with intellectual curiosity, the child creates God in the matrix of handling his aggrandized parental representations, his own grandiosity, his need for affection and love, his fear for separation and loss of love, his sexual urges and sexual fantasizing about

---

<sup>77</sup> Engedal (2003): 66

<sup>78</sup> Engedal (2003): 66

<sup>79</sup> Engedal (2003): 66

<sup>80</sup> Rizzuto (1979): 206

<sup>81</sup> Rizzuto (1979): 204

<sup>82</sup> Rizzuto (1979): 206

<sup>83</sup> Rizzuto (1979): 44

babies, tummies, vaginas, penises, and feared castration or punishment. Like man in the old Latin proverb, God has humble beginning: he is born 'between urine and feces'.<sup>84</sup>

Alle disse faktorene er med på å forme vårt første bilde av Gud. Med tiden blir barnet eldre, og det kommer nye impulser som representerer Gud. Gud som begrep påvirker vårt følelsesliv, om man tror på Gud eller ei. Med tiden møter barnets gudsbilde religionens Gud. Da skal vi se at nyansert formidling av Guds ubetingede kjærlighet blir viktig, i møte med livets erfaringer.

Basert på Rizzuto, skriver Henriksen om møtet mellom «den hjemmelagde» Gud og religionens Gud: «The God of religion and the God created by the child's imagination become related in interplay. This interplay contributes to different ways in which the child has to reshape and rethink God.»<sup>85</sup> Rizzuto, basert på Winnicott, skriver: «This second birth of God may decide the conscious religious future of the child. No child arrives at the 'house of God' without his pet God under his arm.»<sup>86</sup> Henriksen skaper et skille mellom det første og det andre «birth of the child's God»:

The former is more of an experience than a clear object. It appears only as experience. Later, with the introduction of the social and cultural worlds, the child can also experience God as an 'object', and can thereby also become increasingly conscious of the potential and the scope of an symbol.<sup>87</sup>

Og videre at det er

in the interaction between these two elements that we may (but not need necessarily) see a development from the initial and pre-conscious stages of 'God' in the self, toward and increasingly conscious notion of God in the self, because the self may become more aware of its own content.<sup>88</sup>

Videre skriver han at ved bare å fokusere på Gud som et objekt, ekskluderes den dimensjonen personlig erfaring gir, «and thereby the very potential that the God symbol may have for the self and its appropriation. In other words, the pure cognitive approach

---

<sup>84</sup> Rizzuto (1979): 45

<sup>85</sup> Henriksen (2013): 62; Rizzuto (1979): 8

<sup>86</sup> Rizzuto (1979): 8

<sup>87</sup> Henriksen (2013): 62

<sup>88</sup> Henriksen (2013): 62

to the symbol God is insufficient for determining the impact 'God' on the formation of the self.»<sup>89</sup>

Alternativt, slik Rizzuto sier, dersom man ønsker å forstå utviklingen til et individuelt barn når det gjelder barnets forhold til «Gud», må man ha kjennskap til den «private Gud» som følger barnet.<sup>90</sup> Med dette som et bakteppe, skriver Henriksen: «the challenges facing the God-self dynamic throughout life appear to be a task to be resolved in constant interplay with different factors.»<sup>91</sup> For meg synes dette å være noe av kjernen i denne boken, der nettopp *samspillet* mellom Gud og selvet er en viktig faktor. Dette kan ikke bli bestemt som en regel eller mønster for et hvert individ, men likevel finnes det noen felles karaktertrekk. Rizzuto skriver:

The natural history of God does not end there. Unless completely repressed and isolated defensively from its complex roots, the representation of God, like any other, is reshaped, refined, and retouched throughout life. With aging the question of the existence of God becomes a personal matter to be faced or avoided. For most people the occasion for deciding on the final representation of their God comes in contemplating their own impending death.<sup>92</sup>

Dette illustrerer at relasjonen mellom selvet og Gud ikke bare handler om tro, men også om hvordan man kommer til rette med seg selv. Henriksen skriver:

The God symbol may have a crucial role in this regard, and this role is overlooked if one, for instance, looks at religion merely as some kind of motivation force for what people do, or see it as a specific way of understanding the world. In stronger terms, by looking at the God-self relationship (...) religion appears to be shaping a way of being in the world as a self.<sup>93</sup>

Religion kan være en kraft, der ens tro skaper muligheter for hvordan selvet skal være tilstede i verden – på den ene eller andre måten.

Den tyske terapeuten og teologen Karl Frielingsdorfs forskning er i tråd med det vi så langt har sett om barneårenes betydning for gudsbildet. En innsikt som utfordrer måten

---

<sup>89</sup> Henriksen (2013): 62-63

<sup>90</sup> Rizzuto (1979): 8

<sup>91</sup> Henriksen (2013): 63

<sup>92</sup> Rizzuto (1979): 8

<sup>93</sup> Henriksen (2013): 63

vi snakker om Guds kjærlighet på. Frielingsdorf fremhever at et barn tenker i bilder og symboler frem til det er tre eller fire år. På den måten blir Gud gjenstand for bilder før han blir satt ord på. Frielingsdorf mener at stereotype gudsbilder kan hindre den kreative prosessen som skjer i tidlig alder. Dersom foreldre eller andre setter grenser for kreativiteten, så vil det negativt påvirke fremveksten av barnets gudsbilde.<sup>94</sup> Foreldre og omsorgspersoners oppgave er å åpne opp for refleksjon, samtale og ved å stille åpne spørsmål. Barnet bør få leke fritt med sitt gudsbilde, i takt med sin egen utvikling, fremfor å innskrenke mulighetene som ligger der. Nå skal vi se på sammenhengen mellom gudsbilder og skam.

## 2.5 Gudsbilder og skam

Vi må drepe det drepende gudsbilde i oss, før et levende gudsbilde kan fødes i oss, sier den danske teologen Leif Andersen: «Så sær tanken en virker, er der måske virkelig et dræbende og destruktivt, der skal dødes i os, for at et levende gudsbillede kan fødes i os.»<sup>95</sup> Med det har vi et utgangspunkt for å behandle dette underkapittelets tema, om gudsbilder og skam. Professor Stephen Pattison, har skrevet i sin viktige bok om skam:

Shame (...) presents enormous challenges to Christian thought and practice, especially the truthfulness of narratives about a caring God. (...) If these challenges are ignored, it will have impact on this tradition's ability to understand human experience and to promote human flourishing.<sup>96</sup>

Vi ser at temaet skam utfordrer dogmatikken når det gjelder formidlingen av Guds ubetingede kjærlighet. Religionspsykologen Marie Farstad har i boken *Skammens spor: Avtrykk i identitet og relasjoner* viet et kapittel til Gudsbilder og skam, om gudsbilders negative virkning for selvet. Hva er skam, og hva er forskjellen på skyld og skam? Skam – et kompleks og sammensatt tema – kan være så mangt og har mangfoldige uttrykk. Fokuset i dette delkapittelet vil være forståelsen av den potensielle religiøse dimensjonen.

---

<sup>94</sup> Frielingsdorf (2006): 26-27

<sup>95</sup> Andersen (2009): 283

<sup>96</sup> Pattison (2000): 12-13; Henriksen (2013): 115

Pattison skriver om skammens konsekvens: «The experience of shame returns people to their own sense of subjectivity and individuality.»<sup>97</sup> Erfaringer med skam kan signalisere fare, og i et slikt perspektiv, danne et beskyttende skjold for et menneskes indre verden.<sup>98</sup> Farstads nevnte boktittel refererer

først og fremst på de spor av skam et menneske kan bære som stjeler dets følelse av verdighet som menneske og medmenneske. Skammens spor er ofte knyttet til skam som er påført av andre: handlinger og krenkelser som har fratatt mennesket en fri relasjon til selvet, til andre og til det å være et fritt og rakrygget menneske i denne verden.<sup>99</sup>

Vi ser at skammen utfordrer mennesket. Den kan «sette seg» i kroppen allerede i mors mage, der fosterets bekræftelse eller avvisning kan være avgjørende (se 2.6 *Usunne gudsbilder*). Skam er et fenomen som har fått fokus i de senere årene. Skam sitter i kropp og sjel, det handler grunnleggende om hvem man *er*, til egen verdi, og det gjør temaet interessant i denne avhandlingen. Med det utgangspunktet kan vi se skam som «a result of the interaction between the self and a primary relative who does not mirror the self in an affirmative way.»<sup>100</sup> Skammen er komplisert og kan være vanskelig å bearbeide:

If shame is experienced, one cannot flee from it. The reason is obvious: shame is experienced in the body, by the body. (...) it can be feelings, desires or simply the shape of the body that is shameful. Therefore, shame and its condition are held together in the same place in a complicated manner.<sup>101</sup>

Fowler (som følger H. Kohut, A. Miller og E.H. Erikson) understreker hvordan «some kinds of shame may result from narcissistic deprivation or narcissistic wounds.»<sup>102</sup> Henriksen skriver om den patologiske skammen: «...which relates to the experience of being placed outside of a community in ways that distort further self-development.»<sup>103</sup> For mer utfyllende om skam, kan Albers (1995), Fowler (1996), Pattison (2000) og Farstad (2011) anbefales.

---

<sup>97</sup> Pattison (2000): 79

<sup>98</sup> Henriksen (2013): 119; Pattison (2000): 79

<sup>99</sup> Farstad (2011): 19

<sup>100</sup> Henriksen (2013): 118

<sup>101</sup> Henriksen (2013): 117

<sup>102</sup> Henriksen (2013): 122; Fowler (1996); Pattison (2000): 199

<sup>103</sup> Henriksen (2013): 119; Fowler (1996)

Det å se hele mennesket, er avgjørende for den som skal jobbe med skam. Skammen har likevel ikke et entydig negativt fortegn: «alle mennesker har erfaringer med skam. Noen skamerfaringer er til å leve godt med, andre trengs det år for år for å nøste opp i.»<sup>104</sup> Presten Berit Okkenhaug skriver om skyld og skam: «Skyld har med menneskesyn å gjøre. (...) Skylden skaper skiller mellom mennesker og skiller mellom Gud og menneske. Ingen kan unndra seg. Vi blir alle stående som skyldige (Rom 3,19)»<sup>105</sup> Og videre om hva skam er, og hva den gjør med mennesket:

Skam har med selvbilde og identitet å gjøre. Vi får kroppslige reaksjoner, vi rødmer, stotrer og ser ned. Skammen er sterkere knyttet til det relasjonelle enn skylden, og er mer dyptgripende i personligheten. Det relasjonelle handler om tilhørighet. En som skammer seg, trenger å erfare at han blir tatt i mot og får høre til. (...) Mangel på skamfølelse får som følge at vi ikke klarer å forholde oss til andre på en ansvarlig og god måte. Mangel på skyldfølelse kan gjøre at vi ikke erkjenner våre egne syndige handlinger.<sup>106</sup>

Skammen er altså knyttet til menneskets *verdi*, skyld handler om (syndige) handlinger. Skyld er rasjonelt og objektivt. Skam er personlig og relasjonelt.<sup>107</sup> Skylden kan tilgis. Skammen kan ikke det. Hva er da skam i møte med gudsbildet? Både skylden og skammen finnes allerede i syndefallsberetningen.<sup>108</sup> Vi ser helt tydelig at skam er noe som utfordrer den kristne formidlingen av Gud som kjærlighet, der menneskets verdi er sentralt. Vi skal se nærmere på blant annet dette temaet i det følgende. Først noe om religionspsykologiens relevans i arbeidet med gudsbilder.

Marie Farstad skriver om religionspsykologi: «religionspsykologi er en psykologisk disiplin – ikke en teologisk eller religionsspesifikk disiplin. Religionspsykologien er opptatt av å se på religionenes og troens betydning og funksjon på individ- og samfunnsnivå.»<sup>109</sup> Religionspsykologiens forståelse og praksis er et viktig supplement til både psykologisk og sjelesørgerisk klinisk arbeid. Farstad skriver:

---

<sup>104</sup> Farstad (2011): 20

<sup>105</sup> Okkenhaug (2002): 201

<sup>106</sup> Okkenhaug (2002): 203-204; Pattison (2000)

<sup>107</sup> Pattison (2000): 199

<sup>108</sup> Gen 3

<sup>109</sup> Farstad (2011): 232

Dette begrunnes i betydningen av å forstå individers tro som en del av det hele menneske(...) Den ikke-religiøse kan på linje med den troende lese sjelesørgeriske perspektiver med et religionspsykologisk blikk. Det handler om å se troens betydning, på godt og vondt, med psykologiske briller.<sup>110</sup>

Med dette mener hun at religionspsykologien har betydning når man arbeider med tro – og dermed kan overføres til arbeidet med gudsbildene. Okkenhaug synes å være opptatt av det samme:

Religionspsykologien kan bedre hjelpe oss å forstå. Religionspsykologien ønsker ikke å si noe om Gud faktisk finnes, eller ikke. Den søker snarere å utforske, beskrive og forstå den religiøse opplevelsesverden. Den undersøker religionens *funksjon* for mennesker i ulike livsfaser og livssituasjoner og ser på hvordan troen formes og praktiseres i det enkelte menneskets liv.<sup>111</sup>

Voldelige og seksuelle overgrep skjer, også i kirken. Det er krenkende og alvorlig i alle tilfeller, men når det skjer i en kirkelig kontekst får det en dimensjon som gjør overgrep mer komplisert: overgriperen kan oppfattes å være en «guds representant» (se 2.6.5). «Kirken har minst to sterke negative relasjoner til skampåføring: for det første seksuelle og andre overgrep i kirkelig setting, for det andre skammende og dømmende holdninger og tale med hensyn til moral og livsstil.»<sup>112</sup> Kirken er stedet mange regner som det siste stedet der overgrep skjer, fordi man ellers er opptatt av å bygge fellesskap som er trygge. Nettopp derfor er det ekstra sårt når overgrep skjer i kirken. Hva vil det si å være en «gudsrepresentant»? Andersen skriver om sjelesørgeren som en gudsrepresentant: To mennesker med samme religion og Bibel, vil kunne skrive en trosbekjennelse sammen, men være uenig om fotnotene til den. De har forskjellig bagasje, og de har forskjellig personlighet. De lever i forskjellige subkulturer og de har forskjellige foreldre (om det bevisste som ubevisst sniker seg inn, se særlig 3.3 *Bibelens mangfoldighet*). Det er ikke det at konfidenten ikke klarer å skille mellom sjelesørgeren og Gud; de vet godt at det ikke er Gud de snakker med. Likevel avleser de sjelesørgerens ansikt og stemme, hvordan Gud er, den man samtaler om.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Farstad (2011): 233

<sup>111</sup> Okkenhaug (2002): 141

<sup>112</sup> Farstad (2011): 234

<sup>113</sup> Andersen (2009): 281-282.

Om overgrep i kirkelig kontekst er det skrevet noen viktige og gode bøker i Norge, en utførlig oversikt finnes i boken til Farstad.<sup>114</sup> En forsterkende dimensjon ved et overgrep kan være «en tradisjonell kristen seksualmoral, definert som at Gud mener sex er synd utenfor ekteskapet.»<sup>115</sup> Det kan medføre en skyldfølelse for det som har skjedd, mer om dette temaet finnes hos blant annet Horsfjord. Viktig arbeid gjøres for å hindre at overgrep skjer i kirkelig kontekst, og også på hvilken måte det kan møtes hvis det allerede er skjedd. Særlig det siste er viktig å være fokusert på i møte med gudsbilder som har erfart overgrep. Så langt har vi sett at skam og gudsbilder er av både teologisk og psykologisk art. Farstad skriver at vi må «være bevisst på skammens forkledning, skammens masker og skjulesteder også i møte med gudsbilder – se sammenhenger mellom forsvarsmekanismer og livserfaringer.»<sup>116</sup> Mennesker som har erfart overgrep *kan* utvikle et usunt eller nevrotisk gudsbilde, og i det følgende skal vi se nærmere på kjennetegnene ved disse. Det vil da være nyttig å minne om spørsmålet som preger dette kapittelet: *hva sier psykologien om hvordan gudsbilder virker?*

## 2.6 Usunne gudsbilder

Kristne fellesskap og kristen forkynnelse kan sette dype og problematiske spor i menneskets sinn, i noen tilfeller også ødeleggende spor. Gudsbildet kan bli en destruktiv kraft som blir livstruende og en uhåndterlig byrde å bære. Gud er nærværende i alt, fremfor alt i oss mennesker – som skapt i Guds bilde, skriver Karl Frielingsdorf.<sup>117</sup> Videre skriver han at den guddommelige *ruach*<sup>118</sup> puster liv inn i oss, Gud lever i oss, selv gjennom vonde perioder. Hvordan kan arbeid med gudsbilder hjelpe til i de tunge stundene? Frielingsdorf er opptatt av gudsbildenes kraft, og et av elementene han ser på er dannelsen av de destruktive gudsbildene. På bakgrunn av empirisk materiale i sin forskning deler han de usunne gudsbildene inn i fire kategorier: dommerguden, dødsguden, bokholderguden og prestasjonsguden.<sup>119</sup> Til hver av disse finnes det også et frigjørende gudsbilde, se 2.7.

---

<sup>114</sup> Farstad (2011): 235

<sup>115</sup> Horsfjord (1999): 180

<sup>116</sup> Farstad (2011): 255

<sup>117</sup> Frielingsdorf (2006): 60

<sup>118</sup> Hebraisk: pust, ånd.

<sup>119</sup> Frielingsdorf (2006): 60



Det «idealisererte gudsbildet kan hindre en reell gudsrelasjon bygd på ærlighet og sann livserfaring.»<sup>120</sup> Derfor skal jeg i dette kapittelet se på det som er knyttet til usunne gudsbilder. Destruktive gudsbilder blir utviklet som en følge av smertefulle relasjonelle erfaringer. Derfor er det «viktig å se om, og i tilfelle hvordan, skam ubevisst preger gudsbildet og gudsrelasjonen hos mennesker med en skambasert identitet.»<sup>121</sup> For Frielingsdorf er det viktig å understreke at disse gudsbildene er ubevisste, og må behandles som nettopp det. Det er slik at gudsforestillinger *kan* være skamrelatert, men vi skal også være klar over at de går utover dette. Både Farstad og Frielingsdorf er begge opptatt av dette temaet. Vi skal nå se nærmere på de nevnte falske gudsbildene, som vi skal se utfordrer formidlingen om Guds ubetingede kjærlighet. De falske gudsbildene kan ha med negative erfaringer i nære relasjoner å gjøre, men også ulike fromhetstradisjoner som ubevisst forvrenger deler av evangeliet.<sup>122</sup> Før vi går videre, vil jeg minne om skillet mellom Gud med stor og liten g.<sup>123</sup> Til slutt i delkapittelet kommer vi til «skamguden» og «makt- og overgrepsguden».

### 2.6.1 Den straffende dommerguden

Det første er den straffende dommerguden. «This demonic god is described as a pitiless judge who punishes each and every infraction without ever asking for motives or explanations. This tyrant tolerates no contradiction; he knows no mercy, no understanding or kindness»<sup>124</sup> Her blir ikke menneskets forsøk på å gjøre det gode anerkjent, og det blir fanget i en ufrihet preget av angst og usikkerhet. En variant av et slikt gudsbilde er bildet av en streng far som hersker over barnet, skriver Frielingsdorf. Det blir et forhold preget av frykt og mistillit, som igjen kan gi en skyldfølelse. Det kan være resultatet av barnets følelse av underlegenhet i forholdet til far. «Mange vil gjøre forsøk på å tilfredsstille den harde dommeren gjennom å straffe seg selv; sinnet mot en hard gud vendes innover mot selvet.»<sup>125</sup> Et slikt gudsbilde vil i lengden være skadelig for selvet.

---

<sup>120</sup> Farstad (2011): 245

<sup>121</sup> Farstad (2011): 247

<sup>122</sup> Leenderts (2007): 68

<sup>123</sup> Se kapittelets innledning

<sup>124</sup> Frielingsdorf (2006): 65

<sup>125</sup> Farstad (2011): 247

### 2.6.2 Den demoniske dødsguden

Det andre er den demoniske dødsguden. En brutal variant av de destruktive gudsbildene. Guden blir en personifisering av døden, krefter som truer med å ødelegge livet. Frielingsdorf viser til forskning når han sier at både positive og negative erfaringer setter spor i minnet allerede hos et foster:

In its prenatal state, a child is already participating in the emotions of its mother, storing changes in the stimulative patterns of the mother as well as changes produced by periods of tension experienced by her. Thus, feelings of mourning, fear, pain, anger, shame, and guilt are imprinted on the child still in its mother's womb.<sup>126</sup>

Dødsgudens pust blir negative påminnelser om at barnet ikke har sin livsrett, og kan følge det gjennom livet. Den verdiløse følelsen kan legge seg i sjelen. Eksistensielle spørsmål kommer til overflaten som en følge av erfaringer i livmoren, slik som: «var jeg ønsket eller uønsket da jeg ble unnfanget?», «begynte livet med en bekreftelse, avvisning eller tvetydighet?». Ambivalente erfaringer i livmoren, spesielt dersom de blir bekreftet etter fødselen, legger grunnlaget ubevisste negative følelser og en fundamental negativ mistillit gjennom livet. Mennesker med slike opplevelser tror ofte at de ikke har livets rett og føler at deres eksistens er truet uten noen tydelig begrunnelse.<sup>127</sup> Følelsen av å være uønsket, avvist eller ikke velkommen kan ubevisst bli overført til gudsrelasjonen. Gud blir da forbundet med noe negativt, med en gud som ikke ønsker din egen eksistens.<sup>128</sup> En slik gud framstår som nådeløs og som en farlig trussel mot livet.

### 2.6.3 Bokholderguden

Den tredje er bokholderguden. «Gud» fremstår her som reglens og moralens vokter, som en «threatening watchdog, a kind of a big brother who is always watching us...»<sup>129</sup> Han er en som ser alt, hører alt, som overvåker og holder øye med det mennesket foretar seg og tenker. I tanker, ord og gjerning blir alt ført nøye regnskap for av gud. «Her vil tanken om Guds øye som ser alt ikke formidle trøst og godt nærvær, men oppleves som truende og negativt», skriver Farstad. Røttene til et slikt gudsbilde ligger hos foreldrenes misbruk, med budskap som: «du må ikke tenke stygge tanker, Gud ser til og med hva du tenker», «Gud liker ikke slemme barn, ikke gjør sånn», «Gud blir lei seg når du gjør slik»,

---

<sup>126</sup> Frielingsdorf (2006): 74

<sup>127</sup> Frielingsdorf (2006): 75

<sup>128</sup> Frielingsdorf (2006): 75-76

<sup>129</sup> Frielingsdorf (2006): 89

og lignende.<sup>130</sup> På denne måten flytter foreldrene fokuset fra seg selv, og bruker deres gud mot barnet for å kontrollere dets handlinger og holdninger. Et slikt gudsbilde kan føre til frykt, angst og følelser av skyld ovenfor en demonisk gud, og gi opplevelsen av å aldri være god eller snill nok. Dersom man ikke bevisst konfronterer fortiden, blir man en fange under frykten og skyldfølelsen fra barndommen, og man transformerer dem til Gud uten å merke det.<sup>131</sup> Farstad skriver: «I det bevisste liv kompenseres det antagelig for dette gudsbildet med en overdreven lydighet og angst for selv de små feil eller forglemmelser.»<sup>132</sup>

#### 2.6.4 Prestasjonsguden

Det fjerde er prestasjonsguden. Frielingsdorf skriver at denne «persuades human beings to overdo an act that is essentially good because, in his eyes, achievement alone matters.»<sup>133</sup> I følge Frielingsdorf, er prestasjonsguden den som er vanskeligst å demaskere, fordi den skjuler seg bak gode gjerninger og solid innsats for Guds og medmenneskers beste. Det utfordrende med dette gudsbildet blir at gud er en som pisker deg til å overdrive det gode, og slik blir de gode gjerningene en fiende mot en selv. Uansett hvor godt man jobber, så kunne det alltid vært gjort bedre. Dette kan være arvet fra foreldrene: «hvis du gjennomfører dette vil folk se opp til deg», «hardt arbeid er beste medisin».<sup>134</sup> Barn som kun får oppmerksomhet på det de gjør, og ikke bekreftelse på den de er, kan lett integrere et slikt gudsbilde, skriver Farstad. «Den affektive kvalitet bak gudsbildet er en skadet eller manglende god selvfølelse, selvfølelsen knyttes ikke til hvem man er, men til hva man gjør.»<sup>135</sup> Følelsen av og ikke bli bekreftet for den man er, kan bli kompensert gjennom prestasjoner. Gudsbildet kan da bli som en julenisse som gir belønning for god oppførsel, slik at kjærligheten setter vilkår og er betinget, skriver familieterapeuten Torborg Aalen Leenderts.<sup>136</sup>

Alle disse fire gudsbildene kan være knyttet til destruktiv skam, og være forårsaket av erfaringer i nære relasjoner som barn eller i oppveksten. På forskjellig vis kan disse være knyttet til skammen å aldri være god nok som den man er. Det kan være

---

<sup>130</sup> Farstad (2011): 249

<sup>131</sup> Frielingsdorf (2006): 95

<sup>132</sup> Farstad (2011): 250

<sup>133</sup> Frielingsdorf (2006): 101

<sup>134</sup> Frielingsdorf (2006): 101

<sup>135</sup> Farstad (2011): 250

<sup>136</sup> Leenderts (2007): 70

skamerfaringer i mellommenneskelige relasjoner som er fortrenget, gått under jorden, og lever et liv under overflaten der får kverne i en kvelende spiral. Det kan knyttes til skammen av ikke å være akseptert, ønsket og respektert, skammen over å gjøre feil og aldri være snill nok, skammen over ikke å bli vernet med kjærlighet og beskyttelse.<sup>137</sup> Det er skadelig både for selvet og for gudsrelasjonen, noe som utfordrer kristen forkynnelse til å tenke helhetlig om mennesket og teologi.

### 2.6.5 Skamguden og makt- og overgrepsguden

I tillegg til de fire gudsbildene skissert ovenfor, opererer Farstad og Leenderts med to andre typer gudsbilder: skamguden og makt- og overgrepsguden. Farstad skriver at skamguden

kan lignedes med å ha et stadig våkende og hvilende blikk på seg – ikke et blikk som ser, elsker og heier mennesket frem, men et blikk som kontrollerer, måler og retter pekefingeren eller sin rungende tordenrøst hver gang hans lille tjener trår feil, eller nesten trår feil – det kan være tanker eller handlinger som han ser og ikke kan godta, og skamfull slår tjeneren tilbake og ser ned på seg selv, slik han også tror det himmelske blikk gjør det.<sup>138</sup>

Skammen blir noe som trekker mennesket ned. Det blir et gudsbilde som er fordømmende og kontrollerende, fremfor å være oppbyggende. Et slikt gudsbilde vil gjøre at mennesket ikke finner kilde i gudsrepresentasjonen til selvrespekt og god og sunn stolthet: «jeg er ingenting, ikke verdt hans kjærlighet, hans tid, hans blikk, hans energi».<sup>139</sup> Mennesker med et slikt gudsbilde vil skamme seg for den man *er*, som det grunnleggende ved det å være menneske. Dersom slike tanker blir åndeliggjort, blir det en form for ydmykhet og åndelighet som er usunn.

Fra barndommen kan voksne mennesker ha med seg sanger som fører til skamfølelse. Som eksempel trekker Farstad frem refrenget fra barnesangen «vær forsiktig lille hånd hva du gjør» - et bilde av en gud som skammer. Leenderts kaller disse for vrengebilder av gud.<sup>140</sup> I tillegg til gudsbildene som er presentert ovenfor, skriver hun om den fraværende gud, tvetydighetsguden/samvittighetsguden og den strenge guden. Den

---

<sup>137</sup> Farstad (2011): 250

<sup>138</sup> Farstad (2011): 251

<sup>139</sup> Farstad (2011): 251

<sup>140</sup> Leenderts (2007): 68-69

fraværende gud er en «søndagsgud» som er fjern fra hverdagen og som ikke er tilstede i selve livet. Tvetydighetsguden/samvittighetsguden er en gud som aldri blir fornøyd, og som styrer mennesker gjennom skyldfølelse og er tvetydig i kommunikasjonen. Han er en som er lett å skuffe, og vanskelig å tilfredsstille. Videre skriver hun at den strenge guden preges av straff og fordømmelse: «Hvis du ikke gjør som jeg sier, vil det gå deg ille». Guden skaper angst, redsel og en følelse av ufrihet.<sup>141</sup>

Ovenfor har vi sett at overgrep skjer også i kirken. Overgrep er misbruk av makt, og det kan skade mulighetene for å oppleve tillit, nærhet og trygghet. Mennesker som har erfart dette kan lett utvikle et ubevisst gudsbilde der gud blir representant for den krenkelse og overmakt som overgriper har utøvd. Den erfarte krenkelsen av menneskeverdet og integriteten gjør da at gud blir assosiert med overgrepet.<sup>142</sup> Dersom krenkelsen skjer av en leder eller kirkelig ansatt, som ofte besitter makt og autoritet, står man i en asymmetrisk posisjon i relasjonen. Det kan også «være ødeleggende for den utsattes mulighet til gode og tillitsfulle relasjoner siden.»<sup>143</sup> Farstad skriver også om utfordringene med overgrep i kristne sammenhenger:

Overgrep innenfor en kristen kontekst rammer derfor den utsattes identitet og integritet også knyttet til tro og tillit innenfor et eksistensielt tros- og meningsperspektiv. Den eksistensielle skam- og skyldkonflikten som overgrepsutsatte forholder seg til, kan også forsterkes gjennom at overgriper nettopp blir sett på som Guds representant og dermed er 'på parti' med Gud.<sup>144</sup>

Det er farlig og skadelig når barnet opplever at overgriperen og Gud er på samme lag, fordi virkelighetsforståelsen kan bli forvrengt. Et falskt gudsbilde kan oppstå i slike situasjoner, samtidig som barnet ikke får anledning til å skille mellom Guds vilje og overgrepet.

Teologen Helene Horsfjord (1999 og 2001) har gjort en kvalitativ empirisk undersøkelse av gudsbildet til kvinner som opplevde seksuelle overgrep i en kristen kontekst. Undersøkelsen viser blant annet at gudsbildet og bilder av farsfigurer knyttes så tett sammen at det blir vanskelig å skille de to. Dersom overgriperen er en mann, kan

---

<sup>141</sup> Leenderts (2007): 69-70

<sup>142</sup> Leenderts (2007): 70

<sup>143</sup> Horsfjord (1999): 176

<sup>144</sup> Farstad (2011): 252

det bli utfordrende å beholde et positivt gudsbilde. Leenderts skriver om dette i sin bok. Undersøkelsen viste variasjoner, men at de som hadde fått et negativt bilde av Gud hadde «alle opplevd overgrepene i tidlig barndom, og fra personer som stod dem nær.»<sup>145</sup> Skaden som oppstår i kjølvannet av et overgrep i kristen sammenheng, kaller Horsfjord en *religiøs skade*. Hun sier at «mange har dessverre opplevd at de religiøse skadene av overgrep er blitt usynliggjort, åndeliggjort eller oversett»<sup>146</sup> I kraft av at både Gud og overgriper er elementære omsorgspersoner med en viss autoritet kan det være vanskelig for et barn å skille mellom de to. En religiøs skade er avhengig av å bli møtt på alvor, for ikke å ta med seg det skadede gudsbildet og det skadede selvbildet videre i livet. Til det behøver man å få hjelp.<sup>147</sup> Et skadet gudsbilde leger seg ikke selv, og er helt avhengig å utforskes og heles. Det kan skje gjennom anerkjennelse av deres virkelighet og med utgangspunkt i deres gudsbilde, skriver Leenderts.<sup>148</sup> Hva kan gjøre gudsbildene bevisste? Leenderts er i boken *Når glassflaten brister* særlig opptatt av livshistorien som en inngang til troshistorien – de to henger sammen. Dersom livshistorien og sårene blir delt opp og bearbeidet, kan det være med på å åpne det indre psykiske landskapet. Da må man snakke sant om erfaringene og livet, sier hun.

Innen psykiatrien har religiøsitet blitt sett på som noe negativt i seg selv, men «forholdet til Gud er altså en viktig dimensjon som må forstås og tas på alvor både av kirken og helsevesenet.»<sup>149</sup> Det krever at de tar arbeidet med gudsbilder på alvor, dernest at de har kompetanse på dette området. Gudsbildet til en overgrepsutsatt kan være forvirret og belastende, der gud er skammende og ond, men vi skal være klar over at det ikke er den nødvendige følgen. Farstad skriver at

de relasjonelle erfaringer er i kamp med troen på en god Gud; troen i hodet og troen i 'magen' kan knytte seg til svært ulike gudsbilder. Mange vil kunne ha underliggende tanker og følelser som dette: *Gud elsker mennesker, men det må nok gjelde alle andre, bare ikke meg, jeg som er så skitten og fæl som lot dette skje.*<sup>150</sup>

---

<sup>145</sup> Leenderts (2007): 74

<sup>146</sup> Horsfjord (1999): 177

<sup>147</sup> Leenderts (2007): 77

<sup>148</sup> Leenderts (2007): 78

<sup>149</sup> Horsfjord (1999): 177

<sup>150</sup> Farstad (2011): 253

Her ser vi et tydelig signal om at livets erfaringer utfordrer forståelsen av Guds ubetingede kjærlighet til mennesket. Det kan være utfordrende at tanker og følelser knyttet til gudsbildet lever i det ubevisste, fordi de kan dekke over enten en skråsikker eller en usikker tro. De usunne gudsbildene er destruktive og vonde. Derfor trenger de å bearbeides, noe som leder oss videre til de sunne og frigjørende gudsbildene.

## 2.7 Frigjørende gudsbilder

Som en motsats til de usunne gudsbildene hos Frielingsdorf finner vi fire sunne og positive gudsbilder; de har en frigjørende effekt. Det er kjærlighetens og nådens Gud, livets Gud, den gode hyrde og den Gud som gir vekst. Farstad skriver at «gudsbilder kan være dypt personlige i den forstand at bilder har ulik betydning for oss. For noen er Gud som en god far det bildet de kan ha, for andre er dét det verste (...) Kanskje må det mye ryddearbeid til før de gode gudsbildene eventuelt trer frem.»<sup>151</sup>

«Kjærlighetens og nådens Gud» er et sant gudsbilde, skriver Frielingsdorf, lik en kjærlig forelder som tar hånd om sitt barn.<sup>152</sup> Den best beskrivende skildringen finner vi kanskje i fortellingen om *sønnen som kom hjem* i Luk 15. For tapte barn har allerede opplevd straffen for sin egenrådighet og sine feil. «All the father wants them to know is that the love they were searching for in all the wrong places has existed all along, has always been present, and will always be there for them», skriver Frielingsdorf.<sup>153</sup> Det er ikke en far som ønsker å plassere skyld, og dette gudsbildet blir dermed en motsats til den straffende dommerguden. Jes 49,15ff er en annen bibelsk beretning som forteller oss noe om hvor velkommen et tapt barn er. Den Gud som der beskrives, elsker hvert av sine barn på en spesiell måte. Også Jesus har plass i dette gudsbildet, Han sa: «Vær barmhjertige, slik deres Far er barmhjertig. Døm ikke, så skal dere ikke bli dømt.»<sup>154</sup> Deretter snakker Jesus om Guds nåde, ikke bare til enkeltpersoner for at deres synder skal bli tilgitt, men for at nåden skal gis videre til andre mennesker.

«Livets Gud» er motsatsen til den demoniske dødsguden. Den demoniske dødsguden kan påvirke mennesker til å se livet som en byrde eller lidelse, «who spend their lives

---

<sup>151</sup> Farstad (2011): 254

<sup>152</sup> Frielingsdorf (2006): 69

<sup>153</sup> Frielingsdorf (2006): 69

<sup>154</sup> Luk 6,36-37a

more in the shadow of death than in the brightness of hope.»<sup>155</sup> Et menneske som klarer å ta masken av en slik gud, vil derfor kunne få opplevelsen av og leve med livets Gud – med friheten til å være et Guds barn. Dåpen står her sentralt, i troen på løftene som der ble gitt – noe som kan ta et helt liv å fatte.<sup>156</sup> I Acta refererer Peter til Jesus som «livets opphavsmann»<sup>157</sup>, han som viser disiplene og alle de troende veien til det sanne liv: «du har lært meg å kjenne livets veier, og du skal fylle meg med glede for ditt ansikt.»<sup>158</sup> Det handler om troen for det hele mennesket; med sin ånd, sjel og kropp – der alle deler av troen får utspille seg og blir ivaretatt. Livets Gud handler også om troen på Jesus som sier *kom!* – kom til tro på Han som beseiret døden, og som leder mennesker fra døden til livet – fordi kjærligheten er sterkere enn døden.<sup>159</sup>

«Gud som den gode hyrde» kjenner vi best fra Salme 23: «Herren er min hyrde, jeg mangler ikke noe». Det er en Gud som frigjør og erstatter bokholderguden. Den gode hyrde «looks after us and cares for us, his sheep. The relationship (...) is a most ancient symbol of the caring, tender, protective, and loving relationship between God and human beings.»<sup>160</sup> Lam og sauer er forsvarsløse, og trenger en som beskytter dem mot fare. I Det gamle testamentet er Gud den som går foran sitt folk for å beskytte.<sup>161</sup> Johannesevangeliet plukker opp metaforen i Det nye testamentet, der Jesus beskrives som den gode gjeteren – som gir sitt liv for sauene. Han kjenner sine sauer, og sauene kjenner ham.<sup>162</sup> Slik som bokholderguden, holder den gode hyrden øye med mennesket, men ikke på en ond måte – her følger Gud opp sauenes liv og velvære, og ignorerer sauenes feilsteg i livet. Hyrden hviler ikke før han har fått samlet alle sine. Hvert navn er skrevet i hans hånd, alle vil bli funnet. Hos sin gjeter skal ingen lenger tørste eller hungre.<sup>163</sup>

«Den Gud som gir vekst» representerer formålet med Jesu mål, så vel målet for den som vil følge Ham: «Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere og satt dere til å gå ut

---

<sup>155</sup> Frielingsdorf (2006): 81

<sup>156</sup> Frielingsdorf (2006): 82

<sup>157</sup> Acta 3,15

<sup>158</sup> Acta 2,28

<sup>159</sup> Frielingsdorf (2006): 88-89

<sup>160</sup> Frielingsdorf (2006): 96

<sup>161</sup> Deut 31,8; Jes 40,11; Esek 34,11-22

<sup>162</sup> Joh 10,11-14

<sup>163</sup> Frielingsdorf (2006): 99-100



og bære frukt, en frukt som varer.»<sup>164</sup> Bare denne Gud kan begrense prestasjonsgudens påvirkning, og på samme tid gi hjelp til å avklare hva som faktisk er vesentlig.<sup>165</sup> Når Jesus taler om Gudsriket, så bruker han bilder og liknelser om vekst: såkornet langs veien, ugresset i hveten, sennepsfrøet, det sanne vintre.<sup>166</sup> Dette gudsbildet strider i grunn mot vårt prestasjonsorienterte samfunn, der gode prestasjoner blir løftet frem og det vi får skal være fortjent. Der prestasjonsguden vil kontrollere, stadig ønske bedre resultater og ikke ser mennesket bak handlingene, ønsker vekstguden vekst – Jesus sa:

Med Guds rike er det slik: Det er som når en mann har sådd korn i jorden. Han sover og står opp, det blir natt og det blir dag, og kornet spirer og vokser, men han vet ikke hvordan det skjer. Av seg selv gir jorden grøde, først strå, så aks og til sist modent korn i akset. Så snart grøden er moden, svinger han sigden, for høsten er kommet.<sup>167</sup>

Dette gir grobunn for begge disse gudsbildene. Da kan man enten dyrke eller motvirke vekst. Det samme gjelder for andre fundamentale verdier, slik som vennskap, kjærlighet, lykke og helse. Vi kan pleie dem eller rive dem ned, skriver Frielingsdorf. Den Gud som gir vekst finner sitt materiale blant annet i Bergprekenen, den setter en annen standard enn vi finner i samfunnet: «everyone possesses unique, special talents and possibilities, everyone also has the power to fulfill this potential.»<sup>168</sup> Gud har gitt oss mulighetene, men krever ikke noe tilbake, slik avslutter han boken.

## 2.8 Fra ubevisste og usunne gudsbilder til bevisste, sanne og gode gudsbilder

Karl Frielingsdorf har kommet frem til følgende fem steg på veien mellom et ubevisst og usunt gudsbilde mot et bevisst, sant og godt gudsbilde:<sup>169</sup>

1. Som et første steg bør man forsøke å artikulere verdiene og den religiøse orienteringen til sine foreldre, og deres førende prinsipper. Altså: undersøke deres gudsbilder.
2. Undersøke sitt eget gudsbilde, som er utviklet fra foreldrenes gudsbilder og andre primære omsorgspersoner, eller deres religiøse verdier og handlinger.

---

<sup>164</sup> Joh 15,16

<sup>165</sup> Frielingsdorf (2006): 109

<sup>166</sup> Matt 13,3ff; 13,24ff; 13,31ff; Joh 15,1ff

<sup>167</sup> Mark 4,26-29

<sup>168</sup> Frielingsdorf (2006): 116

<sup>169</sup> Frielingsdorf (2006): 48-58; Farstad (2011): 256

Videre stille seg spørsmål knyttet til hvor ens eget gudsbilde har hentet sitt opphav.

3. Gjøre et nærmere blikk på sitt eget liv, fra unnfangelsen og til i dag. Her kan det stilles spørsmål som: «Hva har Gud forventet av meg?», «hvor var Gud i oppveksten?», «hvorfor skapte du meg?». Her kan Salmenes bok brukes for å omformulere og reprodusere eget sinne, særlig Salme 139.
4. Ta avskjed med gamle gudsbilder, for en fase av aktiv konfrontasjon følges vanligvis av en indre frigjøring – da kan gudsrelasjonen vokse på et nytt grunnlag. Skrive et avskjedsbrev til barndommens gud kan være til hjelp.
5. Etter avskjeden med den demoniske guden og gjenforeningen med den sanne Gud, er det hensiktsmessig å skrive ned sin frelseshistorie. I den prosessen kan mange gudserfaringer, som har vært satt i skyggen av det negative, komme til syne igjen.

Hva skjer med gudsbildet fra barndommen dersom det ikke får utvikle seg? Og hva skjer når det møter voksenlivets erfaringer? Det finnes flere måter å bearbeide sin livshistorie; noen bearbeider konsekvensene, andre gjør noe med årsaker til konsekvensene. Det leder oss videre til å snakke om sammenhengen mellom gudsbildet og selvbildet.

## 2.9 Gudsbilde og selvbilde

Innledningsvis er det verdt å merke seg at jeg skiller mellom selvtillit, selvfølelse og selvbilde. Selvtillit er knyttet til prestasjoner. Selvfølelsen har med menneskets egenverdi og følelsene vi har i tilknytning til selvbildet vårt. Selvbildet er en viktig del av identiteten til et menneske. Vårt eget selvbilde blir påvirket av gudsbildet, og motsatt. Fordi det er et grunnleggende spørsmål hvordan vi tenker oss at Gud ser på oss, på godt og vondt. Spørsmål som «hvem er jeg for Gud?» og «hvordan ser Gud på meg?» kan være naturlig å stille seg. Vi har sett at erfaringer fra nære menneskelige relasjoner har stor betydning for relasjonen til Gud. Vi har også sett betydningen av hvordan den indre verden strukturert og bearbeidet. Følgelig kan vi si at selvbildet også er i stadig utvikling. I det følgende skal vi se nærmere på hvordan gudsrepresentasjonen påvirker et menneskelig selvbilde.

Når det gjelder gudsbilde og selvbilde, er det flere som har skrevet om temaet. Her velger jeg å fremheve den østerrikske psykoanalytikeren Heinz Kohut, og den engelske psykoanalytikeren Donald W. Winnicott. Begge har hatt stor innflytelse på utviklingen av psykoanalysen på 1900-tallet. Kohut er kjent for utviklingen av selvpsykologi. Winnicott er kjent for sin objekt-relasjons teori. Henriksen og Rizzuto er allerede presentert og vil også komme med perspektiver, i tillegg til andre utvalgte personer fra dette fagfeltet.

Henriksen skriver følgende i et resymé om Kohut: «According to Kohut, the first stage in the development of the self is *the fragmented self*, which involves experiences, but these are not in a way related to a clear sense or feeling of a unified self.» For å utvikle en mer enhetlig opplevelse av selvet og verden,

these experiences must be integrated with something that is experienced as a self. This is what Kohut's description of the stage of *the archaic nuclear bipolar self* contributes to our understanding. At this stage, the self is both more cohesive and more enduring than at the previous stage. Kohut claims that this self has two poles, both of which display the relational character of the self.<sup>170</sup>

Den første pilaren er uttrykt i barnets behov til å bli emosjonelt bekreftet og fremhevet i sin autentiske væren og i sine egne ferdigheter og prestasjoner (speiling). Den andre pilaren finner vi i barnets behov for å hente kraft fra det å tilhøre, eller å bli identifisert med, noen eller noe som gir erfaringen av å være sterk og pålitelig.<sup>171</sup> Følgelig kan det bli en idealisert pilar, noe vi kjenner igjen fra det idealiserte foreldrebildet ovenfor. Henriksen skriver følgende: «What the child learns through affirmation and mirroring is related to how he or she comes to see his or her own skills and talents, and thereby, his or her *self*.» Og videre at utviklingen av disse talentene «thereby provides the child with an understanding of his or her self that Kohut calls the 'alter ego'.»<sup>172</sup> Dette er det avgjørende punktet i Kohuts forståelse av selvet, gjengitt av Henriksen:

As these experiences, (...) imply 'these sense of being alongside and in intimate contact with a self of similar nature and potentials.' This self-other state is therefore the

---

<sup>170</sup> Henriksen (2013): 48

<sup>171</sup> Henriksen (2013): 48-49

<sup>172</sup> Henriksen (2013): 49

condition for experiencing oneself as a self that can learn and develop, and this is therefore a condition for the imitation of others.<sup>173</sup>

Relasjoner til andre mennesker er viktig for læring og utvikling. Som en konsekvens av slik læring, «the self also grows in confidence». En slik vekst kan være frustrerende, skriver Henriksen: «...one can have non-traumatic experiences of whom one may potentially be.»<sup>174</sup> Som en konsekvens,

one will be increasingly able to differentiate oneself from the idealized object, as well as to achieve a more nuanced understanding of the limits of one's own grandiosity. The outcome of this process is a mature and integrated self with a solidified psychic structure that, by means of *integrated* selfobjects, is able to provide itself with a sense of cohesion and continuity, and does not need to look outside itself in order to achieve this sense.<sup>175</sup>

Det betyr at et *integrert* «selfobject» ikke trenger bekræftelser utenfor seg selv, med der man likevel står i kontinuitet med seg selv.

Med referanser til hva denne prosessen betyr for forståelsen av religioners dynamikk, skriver J. W. Jones følgende:

Idealization is a major psychological dynamic implicated in experiencing or denoting a text, an institution, a teaching, or a tree as sacred. Idealization is central to the religious life: to be religious is, among other things, to idealize something or someone. To call something or someone sacred is, in part, to idealize them.<sup>176</sup>

Vi ser her at Jones fremhever idealisering som et viktig religiøst element. Følgelig kan det å forstå den dynamikken i idealisering hjelpe den tvetydigheten som karakteriserer de store religionene: «religion can be a source of great good – inspiring people to tremendous acts of self-sacrifice and producing powerful, positive changes in people's lives – and the motivation for horrific individual and collective acts against humanity.»<sup>177</sup> Det vil her være nyttig å poengtere at komponentene som er beskrevet er å forstå som en prosess, og ikke som enheter, skriver Henriksen. Og videre at vekst skjer når de tre komponentene blir integrert. Et selvbilde som har vært gjennom en

---

<sup>173</sup> Henriksen (2013): 49-50

<sup>174</sup> Henriksen (2013): 50

<sup>175</sup> Henriksen (2013): 50

<sup>176</sup> Jones (2002): 5-6; Henriksen (2013): 50

<sup>177</sup> Jones (2002): 6; Henriksen (2013): 50

suksessfull prosess kjenner sine styrker og begrensninger. Fra slike prosesser «emerges a specific type of experience of elements that are of vital importance to the sense of self in its development. These elements (or objects) Kohut calls selfobjects.»<sup>178</sup>

Winnicott har en enklere og mer transparent forståelse av den indre verden enn Kohut sin. Winnicott fremhever betydningen av religiøse symboler eller objekters rolle i utformingen av selvet, i følge Henriksen. Utviklingen av selvet er relasjonell og stadig pågående, akkurat som hos Kohut. «The self takes shape in *the dialectic between intimacy and separation.*»<sup>179</sup> Winnicott skriver om barnet og speiling:

A true self begins to have life through the strength given to the infant's weak ego by the mother's implementation of the infant's omnipotent expressions (...). (T)he true self does not become a living reality except as a result of the mother's repeated success in meeting the infant's spontaneous gesture or hallucination.<sup>180</sup>

Følgelig dannes et sant selv av bekreftelse eller anerkjennelse, og på en måte som tåler forskjell mellom mor og barn. Dersom barnets svakheter ikke blir ivaretatt: «The self will then organize itself around a false premises, and develop in conformity to a withholding or intruding environment.»<sup>181</sup> Winnicott vil kalle det for et *falskt selv*.

Det å bli seg selv er en konstant prosess, som foregår fra vugge til grav. Det handler om å skape sin egen historie, noe som bidrar til det å bli seg selv.<sup>182</sup> Horsfjord sier: «Et dårlig selvbilde og en dårlig gudsrelasjon henger sammen. Det er allment anerkjent at selvbildet preges av menneskelige erfaringer.»<sup>183</sup> Derfor er det naturlig å si at tidlige erfaringer og selvbilde henger sammen, noe både psykodynamisk teori utviklingspsykologien forteller oss. For eksempel er erfaringen av trygghet viktig for følelsen av å være verdsatt, og motsatt. Utviklingen av selvbildet

skjer i våre nære relasjoner – det skjer gjennom en vekselvirkning mellom hvordan vi blir sett (*identifisering*) – om ansiktene som ser oss gir en bekreftelse på at vi er ønsket – og hvordan vi *integrerer* disse bildene i oss selv, i vårt indre, og ser på oss selv

---

<sup>178</sup> Henriksen (2013): 50-51

<sup>179</sup> Henriksen (2013): 56

<sup>180</sup> Winnicott (1965): 145

<sup>181</sup> Henriksen (2013): 57

<sup>182</sup> Rizzuto (1979): 57

<sup>183</sup> Horsfjord (1999): 181

(*identifikasjon*). De første ansiktene som ser oss, gir det dype grunnlaget for vårt selvbilde.<sup>184</sup>

Det betyr at et lavt selvbilde kan ha sine årsaker langt tilbake i livshistorien. Det kan «forandres og utvikles i positiv retning ved at vi blir sett på nytt – ved at vi blir *re-identifisert*.»<sup>185</sup>

Forholdet mellom relasjonserfaring og gudsrelasjon er ikke bare negativt.<sup>186</sup> Erfaring av overgrep kan være negativt, men som vi har sett ovenfor, kan bearbeidelse av slike erfaringer gjøre at de ikke virker destruktivt i livet. Det viktigste for å snu et slikt selvbilde, er at vedkommende blir møtt med respekt som et fullverdig menneske og at livssituasjonen blir tatt på alvor.<sup>187</sup> Engedal skriver: «Bevisstheten om relasjonalitetens avgjørende betydning kan utfordre til årvåkenhet, varsomhet og engasjement i møte med andre menneskers behov og grenser.»<sup>188</sup> Synergieffekten ved bearbeidelse av erfaring kan være at nye rammer for gudsrelasjonen skapes, og et sunt gudsforhold etableres, samtidig som et positivt selvbilde kan vokse frem.

Jan-Olav Henriksen skriver om et sant selv: «*A true self* is a self in which all of its feelings, drives and desires strives for impression.» Og videre om det falske selvbildet:

*A false self* (...) replaces the true self when parts of the child's behavior are not accepted by the (m)other, and forces the infant to repress or neglect some of these elements. Such a self becomes compliant in order to achieve approval. The false self forces the true self into hiding, according to Winnicott.<sup>189</sup>

Dersom vi kombinerer denne forståelsen med religiøse symboler «it immediately becomes clear that religious symbols and practices that do not allow the self to express itself fully may contribute to the development of a false self.»<sup>190</sup> Vi ser altså at religion ikke utelukkende har en positiv effekt på utviklingen av selvbildet, særlig gjelder dette når religion hemmer kreativiteten, avviser seksuelle drifter eller forsøker å dempe visse former for aggresjon, skriver Henriksen.

---

<sup>184</sup> Solberg (2001): 124

<sup>185</sup> Solberg (2001): 124

<sup>186</sup> Horsjord (1999): 181

<sup>187</sup> Solberg (2001): 125

<sup>188</sup> Engedal (2013): 41

<sup>189</sup> Henriksen (2013): 61

<sup>190</sup> Henriksen (2013): 61

## 2.10 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg presentert ulike psykoteoretiske perspektiver. Hvilke utfordringer stiller dette teologien ovenfor? En av de mest grunnleggende utfordringene er å snakke sant og sunt om Gud: å forkynne Guds ubetingede kjærlighet inn i en kontekst der kjærlighet er betinget og forpliktende. Hva i det psykologiske materialet er det som peker i den retning? Et av problemene som kan oppstå, er at gudsbilde blir låst og forblir statisk. Kanskje enda mer utfordrende er det hvis vi forveksler vår indre representasjon av gud med den virkelige Gud, og lager dogmatiske sannheter av det. «Noen ganger når mennesker har sagt nei til Gud, kan det være at de har sagt nei til en bestemt oppfatning av ham.»<sup>191</sup> Gudsrepresentasjonen er ikke feil i seg selv, sett ut i fra det den er basert på. Derimot er det ikke slik at alle gudsrepresentasjoner stemmer overens med den virkelige og levende Gud, den Gud vi møter i teologien. Når gudsrepresentasjonen kommer på kollisjonskurs med teologiens Gud skapes utfordringer. Det er slik at «kulturell og miljømessig arv påvirker oss, enten vi vil eller ikke.»<sup>192</sup> Våre livserfaringer, særlig de fra barneårene, kan føre til livstruende gudsbilder. En gudsrepresentasjon vil aldri forsvinne helt, men den kan omskapes ved at den blir bearbeidet, har vi sett ovenfor.

På hvilken måte utfordrer disse innsiktene fra erfaring og psykologi de dogmatiske gudsbildene? Livets erfaringer må tas på alvor, og de kan utfordre menneskets forståelse av Gud. Vi har blant annet sett på det komplekse temaet skam, der menneskets grunnleggende verdi blir utfordret. Det gir tanken om mennesket som «skapt i Guds bilde» en utfordring. En annen utfordring, er hvordan vi nærmer oss andre mennesker. Erfaringer gjør noe med oss, men vi kan aldri vite noe om et annet menneske ut fra vår egen erfaring og erfaringshorisont – vi kan bare vite noe om et annet menneske ved å nærme oss deres indre virkelighet, og erfaringene og språket som finnes der. Andersen skriver: «Jeg må respektere mitt medmenneskes gudsbilde, uansett hvor feil og destruktivt det er. *Respekterer* jeg ikke et menneskes gudsbilde, kan jeg ikke *utfordre* dets gudsbilde.»<sup>193</sup> Berit Okkenhaug skriver:

---

<sup>191</sup> Landro (2015): 19

<sup>192</sup> Okkenhaug (2002): 123

<sup>193</sup> Andersen (2009): 289

Når vi møter hverandre, kan vi velge å vise ansikt og slik våge å stå i relasjon til hverandre. Når jeg ser ditt ansikt, aner jeg noe om hvem du er. (...) I møtet skjer det noe både med deg og med meg. Slik skapes og nyskapes vi i hverandres blikk. (...) Ansikt til ansikt blir vi til, og ansikt til ansikt utvikler vi vår tro.<sup>194</sup>

Hvordan får vi det levde liv – det som finnes bak ansiktene – og læren om Gud til å møtes? En av de grunnleggende tankene i teologien er *ansiktet*, i velsignelsen, slik den helt siden Moses og Arons tid har blitt lyst over mennesker: «Herren velsigne deg og bevare deg! Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig. Herren løfte sitt ansikt mot deg og gi deg fred»<sup>195</sup>

Når vi ser at erfaringer i så stor grad er subjektive, og tolkes forskjellig – på hvilken måte skal dogmatikken være bestemmende for hva som er sunne, og hva som er usunne gudsbilder? Vi farges av erfaringene, derfor må forkynnelsen kunne snakke både *om* og *til* erfaringene. For eksempel gjelder det når vi snakker om Gud som kjærlighet, og Gud som far. En utfordring til forkynnelsen er å være åpnende, utvidende og tillitsskapende, samtidig som den ikke lukker rommet for erfaring og erfaringenes plass hos individets indre verden. Når det gjelder kjærlighet, så har vi i dette kapitlet sett at kjærlighet fra foreldre eller primære omsorgspersoner kan være betinget. Hvordan skal forkynnelse nå frem med Guds *ubetingede* kjærlighet til mennesker? For den *må* være ubetinget, hvis ikke skaper gudsrepresentasjonen bare nye foreldreerfaringer. Sann tale om Guds kjærlighet kan *frigjøre* fra far og/eller mor, eller andre betingede relasjoner. For Guds kjærlighet er fullstendig ubetinget, og individer kan i det møtet skape tillit til både seg selv og til Gud. Dette er implikasjoner som danner grunnlaget for det neste kapitlet.

---

<sup>194</sup> Okkenhaug (2002): 9

<sup>195</sup> Num 6,24-26



## Kapittel 3: Tradisjonelle teologiske gudsbilder

Hvorfor er det viktig at forkynnelse snakker om Guds ubetingede kjærlighet? Vi har sett flere grunner til dette i det foregående. Det menneskeskapte gudsbildet i den indre verden, eller gudsrepresentasjonen, møter på ett eller flere tidspunkt i livet «gud i religionen». Gudsrelasjonen kan da komme i endring, ved at noe bekreftes, andre deler blir avkrefte eller de kolliderer, og noe blir korrigert. Hva skjer i slike møter? I Ex 3 omtaler Gud seg selv ved navn: «Jeg er den jeg er». Gud er den han er, totalt uavhengig av våre bilder av ham – det kan vi ikke endre. Det kan også være at vi forveksler Gud med vårt eget gudsbilde. Vi har tidligere sett at det finnes gudsbilder som er gode i møte med virkeligheten, og at det finnes bilder som står i veien for hvordan vi skal forholde oss til virkeligheten. Eli Landro skriver:

Hvis jeg har et bilde av Gud som kjærlig og interessant, kan jeg møte min krevende virkelighet og vite at jeg ikke er alene. Men om mitt gudsbilde er en fjern, opphøyet Gud som må tilfredsstilles, blir det ikke til hjelp for meg i min virkelighet. Da kan det hende at jeg tenker at mine problemer er en straff, og jeg må streve med skyldfølelse i tillegg.<sup>196</sup>

Det er slik at noen bilder er til hjelp for å forstå virkeligheten, men også noen som tilslører den og står i veien for at vi kan forholde oss til og se virkeligheten. Dersom dette ikke blir bevisstgjort og bearbeidet kan vrengebilder av gud oppstå: «Problemet oppstår når jeg blir låst av et bilde og det stivner til en avgud. Eller kanskje enda verre er det om jeg lager en dogmatisk sannhet ut av det tilstivnede bildet og sier at sånn er Gud!»<sup>197</sup> Det kan bety at når mennesker sier nei til Gud, kan det være de har tatt avstand fra en bestemt oppfatning av hvem Gud er – uavhengig av om den stemmer overens med troslæren, eller ikke. En helt tydelig utfordring til teologien er å snakke om betinget eller ubetinget kjærlighet. Er Jesu kjærlighet begrenset av noe? I så fall er teologien på ville veier. For Guds kjærlighet *er*, og må forstås, ubetinget. Henriksen skriver: «We have to see *love as basically unconditioned.*»<sup>198</sup> Teologien må ha som grunnpilar at nåden er ubetinget, det er utgangspunktet for dette kapittelet.

---

<sup>196</sup> Landro (2015): 19

<sup>197</sup> Landro (2015): 19

<sup>198</sup> Henriksen (2014): 201

For å forsøke å svare på noen av implikasjonene fra kapittel 2, skal jeg i dette kapitlet se nærmere på hvem Gud er, gjennom de tradisjonelle teologiske gudsbildene, med utgangspunkt i Guds kjærlighet. Der blir Guds skapelse og det greske ordet for kjærlighet, *agape*, svært sentrale. Når det gjelder fremstillingen av Gud, skal vi se at Bibelen gir et tvetydig og mangfoldig bilde. Det gir teologien noen utfordringer. Til slutt vil jeg ta for meg relasjonens dimensjoner i et teologisk perspektiv.

### 3.1 Kan vi si noe om Gud?

Før vi går nærmere inn på de tradisjonelle teologiske gudsbildene, må vi gjøre en refleksjon om hvordan vi i det hele tatt kan si noe om Gud – en av de vanskeligste oppgavene å gjøre. Henriksen skriver: «If one tries to say just one sentence about God, one immediately runs into a lot of difficulties.»<sup>199</sup> Dogmatikeren Harald Hegstad (2015) skriver i *Gud, verden og håpet*:

Problemet ligger i at siden vi ikke har noen direkte erfaring av Guds virkelighet, er vi henvist til å bruke ord og begreper hentet fra den menneskelige virkelighet. Bruken av slike ord og begreper skjer da *analogisk*, altså at det er en likhet mellom det menneskelige fenomenet som ordet opprinnelig refererer til og Guds virkelighet, samtidig som vi er klar over at det også er forskjeller.<sup>200</sup>

Det betyr at det finnes en viss likhet mellom det menneskelige og det guddommelige, men at vi vet at språket ikke fullt ut kan forklare. Med andre ord: «Når vi dermed sier at Guds virkelighet 'ligner' på den menneskelige virkelighet, kan vi også snu saken på hodet og si at det er den menneskelige virkelighet som likner på Guds virkelighet.»<sup>201</sup> Vi ser mot Guds virkelighet for å søke dypere, men alt vi ser er et speilbilde av vår egen virkelighet - som «i et speil, i en gåte».<sup>202</sup> En slik logikk ligger til grunn når Gud i følge skapelsesberetningen i Genesis skapte mennesket «i sitt bilde».<sup>203</sup> Vi kan bruke språket fordi «Gud har lagt ned spor av seg selv i skaperverket generelt og i mennesket spesielt».<sup>204</sup> Dermed kan vi som en del av skaperverket si *noe* om hvem Gud er, noe som

---

<sup>199</sup> Henriksen (2014): 16. Johnston (2009) illustrerer dette poenget godt.

<sup>200</sup> Hegstad (2015): 85

<sup>201</sup> Hegstad (2015): 85

<sup>202</sup> 1 Kor 13,12

<sup>203</sup> Gen 1,27, jfr v.26: «...så de ligner oss»

<sup>204</sup> Hegstad (2015): 85

vil bli fremstilt nedenfor. For mer utfyllende om hvem Gud er, kan Hegstad (2015, særlig kap 3) anbefales.

### 3.2 Dogmatikkens fremstilling av Gud

Vi skal nå se nærmere på dogmatikkens fremstilling av Gud. Professor Harald Hegstad skriver om dogmatikkens tosidige oppgave:

(...) på den ene side forsøke å skape mest mulig begrepsmessig klarhet og sammenheng i den kristne tro på Gud. Den forsøker å forstå den som en mest mulig motsigelsesfri helhet, samtidig som den viser hvordan den forholder seg til det vi ellers vet om virkeligheten. På den annen side vil det alltid være elementer i troen som *ikke* lar seg restløst forklare eller innpasses i et system (...) En teologi som får alt til å 'gå opp' i et enhetlig system, vil ofte gjøre det på bekostning av viktige sannheter eller anliggender.<sup>205</sup>

Den primære kilde for kristen tro finnes i Bibelen, som følge av det vil avhandlingen i dette kapittelet forholde seg til de bibelske tekstene. Det betyr ikke at svarene på dogmatiske spørsmål er å finne direkte fra enkelte tekster. Som alle andre tekster «må bibeltekstene tolkes, ut fra sin sammenheng i Bibelen og ut fra sin historiske sammenheng.»<sup>206</sup> Når det gjelder sammenhengen mellom Skriften, fornuft og erfaring, sier Hegstad at «*Skriften alene* betyr altså ikke at Bibelen kan leses uavhengig av verken tradisjon, fornuft eller erfaring. Dersom man ikke er seg bevisst hvilken rolle disse størrelsene spiller, kan man ende opp med en bibeltolkning som er både ureflektert og tilfeldig.»<sup>207</sup> En reflektert og bevisst tilnærming til Skriften, fornuft og erfaring er, sagt med andre ord, grunnlaget for å kunne si noe om hvem Gud er.

Hegstad innleder sitt kapittel om forståelsen av Gud med følgende spørsmål: «Hvem er Gud?» Spørsmålet rokker ved den menneskelige forståelse av tilværelsen. «Det handler om mening og eksistensiell forankring», skriver han.<sup>208</sup> Hegstad avslutter de innledende spørsmålene med: «er det mulig å henvende seg til, eller til og med ha et personlig forhold til denne makten?»<sup>209</sup> Spørsmål av denne arten har gjennom historien blitt besvart på ulikt vis, og ulike livssyn og religioner gir forskjellige svar i dag. Forestillinger

---

<sup>205</sup> Hegstad (2015): 29-30

<sup>206</sup> Hegstad (2015): 31

<sup>207</sup> Hegstad (2015): 68

<sup>208</sup> Hegstad (2015): 69

<sup>209</sup> Hegstad (2015): 69

om makter som er større enn den menneskelige tilværelse, har fulgt menneskeheten fra tidlig fase, og tanken om Gud har hele veien utviklet seg, sier han. Kristendommen har et *monoteistisk* gudsbilde. Særpreget for den kristne troen, er troen på en *treenig* Gud. Der læren om Jesu spesielle forhold til Gud skiller kristen gudstro fra andre typer monoteisme. I GT finner vi tanken om Guds *personlige* forhold til verden, som verdens skaper, men han er ikke selv i den. For Gud er transcendent. Det siste er likevel ikke et særpreg i forhold til andre religioner.<sup>210</sup>

En vesentlig dimensjon ved den kristne gudsforståelsen, er tanken om at Gud åpenbarer seg i historien. Et eksempel er når Gud åpenbarer seg for Moses i den brennende tornebusken, og sier: «Jeg er din fars Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud.»<sup>211</sup> Med andre ord: «Svaret på hvem Gud er, er altså ikke først og fremst en definisjon ('det høyeste vesen' el. l.), men en henvisning til Guds handlinger i historien.» Og videre: «Den Gud som åpenbarer seg i frelseshistorien er også den gud som filosofer og andre religioner søker å gripe, selv om den fullstendige og sanne forståelse av hvem Gud er bare er tilgjengelig gjennom den bibelske åpenbaring.»<sup>212</sup> Dette bringer oss videre til å se nærmere på den kristne fremstillingen av hvordan Gud er, i det komplekse materialet som finnes.

### 3.3 Bibelens mangfoldighet

For mange kristne er Bibelen den viktigste kilden til livstolkning. Det finnes et bredt materiale av tekster og fortellinger som belyser flere sider ved det å være menneske. Bibelen utfordrer, provoserer og inspirerer. Ved at den er så mangfoldig og perspektivrik, kan den bidra til å tolke mange av livets erfaringer. Den sier også noe om hvem Gud er. Bibelen er full av beskrivende bilder om Gud. Vi finner Gud som veldig fjell, en kilde i ørkenen, en evig klippe, en varm morsfavn, en borg å søke tilflukt i, en ømhjertet far – for å nevne noen. Vi finner også tekster som beskriver en krigersk Gud som dreper uskyldige mennesker.<sup>213</sup> I et bibelsk perspektiv er Gud «den eneste som er udødelig»<sup>214</sup>, og alt som har liv har «livets kilde» i Gud.<sup>215</sup> *Frelsen* er i den sammenheng

---

<sup>210</sup> Hegstad (2015): 70

<sup>211</sup> Ex 3,6

<sup>212</sup> Hegstad (2015): 71-72

<sup>213</sup> Se for eksempel: Gen 7,21-23a; Ex 11-13; 14,27-28; 2 Kong 19,35

<sup>214</sup> 1 Tim 6,16

<sup>215</sup> Sal 36,10. Hentet fra Hegstad (2015): 116

viktig, det er «i et bibelsk perspektiv det å bli frigjort fra det som ødelegger livet.»<sup>216</sup> Der ser vi en endring fra GT til NT: Jesus som selve *frelseren*. Det ser vi allerede i fødselsfortellingen, der Maria «skal føde en sønn, og du skal gi ham navnet Jesus, for han skal frelse sitt folk fra deres synder.»<sup>217</sup> Med dette innledende materialet i bakhodet skal vi nå se nærmere på begrepet Gud som far.

I den norske kirke blir ofte Gud nevnt som far. I liturgien finner vi det blant annet i Herrens bønn. Det kan være både til støtte og virke frastøtende – for slik vi så ovenfor er den jordlige farsfiguren en av faktorene som påvirker gudsrepresentasjonen (se for eksempel 2.1 *Sigmund Freud*, 2.4 *Barneårene*). Eli Landro skriver at «i den sammenheng er det interessant å legge merke til at når Bibelen omtaler Gud som far, skildres han som en omsorgsfull og overbærende og bærende og tilgivende og varm forelder.»<sup>218</sup> I Salme 103 omtales Gud «som en far er barmhjertig mot sine barn, er Herren barmhjertig mot dem som frykter ham». Dette er egenskaper dagens samfunn ofte forbinder med de moderlige egenskapene, og motsatt: «der Gud skildres som dømmende, befalende eller straffende, kalles han ikke for far.»<sup>219</sup> Dette er bemerkelsesverdig: er det slik at teologien av og til «hopper bukk» over vanskelige tekster om Gud? Det vil være uferdig teologi å utelate det lite flatterende og uspiselige gudsbildet som GT presenterer for oss. Tidligere har vi sett at farsbildet har en tydelig sammenheng med gudsbildet, der gudsbildet enten er en erstatning, for å utfylle et fragmentert farsbilde eller for å erstatte alt det den jordlige far manglet. Sagt med andre ord kan det fortsatt være at forvrengte gudsbilder kan finne bekreftelser i Bibelen. En sann og sunn forkynnelse krever at alle perspektivene ved Gud blir tatt på alvor og forsøkt forklart i en helhetlig forståelse av Gud, og da er det helt sentrale at Gud er kjærlighet.

Tidligere har vi sett fra psykiatrien og religionspsykologien at psykologiske faktorer preger gudsbildet vårt, faktorer som kommer fra de menneskelige relasjonene vi lever i. Karen Sidsel Solberg skriver:

Slik har en patriarkalsk familie- og samfunnsstruktur vært med på å forsterke et bilde av Gud som en opphøyet far – et bilde som for mange mennesker har skjult den Gud som

---

<sup>216</sup> Hegstad (2015): 128-129

<sup>217</sup> Matt 1,21

<sup>218</sup> Landro (2015): 19

<sup>219</sup> Landro (2015): 19

åpenbarer seg gjennom Jesus, med et radikalt, frigjørende budskap. (...) Et teologisk viktig anliggende er derfor kontinuerlig å arbeide med det bibelske gudsbildet.<sup>220</sup>

En utfordring ved dette er at Bibelens gudsbilde ikke synes å være entydig, Solberg fremhever følgende problemstilling: Hvordan skal vi forene bildet av Gud som Jesus tegner, med krigerguden vi møter flere steder i GT? Her finnes det en dynamikk som åpner opp noen dybder og paradokser. Likevel blir vi stående med mystikken, der vi ikke får en fullstendig løsning ut av svarene vi finner underveis. Bevisstheten vet at vi nå bare ser i et speil, i en gåte, og med håpet at vi en dag skal se Ham ansikt til ansikt.<sup>221</sup>

Bibelens mangfoldighet og menneskers forskjellige virkelighetsoppfatning setter dogmatikken på prøve. Presten Berit Okkenhaug skriver:

I møtet mellom forskjellige virkeligheter er det ikke alltid at vi hører det samme, selv når vi bruker de samme ordene. Når vi hører forkynnelse eller leser Bibelen, er det ikke vanskelig å finne tekster som sniker seg under huden og bekrefter forestillinger vi har med oss fra vår livshistorie. Derfor kan det hende at mennesker får bekreftet forvrengte forestillinger om seg selv og om Gud gjennom det de leser eller hører.<sup>222</sup>

Som et svar til forkynnelsens utfordring, skriver hun videre: «Kunnskap om menneskesinnet kan gjøre oss til bedre lyttere og mer nyanserte medspillere når vi skal hjelpe ulike mennesker med deres tro og liv.»<sup>223</sup> Så når en forkynner for eksempel vet at det finnes mennesker med kompliserte farsforhold, og som har opplevd betinget kjærlighet av sine nærmeste, er dette noe man ikke kan ta lett på. Bibelens mangfoldighet utfordrer vår forståelse av den. Mangfoldigheten gjør at vi må tenke systematisk i teologisk arbeid. For det finnes for eksempel bilder av Gud som går mot forståelsen av en kjærlig Gud. Da kreves en systematisk forståelse, som evner å sette delene i lys av helheten, og helheten i lys av delene. Sagt med andre ord, bruke den hermeneutiske sirkel. I det neste delkapittelet skal vi se nærmere på Bibelens kjærlige Gud. Hva betyr det at Gud er kjærlig?

---

<sup>220</sup> Solberg (2001): 101

<sup>221</sup> 1 Kor 13, 12

<sup>222</sup> Okkenhaug (2002): 139

<sup>223</sup> Okkenhaug (2002): 139

### 3.4 Den kjærlige Gud

Det finnes en rekke begreper for å forstå Guds egenskaper. Det synes likevel å være én som er mer grunnleggende enn andre, nemlig begrepet *kjærlighet*. Hegstad skriver: «Kjærligheten er ikke bare én av mange sider ved Gud, det er det mest grunnleggende uttrykket for Guds vesen.»<sup>224</sup> Et direkte uttrykk for dette finner vi i Johannes' første brev: «Gud er kjærlighet».<sup>225</sup> Hva betyr det? Det er et presisert uttrykk for bildet av Gud som finnes i Bibelen. Vi finner det eksempelvis i Guds frelseshandling overfor israelfolket, der Guds kjærlighet lå til grunn for utfrielsen fra Egypt: «I kjærlighet førte du det folket som du fridde ut».<sup>226</sup> Guds kjærlighet gjelder flere enn bare israelittene, det kommer blant annet til uttrykk i løftet til Abraham: «alle slekter på jorden velsignes.»<sup>227</sup> Det universalistiske perspektiv finner vi også i NT, noe som ligger til grunn for Guds frelseshandling gjennom Jesus: «For så høyt har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv.»<sup>228</sup> Gjennom Jesus kan vi bedre forstå hvem og hvordan Gud er. Han kom ikke som en bekreftelse på GTs forventninger knyttet til hvem Messias skulle være. Derimot er Jesus et bilde på hvem Gud er, sendt fra Gud selv, noe særlig Johannesprologen vitner om.<sup>229</sup> Derfor er Bibelens materiale om Jesu liv verdifull når vi skal forsøke å forstå mer om Guds kjærlighet.

Hegstad skriver om Guds kjærlighet, som gjelder «både overfor verden og mennesket, men også i forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden.»<sup>230</sup> Ifølge Johannesevangeliet elsker Faderen Sønnen (Joh 3,35; 5,20) og Sønnen elsker Faderen (Joh 14,31). Hegstad resonerer videre:

Fordi Gud er treenig, er kjærligheten noe som preger Gud uavhengig av hans forhold til verden. Gud begynner ikke å elske når han skaper verden. Når Gud elsker verden, er det med den samme kjærlighet som preger forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden.

---

<sup>224</sup> Hegstad (2015): 89

<sup>225</sup> 1 Joh 4,8.16

<sup>226</sup> Ex 15,13

<sup>227</sup> Gen 12,3

<sup>228</sup> Joh 3,16

<sup>229</sup> Joh 1

<sup>230</sup> Hegstad (2015): 90

Forståelsen av Gud som kjærlighet er et viktig eksempel på hvor uunnværlig treenighetslæren er i en kristen forståelse av Gud.<sup>231</sup>

Teologen Werner G. Jeanrond skriver følgende når han definerer Guds kjærlighet: «God's self-giving love manifest in Jesus Christ and the Spirit defines love once and for all.»<sup>232</sup> Treenighetslæren synes å være av avgjørende karakter når det gjelder den bibelske forståelsen av Guds kjærlighet, og Guds kjærlighet når det ultimate høydepunkt i korshendelsen. I det følgende skal vi nå se nærmere på *hva* Guds kjærlighet er.

### 3.4.1 Gud og kjærlighet

Guds kjærlighet er fremfor alt en ubetinget kjærlighet, har vi sett ovenfor. Når vi snakker om Guds kjærlighet, så snakker vi om en kjærlighet som rommer mer enn det menneskelig språk og erfaring kan uttrykke. Den er annerledes og mer fullkommen enn menneskelig kjærlighet, «det betyr likevel ikke at det er noen motsetning mellom de to, eller at menneskelig kjærlighet ikke har fellestrekk med den guddommelige.»<sup>233</sup> Snarere er den menneskelige kjærlighet til Gud og medmennesker «et svar – og en etterlikning – av Guds kjærlighet til mennesker. Ikke minst er dette et tema i Johannesskriftene, der de kristnes kjærlighet blir sett på som et resultat av møtet med Guds fullkomne kjærlighet.»<sup>234</sup> Johannes første brev viser oss dette: «For kjærligheten er fra Gud og hver den som elsker, er født av Gud.»<sup>235</sup> Her er analogien snudd på hodet: menneskets kjærlighet må forstås i analogi til Guds kjærlighet. Med andre ord er det å elske med en sann kjærlighet å «etterligne og formes av den guddommelige kjærlighet.»<sup>236</sup> (se også 3.4.2).

Når vi snakker om guddommelig og menneskelig kjærlighet kreves det at disse betraktes som forskjellige begreper. Som Jeanrond skriver: «any identification between human forms of love and divine love, however well intended, are in danger of not respecting and not loving God as God and the human being as human being.»<sup>237</sup> Så selv om menneskelig kjærlighet er fundamentalt betinget av en kjærlig og skapende Gud, må vi også se at menneskelig kjærlighet tilhører og har sin opprinnelse i et menneskelig

---

<sup>231</sup> Hegstad (2015): 90

<sup>232</sup> Jeanrond (2010): 132

<sup>233</sup> Hegstad (2015): 90-91

<sup>234</sup> Hegstad (2015): 91

<sup>235</sup> 1 Joh 4,7

<sup>236</sup> Hegstad (2015): 91

<sup>237</sup> Jeanrond (2010): 242



subjekt som relaterer seg til andre.<sup>238</sup> For både mennesker og Gud er kjærligheten følgelig best bekreftet, forsterket og fullbyrdet i et nettverk av gode relasjoner hvor disse forskjellene ikke er oppløst.<sup>239</sup>

For den tysk-amerikanske teologen og religionsfilosofen Paul Tillich er enhet og kjærlighet to sider av samme sak. Han ser ikke enhet som gitt, men snarere som kjærlighetens hensikt og grunnlaget for begjær. Jan-Olav Henriksen har gjengitt noe av hans materiale i *Life, Love and Hope*. Henriksen skriver: «God is love as God desires unity and equips the creation with the same drive for unity. The drive for unity is manifested in love.»<sup>240</sup> I boken *Love, Power, and Justice*, skriver Tillich om livet i virkeligheten og kjærligheten:

Life is being in actuality and love is the moving power of life. In these two sentences the ontological nature of love is expressed. They say that being is not actual without the love which drives everything that is towards everything else that is. In man's experience of love the nature of life becomes manifest. Love is the drive towards the unity of the separated.<sup>241</sup>

For å forstå Tillichs identifikasjon av Gud med kjærlighet, er en forståelse av kjærlighet som *agape* nødvendig. Et punkt som er tydelig når han diskuterer forholdet mellom ulike typer kjærlighet og Gud som kjærlighet. Henriksen skriver: «*Agape* is the uniting form of love that includes all other forms.»<sup>242</sup> Det leder oss videre til å se på skapelsen som Guds kjærlige handling, og å se nærmere på hva begrepet *agape* betyr i den sammenheng.

### 3.4.2 Skapelse og agape

Bibelen beskriver Guds skapelse av verden som en kjærlig handling, ikke som en byttehandel. Gud skapte verden som et resultat av hans frie handling, det impliserer ikke at Gud trenger verden. Henriksen skriver: «When God creates out of love, God creates the world for its own sake, and not for God.» Og videre om den ubetingede kjærligheten: «God's love is accordingly totally free, unmotivated by the desire for any

---

<sup>238</sup> Henriksen (2014): 193

<sup>239</sup> Jeanrond (2010):

<sup>240</sup> Henriksen (2014): 198

<sup>241</sup> Tillich (1954): 25

<sup>242</sup> Henriksen (2014): 199

gain or by any form of lack.»<sup>243</sup> Gud skaper ikke for å få noe tilbake, men med den hensikt at andre mennesker kan erfare kjærligheten som har sin kilde i Gud: «The only desire we can say that God has in creating out of love is the desire for more love to be, and for others to partake in the presence of goodness, beauty, and truth that God manifests.»<sup>244</sup> Denne forståelsen av kjærlighet, som et ønske uten å kreve noe tilbake, er avgjørende for kristen forståelse av *agape*. *Agape* er det eneste ordet i NT som brukes om Guds kjærlighet, de andre greske ordene for kjærlighet handler om mellommenneskelige forhold.<sup>245</sup> Og implisitt kan vi forstå at denne kjærligheten rommer noe annet enn den mellommenneskelige. Her er det likevel verdt å merke seg at grunntekstenes ord for kjærlighet må ha noe til felles.<sup>246</sup>

Paulus skildrer i Første Korinterbrev innholdet i denne *agape* kjærligheten, den «søker ikke sitt eget».<sup>247</sup> *Agape* er «the love that loves for the sake of the beloved only. The reward of this love is that the other experiences goodness.» Videre ser vi at der denne kjærligheten er gjeldende kan mennesker erfare en forandring «in all the realms of their world; *agape* constitutes the social, cultural, and inner realms of human experience in other ways than a love that also is motivated by self-interest and personal gain.»<sup>248</sup> Det henger tett sammen med *nåden*, som er gitt mennesket som en ufortjent og betingelsesløs gave. Kjærlighet som nåde er det som er gjeldende når foreldre elsker sine barn betingelsesløst (det er likevel ikke alltid gjeldende for alle barn, se for eksempel 2.4 *Barneårene*).

På samme måte er det ikke slik at Gud elsker verden fordi verden faktisk er tilpasset Guds vilje og kjærlighet for det gode, men fordi denne verden er stedet hvor kjærlighet har muligheten til å bli uttrykt betingelsesløst som et vitnesbyrd om hvem Gud er. Guds kjærlighet til verden er like ufortjent som kjærligheten fra foreldre. Henriksen skriver: «it is on the basis of this unmerited love that humans are in turn also called to be images of God, expressing God's love in their lives in the world.»<sup>249</sup> Basert på dette kan det være naturlig å tenke at tro og moral henger sammen. Dersom tro og moral henger sammen,

---

<sup>243</sup> Henriksen (2014): 174

<sup>244</sup> Henriksen (2014): 174

<sup>245</sup> Hegstad (2015): 90

<sup>246</sup> Henriksen (2014): 204

<sup>247</sup> 1 Kor 13,5

<sup>248</sup> Henriksen (2014): 174

<sup>249</sup> Henriksen (2014): 174

er det avgjørende at de utvikles under forståelsen av Guds betingelsesløse kjærlighet til verden. Det er ikke uten videre problemfritt: «This implies that we have to enter a rather large and comprehensive area of problems».<sup>250</sup> Det strekker seg langt utenfor det denne avhandling kan behandle.

Guds betingelsesløse kjærlighet til verden – hva betyr det? Skaperen av jorden ønsker det gode for sitt skaperverk. Henriksen skriver: «If God loves the world, it follows that God desires the good for creation.»<sup>251</sup> Skapelsen er stedet der kjærligheten var ment å bli åpenbart. Det må bety at vår verden er kalt til å uttrykke hvem Skaperen er. Videre skriver han:

This does not mean that the world is actually and presently fulfilling that purpose to the full extent; rather, the very point that it does not, in itself creates a motivation for believing in a God of love because this belief then allows us to relate to the world in the modes both love for it and protest against evil and injustice.<sup>252</sup>

Kjærligheten kaller kristne til å agere mot urett som blir begått mot medmennesker. For vår erfaring med godhet, eller rett og rettferdighet, er følgelig vesentlig for en kristen forståelse av Gud og skapelse.

Basert på den svenske teologen Anders Nygren, skriver Jeanrond følgende:

Agape, God's way to human beings is spontaneous and unmotivated, indifferent in value, creative, and the initiator of fellowship with God. It is unlimited and unconditional. It naturally includes love for one's enemies and the judgement on all that is not love. Agape is an outlaw from God's own life.<sup>253</sup>

Kjærligheten danner altså grunnlaget for å snakke om en relasjon med Gud, og i tråd med det dobbelte kjærlighetsbudet følger agape-kjærligheten en nær relasjon mellom gudsforhold, selvet og forholdet til vår neste.<sup>254</sup> Da er kjærligheten en følge og utgangspunkt, den stilles ikke som et krav for relasjonen. Likevel skiller Nygren mellom

---

<sup>250</sup> Henriksen (2014): 174

<sup>251</sup> Henriksen (2014): 174

<sup>252</sup> Henriksen (2014): 174-175

<sup>253</sup> Jeanrond (2010): 116

<sup>254</sup> Matt 22,37-39

Guds gode kjærlighet (agape) og menneskets korrupte kjærlighet (eros).<sup>255</sup> Paul Tillich vil fremheve at den enorme agapekjærligheten også er til blant og mellom mennesker, ikke bare for Gud.<sup>256</sup> Menneskelig kjærlighet har sitt utspring i Guds skapende og forløsende kjærlighet: «In the great commandment of the Old Testament, conformed by Jesus, the object of ultimate concern, and the object of unconditional love, is God. From this is derived the love of what is God's, represented by both the neighbor and oneself.»<sup>257</sup> Han skriver at kjærligheten er «unconditional in its essence, conditional in its existence.»<sup>258</sup> I det følgende skal vi nå se nærmere på skapelsesberetningens betydning for forholdet mellom Gud og mennesket.

Mennesket er satt i en særstilling i Guds skaperverk, og har følgelig et særegent forhold til Skaperen. I den første skapelsesberetningen (Gen 1,1-2,3) står det at Guds skapte mennesket «i sitt bilde».<sup>259</sup> Når Gud taler til mennesket, sier han: «Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere! Dere skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og over alle dyr som det kryr av på jorden.»<sup>260</sup> Det betyr at mennesket har en ledende rolle i skaperverket. Når det gjelder å være skapt i «Guds bilde» betyr, så finnes det flere tolkninger. Harald Hegstad skriver følgende:

En utbredt oppfatning blant bibelforskere er at uttrykket primært sikter til menneskets rolle som Guds representant overfor det øvrige skaperverket (...) Begrepet fungerer først og fremst som et begrep som samler opp i seg ulike aspekter ved menneskets forhold til Gud og dets særstilling i skaperverket.<sup>261</sup>

Han skriver videre at man i nyere teologi understreker betydningen av menneskets *relasjon til Gud* (se også 3.5 *Relasjonalitetens dimensjoner*). For blant det skapte er det mennesket Gud henvender seg til. Videre skriver han: «En konsekvens av at mennesket er skapt i Guds bilde, er den unike *verdi* som dette innebærer.»<sup>262</sup> Denne gjelder ikke bare menneskeheten, men hvert enkelt individ. Hvilke konsekvenser får det for menneskeverdet? Menneskeverdet er «ikke begrunnet i noe mennesket *gjør*, men i det

---

<sup>255</sup> Jeanrond (2010): 240

<sup>256</sup> Tillich (1951): 281

<sup>257</sup> Tillich (1958): 112

<sup>258</sup> Tillich (1964): 290

<sup>259</sup> Gen 1,27

<sup>260</sup> Gen 1,28

<sup>261</sup> Hegstad (2015): 110

<sup>262</sup> Hegstad (2015): 111

mennesket *er.*»<sup>263</sup> En slik teologi svarer godt til noen av utfordringene vi fikk i kapittel 2, se særlig 2.5 og 2.9. For mer utfyllende av å «være skapt i Guds bilde» anbefaler jeg Jan-Olav Henriksens bok *Imago Dei*, særlig kapittel 5.

I kapittel 2.5 ble forholdet mellom gudsbildet og skam behandlet. Hva gir, i et teologisk perspektiv, mennesket verdi? Hegstad skriver: «I og med gudbilledligheten har mennesket del i en ukrenkelig verdi i kraft av å være menneske.»<sup>264</sup> Det gjelder menneskelivet både på fosterstadiet, spedbarn, psykisk utviklingshemmede og mennesker i slutten av livet, skriver han. Når mennesker ikke blir anerkjent sin verdi, er det ofte som «en konsekvens av at man har regnet mennesker tilhørende grupper som mindreverdige sammenliknet med den gruppen man selv tilhører. (...) Det er også nærliggende å tenke at ens etiske forpliktelser ikke rekker lenger enn til de som tilhører ens egen gruppe.»<sup>265</sup> I Jesu ord finner vi rake motsetninger til slike holdninger, særlig gjennom korrektiv rundt hvem vår neste er. Jesu dobbelte kjærlighetsbud pålegger oss å elske vår neste som oss selv.<sup>266</sup> Det svarer godt til agapekjærligheten ovenfor. En fortelling som sprenger rammene for denne kjærligheten er fortellingen om den barmhjertige samaritan: «Ethvert medmenneske har krav på respekt og omsorg.»<sup>267</sup> Noe av det samme finner vi i Jesu ord om å elske sine fiender.<sup>268</sup> På tross av disse verdiene, finnes det i historien flere hendelser som viser at kirken ikke har latt ord og handling henge sammen. En nærmere gjennomgang gis ikke plass i denne avhandlingen. Noe vi derimot skal rette blikket mot, er mennesket som fellesskapsvesen og relasjonaltens dimensjoner.

### 3.5 Relasjonaltens dimensjoner

Det forutsettes både i skapelsesberetningene og Bibelen for øvrig en spesiell relasjon mellom Gud og mennesket. Leif Gunnar Engedal har skrevet om relasjon som et grunntrekk i kristent menneskesyn. Når det gjelder relasjon og samhørighet, så finner vi spor av dette gjennom hele den bibelske fortelling. Allerede Eva og Adams liv «er fra begynnelsen av innvevd i et omfattende relasjonelt nettverk. Relasjonen til Gud som skaper er grunnleggende. Den er kilden som fornyer og opprettholder alt liv (...)

---

<sup>263</sup> Hegstad (2015): 112

<sup>264</sup> Hegstad (2015): 112

<sup>265</sup> Hegstad (2015): 112

<sup>266</sup> Matt 22,39; Mark 12,31; Luk 10,27

<sup>267</sup> Hegstad (2015): 112; Luk 10,25-37

<sup>268</sup> Matt 5,43-48

Løsrevet fra samspillet i dette omfattende relasjonelle nettverket blir vårt liv ikke til.»<sup>269</sup> Mennesket er skapt i Guds bilde, følgen er at vi er enestående og unike.<sup>270</sup> Det finnes ingen som har det samme fingeravtrykket, samtidig er vi skapt i relasjon til naturen og relasjonelt avhengige i verden.<sup>271</sup>

Når det gjelder relasjonalitetens dimensjoner i en kristen livstolkning, har pater Arnfinn Haram skrevet følgende:

Sjølv vil eg hevde at den fundamentale røynsla av relasjon, som ber heile vårt menneskeverd og vårt kall som menneske, er tilhøvet til Gud som vår skapar. Vi er relasjonelle fordi vi skuldar ein annan vilje vårt liv, fordi vi er radikalt avhengig vesen. (...) Menneske lever saman med sine brør og systrer, med dyra, fuglane, heile den økologiske røyndommen, saman med sin Skapar, og: 'Alle ventar på deg, at du skal gje dei mat i rette tid. Du strøyer ut, og dei kan sankar; du opnar handa, og mettar dei med gode gåver. Løyner du ditt andlet, vert dei gripne av redsle; tek du livsanden frå dei, døyr dei og vert atter til jord (Sal 104).' Å oversjå dette er destruktivt både for mennesket, samfunnet og naturen.<sup>272</sup>

Vi skal her merke oss at begrepet relasjon her er brukt i flere ulike sammenhenger og med noe ulikt innhold. I teologisk kontekst fremstår relasjonaliteten som flerdimensjonal, skriver Engedal. Han utmynter dette i fire ulike retninger – der én her vil bli presentert. Mer utfyllende om de fire relasjonelle dimensjonene kan leses i Engedal (2013).

I den første dimensjonen, som jeg velger å ta med her, fremstår *relasjonen til Gud* som det grunnleggende, og vekker særlig interesse i denne sammenheng: «dimensjonen henviser til 'relasjon' til det vi kan kalle *et fundamentalteologisk* perspektiv (...) Det er relasjonen til Gud som konstituerer og holder oppe alt liv og alle andre relasjoner i skaperverket.»<sup>273</sup> Gjennom bekjennelsen til den treenige Gud kommer den fundamentale relasjonen mellom Gud og skaperverket frem: «Alt er skapt ved ham og til ham (...) og i ham blir alt holdt sammen.»<sup>274</sup>; «For det er i ham vi lever, beveger oss og er

---

<sup>269</sup> Engedal (2013): 41

<sup>270</sup> Gen 1-2

<sup>271</sup> Gen 2,7; Sal 103; 104

<sup>272</sup> Haram (2012): 201-202

<sup>273</sup> Engedal (2013): 42; Henriksen (2003); Moltmann (2001)

<sup>274</sup> Kol 1,16-17

til.»<sup>275</sup> Engedal skriver: «Gudsrelasjonen er på denne måten annerledes og ulik alle andre relasjoner som vi kjenner fra vår erfaring. Den fremstår som *den elementære relasjon og skapende kraft* som bærer verdens liv.»<sup>276</sup> I hver av Engedals fire dimensjoner kommer det grunnleggende i en kristen livstolkning frem, det «formidles velsignelse, godhet og skapende livsmuligheter fra Gud. Gjennom naturens gavmildhet, kulturens rikdommer, fellesskapets gleder og de personlige relasjoners rikdommer er Gud virksom i verden og vil nå oss med sin godhet og skaperkraft.»<sup>277</sup> Disse relasjonene utfordrer mennesket til å kjempe mot urett og maktovergrep og kjempe for rettferdighet og barmhjertighet i alle livets relasjoner.

Harams sitat «den fundamentale røynsla av relasjon» ovenfor, går rett i kjernen av trinitarisk teologi. Engedal formulerer det slik:

Når Guds Sønn blir menneske i Jesus fra Nasaret, åpenbarer Gud seg for verden som *én* Gud i et ubrytelig, *relasjonelt kjærlighetsfellesskap* mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Å leve i tro innebærer å få del i dette *fellesskapets gaver*, av Luther sammenfattet i det pregnante uttrykket 'syndens forlatelse, liv og salighet'.<sup>278</sup>

Videre understreker han relasjonens oppgave som *person-i-relasjon*: «Samtidig får alle som har del i dette fellesskapets gaver, også del i dette *fellesskapets kall*: Å leve slik at andre relasjoner som vårt liv er innvevd i, preges av den kjærlighetsvilje som lever *i Gud* og som er blitt synlig for verden i Jesus Kristus (Joh 1,14-18; Matt 22,34-40; Luk 10,25-28; Rom 13,8-20).»<sup>279</sup>

Tanken om at mennesket er skapt til å leve i fellesskap med andre mennesker, har vi sett at er grunnleggende for et kristent menneskesyn. Det er ingen særlig kristen innsikt, for mennesket er et sosialt vesen. Det vet vi gjennom biologi, og av praktiske og psykologiske grunner.<sup>280</sup> Det kristne bidraget i denne sammenheng, er tanken om at fellesskapskarakteren er gudvillet. Hegstad skriver: «Mennesket er skapt til fellesskap, både i de nære relasjoner og i samfunnet. Tanken om menneskelig fellesskap som gudvillet er samtidig ikke bare en ren bekreftelse av de fellesskap som til enhver tid

---

<sup>275</sup> Acta 17,28

<sup>276</sup> Engedal (2013): 42

<sup>277</sup> Engedal (2013): 44

<sup>278</sup> Engedal (2013): 46

<sup>279</sup> Engedal (2013): 46

<sup>280</sup> Hegstad (2015): 112-113

finnes, men er også et normativt utgangspunkt.»<sup>281</sup> I Genesis 1 sier Gud: «Det er ikke godt for mennesket å være alene. Jeg vil lage en hjelper av samme slag.»<sup>282</sup> Fellesskap med andre mennesker kan vi forstå som en del av Guds kjærlige handling i skapelsen. Når kvinnen blir skapt til mannen, og sammen være «én kropp», kan vi ikke bare oppfatte det som «en henvisning til den seksuelle forening, men til det nære personlige fellesskapet mellom de to.»<sup>283</sup>

Basert på Tillich, skriver Henriksen følgende om den relasjonelle kjærligheten: «The relational character of love supports concretely the manner in which Tillich describes God as love that actualizes Godself in the concrete forms of being and becoming of the world.»<sup>284</sup> Guds kjærlighet kommer altså til uttrykk gjennom mennesket, i kraft av å være et skapt vesen i verden. Sagt på en annen måte: «it is God, as the enabler of love and the source of love, who makes human beings human. Love is the gift that gives the human the possibility to participate in the world and fulfill his or her destiny. No true human destiny can be fulfilled without love.» Dette fordi: «God is the source and the aim of human destiny because God is love.»<sup>285</sup> Her er vi i kjernen av hva Guds kjærlighet handler om, og dermed er det passende å avslutte dette kapittelet. Uttrykket gir noen tydelige signaler for hvordan relasjonen til Gud og til medmennesker i utgangspunktet var ment å være. I gjensidig samspill og deltakelse blir vårt liv til. Det er et antropologisk vilkår som ligger til grunn for nestekjærligheten. Fordi mennesket er «person-i-relasjon» er møter med medmennesker så grunnleggende: «Den som elsker sin neste, har oppfylt loven (...) Kjærligheten gjør ikke noe ondt mot nesten. Derfor er kjærligheten oppfyllelse av loven.»<sup>286</sup>

---

<sup>281</sup> Hegstad (2015): 113

<sup>282</sup> Gen 2,18

<sup>283</sup> Gen 2,24; Hegstad (2015): 113

<sup>284</sup> Henriksen (2014): 199

<sup>285</sup> Henriksen (2014): 201

<sup>286</sup> Rom 13,8-10; jf. Gal 6,2



## Kapittel 4: Oppsummerende om erfaring og dogmatikk

Denne avhandlingens problemstilling er: *På hvilken måte skal dogmatikken forholde seg til det psykologien sier om hvordan gudsbilder virker, og hva vil dette bety for formidlingen av den kristne forståelsen av Gud som kjærlighet?* For å belyse denne har de to foregående kapitlene hatt *psykoteoretiske perspektiver* og *tradisjonelle teologiske gudsbilder* som tema. I lys av problemstillingen vil jeg i dette kapitlet forsøke å resonnerer rundt det jeg har funnet i de to kapitlene. Dogmatikken har fått en utfordring fra psykologien når det gjelder å forkynne over Guds ubetingede kjærlighet i møtet med menneskelig erfaring. Hva i det psykologiske materialet peker i den retning?

I kapittel 2 har vi blant annet sett på gudsrepresentasjonens plass i menneskets indre verden. Konstruksjonen av den indre verden er på mange måter førende for hvordan vi forholder oss til virkeligheten. Den indre verden består av objektrepresentasjoner. Forskning viser at foreldre og/eller andre primære omsorgspersoner spiller en avgjørende rolle for hvordan gudsbildet utvikler seg. Erfaringer mennesket gjør seg, allerede fra spedbarns alder, kan påvirke gudsrepresentasjonen til et sunt eller et usunt gudsbilde. Gudsrepresentasjonen lever sitt eget liv, dels i det bevisste og dels i det ubevisste. I den sammenheng skiller vi mellom det kognitive og det emosjonelle gudsbildet. Det kognitive da forstått som det teoretiske; det emosjonelle handler om det relasjonelle og følelsesmessige. En utfordring er gitt ved at disse to kan komme på kollisjonskurs. Vi har sett at det finnes mange erfaringer som setter spor etter seg i den indre verden. Erfaringene påvirker både selvbildet og gudsbildet, og kan være usunt dersom de er av negativ karakter. Skam er et komplekst, men sentralt tema knyttet til dette. Skam *kan* lede til usunne og destruktive gudsbilder. Alle mennesker har et gudsbilde, uavhengig om de tror, eller ikke. Kan hende har et menneske støtet en gud, som slettes ikke er sann, fra seg. Det utfordrer måten man snakker om Gud i forkynnelsen. Hva har disse implikasjonene fra psykologien å si for forkynnelsen av Guds ubetingede kjærlighet? Det vil være sentralt i dette kapitlet. De usunne gudsbildene i kapittel 2.6 er eksempler på gudsbilder der mennesket faktisk blir fanget i sin relasjon til sine foreldre. Disse hindrer muligheten for å rette blikket mot en Gud som kan frigjøre og la fortid være fortid. Hva skal til for å møte de fangende gudsbildene fra kapittel 2? I det følgende skal vi se nærmere på spørsmålene jeg har stilt ovenfor.

## 4.1 Vonde erfaringer og skam

Vi har så langt sett at dogmatikken fra psykologiens innsikt har fått en utfordring i å ta menneskets erfaring på alvor i sitt arbeid. Én måte å svare på den, er å finne bibelsk materiale som er med på å bygge opp menneskets selvbilde og gudsbilde (for mer utfyllende, se 2.7 *Frigjørende gudsbilder*). En annen er å være presis og tydelig i forkynnelsen, der formuleringene helst ikke bør være til å misforstå. Helene Horsfjord skriver om når det «gode» var ikke-godt: «Når forholdet til Gud skades av overgrepserfaringer, er det også et tegn på at det er noe galt med måten vi taler om Gud på, vår teologi.» For selv om teologien i utgangspunktet er god og sann, kan den «likevel oppfattes annerledes av den overgrepsutsatte».<sup>287</sup> Fordi erfaring i så stor grad er subjektiv, må dogmatikken ta høyde for at det finnes slike erfaringer der den skal proklameres. Hun skriver videre: «Mange overgrepsutsatte opplever at teologien (red.) og virkeligheten og deres egen livserfaring ikke stemmer overens (...) Det språket/den teologien som ikke forholder seg til smerte- og lidelseskonteksten, snakker grunnleggende usant om virkeligheten.»<sup>288</sup> Et resultat av forkynnelse som usynliggjør og bagatelliserer lidelse kan være «at de ikke får muligheten til å kalle det onde for ondt, men i stedet forstår det som for eksempel Guds vilje, synd eller skyld».<sup>289</sup>

Dogmatikken kan formidle ressurser til forkynnelse av Guds ubetingede kjærlighet. I tøffe tider trenger mennesket en håpsbringende kjærlighet, en kjærlighet som har opplevd det å være menneske. Derfor bør Jesu lidelse og død på korset være sentral i forkynnelsen om Guds kjærlighet, med tonaturslæren som holdepunkt. Korset kostet.<sup>290</sup> Gjennom korset forsones vi med Gud, det beskytter mennesket mot det onde og forsoner oss samtidig med verdens nød. Korset er et symbol på Guds kjærlighet til mennesket, det er frigjørende og bringer forsoning. Marie Farstad skriver om Jesus som for eksempel skambærer: «(...) en aktiv og medfølende medvandrer, og korset som Guds skambærende symbol»<sup>291</sup> Gud er kjent med skammen, og har selv kjent den på kroppen. Derfor kan mennesket søke hjelp, fellesskap og forståelse hos en Gud som er nær, selv i det mørke.<sup>292</sup> «For Gud selv vet hva det er å kjenne seg forlatt og alene, foraktet og

---

<sup>287</sup> Horsfjord (1999): 178

<sup>288</sup> Horsfjord (1999): 183-184

<sup>289</sup> Horsfjord (1999): 184

<sup>290</sup> Mark 15,33-39

<sup>291</sup> Farstad (2011): 278

<sup>292</sup> Farstad (2011): 274; Albers (1995): 105

hånet, uelskelig og skammet. Fordi Gud selv har erfart det dypeste menneskelige mørke, kan mennesker finne trøst i at ingen menneskelig erfaring går dypere enn hva Gud selv har erfart.»<sup>293</sup> Så blir det en utfordring til forkynnelsen å finne måter dette kan virke helbredende, gjennom tekster, symboler etc. Følgelig må teologi og forkynnelse være troverdig og sann i møte med livets erfaringer, samtidig som den formidler en nærhet og verdighet for mennesket og deres erfaringer. Farstad skriver: «I møte med skam betyr også dette å se skam teologisk perspektiv, på bakgrunn av hva skam er i sine ulike former, og hva den gjør med mennesker og når den er destruktiv og hindrer liv. Da må teologien stå i dialog med psykologiens innsikter om skam.»<sup>294</sup> Henriksen skriver: «Hope can only grow in a trusting relationship.»<sup>295</sup> I denne avhandlingen har vi sett at gudsbilde, foreldrebilde, selvbilde og forholdet til virkeligheten uløselig henger sammen. Det må all forkynnelse ta høyde for.

## 4.2 Gudsrepresentasjonen i endring

Barnetroen må på et tidspunkt i livshistorien utfordres, Leif Gunnar Engedal skriver:

Barnetro er verdifull og god, men den passer best for barn. Barnets ofte altfor menneskelige forestillinger om Gud må derfor bearbeides og endres dersom gudsrelasjonen skal inngå som en dynamisk og meningsfull virkelighet i den voksnes verden.<sup>296</sup>

Viktigheten av arbeidet med vårt eget gudsbilde kommer her tydelig frem. Det kan være et arbeid som hører hjemme i sjelesorgens rom, men vi trenger også forkynnelse som fremmer, utvikler og legger til rette for at gudsrepresentasjonen kan inngå i en dynamisk og meningsfull virkelighet. For gudsrepresentasjonen er på ingen måter en konstant enhet. Den er i stadig endring, i takt med erfaringer i livet. Dersom barn kun får oppmerksomhet for det de gjør, og ikke bekreftelse på den de er, kan et destruktivt gudsbilde utvikles (se 2.6 og 2.9). Horsfjord skriver:

En av teologiens oppgaver må være å hjelpe mennesker å finne redskaper å forstå og fortolke sin erfarte virkelighet i, som er meningsfull og sann, både om Gud og mennesker (...) Sann og kristelig tale om Gud må snakke sant om både virkeligheten og Gud

---

<sup>293</sup> Farstad (2011): 274; Matt 27,46

<sup>294</sup> Farstad (2011): 264

<sup>295</sup> Henriksen (2014): 336

<sup>296</sup> Engedal (2015): 44

samtidig. Når talen om Gud ikke tydelig kan plassere godt og ondt, sette navn og ta parti, er den ukristelig.<sup>297</sup>

Med det utfordres forkynnelsen tydelig på å nå frem med et budskap som kan virke annerledes enn det mennesker med et usunt gudsbilde har opplevd i sine primære omsorgsrelasjoner, og en forkynnelse som evner å snakke sant både om Gud og om virkeligheten samtidig. Ny innsikt for selvet og dets indre verden trenger ikke være en trussel, men kan derimot virke frigjørende. Det kreves for at barnetroen skal være meningsfull i det voksne liv.

Et skadet gudsbilde leger ikke seg selv, men er helt avhengig av å bli arbeidet med. Det religiøse miljøet kan her spille en helt avgjørende rolle. Livshistorie og troshistorie henger sammen, og det er viktig å skape en sunn dynamikk mellom dem. Det blir en utfordring fra dogmatikken til psykologien: det åndelige aspektet ved menneskets indre verden må tas på alvor, også i terapien. Vi har sett at det ikke alltid er tilfellet. Gudsbilder som er forankret i ønsketenkning, fremfor erfaring, har vi tidligere sett at står i fare for å bli et kompensierende gudsbilde. Når livet da byr på utfordringer kan det bli vanskelig å forholde seg til livets realiteter, og usunne forestillinger kan bli vanskelig å gi slipp på. Farstad skriver: «Dette kan skape psykologisk trøbbel samtidig som det kan hindre at de søker nødvendig hjelp. (...) Dette idealiserte gudsbildet kan hindre en reell gudsrelasjon bygd på ærlighet og sann livserfaring.»<sup>298</sup>

### 4.3 Guds ubetingede kjærlighet

I kapittel 3 så vi at det mest grunnleggende for en kristen gudsforståelse er at *Gud er kjærlighet*, og den må forstås ubetinget. Henriksen skriver om kjærligheten: «Kjærligheten er en mottakende og aksepterende form for relasjon som kan virke tillitsfremmende (...) Guds kjærlighet lar mennesket komme til seg selv og bli et individ som eksisterer både som selvstendig, og samtidig i en relasjon til andre.»<sup>299</sup> Et viktig svar på det psykologien har fortalt oss om betinget kjærlighet. Harald Hegstad sier følgende i sin oppsummering av Guds kjærlighet: «Det betyr at andre egenskapsbestemmelser ikke er noe som kommer *i tillegg til* Gud som kjærlighet, men

---

<sup>297</sup> Horsfjord (1999): 184

<sup>298</sup> Farstad (2011): 245

<sup>299</sup> Henriksen (2003): 81

uttrykker ulike egenskaper eller dimensjoner ved den kjærlige Gud.»<sup>300</sup> En direkte følge av det blir at andre slike bestemmelser faktisk er med på å innholdsbestemme hvordan vi skal forstå at Gud er kjærlighet. Jan-Olav Henriksen oppsummerer Paul Tillichs anliggende når det gjelder en holistisk forståelse av kjærligheten, den

appears to open up to a holistic understanding of love, in which *eros* is not in contradiction to *agape*, and where desire is an element that manifests itself in all forms of love, including the base ones. The element of desire in *eros*, which marks our lack and striving toward that which is higher, needs further elaboration in relation to how our libido, in principle, is a sign of human estrangement and our basically unfulfilled nature.<sup>301</sup>

Denne forståelsen kan suppleres, når vi ser «how *the Other* is the one toward whom desire is directed. In the erotic reduction, this Other is the one on whom the lover depends and is exposed to in order to overcome separation and estrangement.»<sup>302</sup> Begjæret er en del av kjærligheten, uavhengig av hvilken form. Det krever en forståelse som ønsket av noe høyere, noe bedre, og ikke det mellommenneskelige begjæret som kan være ødeleggende for relasjoner.

Selv om mennesket gjør feil i livet, vil Guds kjærlighet alltid være tilgjengelig. Jeanrond skriver:

God's love for human beings and for the universe remains faithful in spite of all human failures and breakdowns in love. The triune God's creativity flows from this self-giving, self-engaging love of God. To give oneself leads always to new life. God is thus intimately present in our lives as creator, reconciler and inspirer.<sup>303</sup>

Mennesket vil alltid være mer enn sine enkelterfaringer og handlinger.<sup>304</sup> Dette må være et av kjernepunktene i kristen forkynnelse. Hvis ikke, vil den stå i fare for å forvrengte og forstyrre menneskets indre verden. Forståelsen av Guds kjærlighet er verken en betinget eller en vilkårlig betegnelse. Henriksen skriver: «The quest for love is the positive force that drives the infant as well as the adult forward in their dealings with

---

<sup>300</sup> Hegstad (2015): 91

<sup>301</sup> Henriksen (2014): 207

<sup>302</sup> Henriksen (2014): 207

<sup>303</sup> Jeanrond (2010): 243

<sup>304</sup> Henriksen (2003): 378

the world and in their engagement with others.»<sup>305</sup> Guds ubetingede kjærlighet indikerer likevel ikke at mennesket også kan få utløp for sin frustrasjon til Gud når det gjelder ens egen utvikling. Tvert imot, symbolet på en kjærlig Gud kan bare være treffende i menneskets erfaringsvirkelighet når denne er i stand til å ta opp de problematiske sidene av selvet, skriver Henriksen videre.<sup>306</sup> Bare slik kan et menneske håndtere eller inkludere de problematiske sidene knyttet til det religiøse, i motsetning til når selvet ignorerer problemene fordi det bruker kjærligheten som unnskyldning til ikke å ta tak i sitt eget liv.

#### 4.4 Er teologien normativ?

Innledningsvis i avhandlingen stilte jeg spørsmålet: « Er det slik at teologien har en normativ funksjon i forhold til psykologien, i tilfelle hvordan?» Teologien har en normativ funksjon i kraft av at Bibelen er den primære kilden for kristen tro. Men, en teologi som ikke tar på alvor den menneskelige fornuft og erfaring vil stå i fare for ikke å være troverdig.<sup>307</sup> Når det gjelder menneskelig erfaring og tolkning av den, har psykologien vel så mye å bidra med. Her finnes det kunnskap som teologien må ta på alvor. For en troende, kan det være flere tolkningsnøkler enn det psykologien kan gi, på godt og vondt. En troende vil kunne tolke sin erfaring i rammen av noe større, i rammen av *Guds virkelighet*. Når vi snakker om Gud, må vi huske at Gud alltid vil være mer enn ord og tanker kan romme – *Deus semper major*. Det bildet Bibelen tegner av Gud, er dog ikke ensartet og alltid like tydelig. Bildet av den kjærlige Gud utfordres ikke bare av menneskelig erfaring, men også av den hevngjerrige Gud og det mangfoldet av egenskaper Bibelen uttrykker om Gud. Det krever en helhetlig og systematisk forståelse av Bibelen og en fornuftig bruk av tekster og fortellinger som tolkningsramme for menneskers liv. Likevel er det sider ved det menneskelige liv som ikke lar seg forklare gjennom Bibelen (se for eksempel 2.5 *Gudsbilder og skam*). Der har teologien noe å lære når det gjelder «hvordan skyldfølelse og skam *erfares*.»<sup>308</sup>

#### 4.5 En ond virkelighet og en god Gud

Sunn og sann forkynnelse bør ta hele mennesket på alvor. Det er avgjørende for å tale sant om livet og om Gud. Berit Okkenhaug skriver:

---

<sup>305</sup> Henriksen (2013): 184

<sup>306</sup> Henriksen (2013): 184

<sup>307</sup> Hegstad (2015): 20-22

<sup>308</sup> Farstad (2011): 264

Visse miljøer står i fare for å vektlegge sider ved det kristne budskapet som gjør at forkynnelsen kan virke skadelig for enkelte mennesker. Noen miljøer oppleves kontrollerende og autoritære. Følelsesreaksjoner kan stemples som syndige og dermed ikke tillates i forsamlingen. Det kan føre til lavt selvbilde for mange. I andre miljøer er forkynnelsen av helbredelse så sterk at mennesker som er psykisk eller fysisk syke og ikke blir helbredet, kan slite tungt med troen og med selvbebreidelser. (...) Bibelske idealer og et teologisk språk kan gi kulturelle stereotypier. I vår kultur har ikke minst kvinner vært utsatt for depresjon og dårlig selvbilde. Idealene om en selvoppofrende kjærlighet, om å 'vende det andre kinnene til', om passiv akseptering av lidelse, ydmykhet og mildhet, kan medvirke til at maktovergrep får fortsette.<sup>309</sup>

Dersom dette er tilfellet, har vi muligens eksempler der forkynnelsen ikke tar psykologiens innsikt om hvordan gudsbildene virker på alvor.

Arbeidet med denne avhandlingen har lært meg at gudsbilder lever i menneskets indre verden, der hvert enkelt menneske har sin gudsrepresentasjon som lever i spenningen mellom dogmatikken og livets erfaringer. Da er det viktig å være klar over skillet mellom menneskets gudsbilder og den levende Gud. Teologiens møte med erfaringene, vil være avgjørende for om det leder til tro, eller ikke. Det fordi erfaringene i så stor grad er subjektive. Da forstår jeg på en bedre måte hvorfor gudsbildene i så stor grad er forskjellige fra menneske til menneske. Erfaringer kan bearbeides, kanskje er det sunt av og til å ta et steg til side i livet for «rydde opp» i sitt indre. Det å bearbeide egne livserfaringer, og bli bevisstgjort og bearbeide egne gudsbilder gjelder også for den som skal forkynne. Livets erfaringer må tas på alvor i forkynnelsen. Jeg kan aldri vite noe om hvilke erfaringer og gudsbilder som finnes blant tilhørerne, men jeg må *alltid* ta høyde for at det finnes erfaringer som ikke nødvendigvis taler for et sunt gudsbilde. Da blir ordet om Guds ubetingede kjærlighet, med sitt klimaks i ordet om korset, nødvendig. Den ubetingede kjærligheten kan løfte mennesker ut av smerte og lidelse. Likevel kan ikke forkynnelsen alene redde et menneske ut av et forvrengt gudsbilde, til det kreves et arbeid med ens indre verden. Likevel kan forkynnelsen hjelpe mennesket på veien ut av det onde. For det må være mulig å snakke om en ond virkelighet og en god Gud, samtidig.

---

<sup>309</sup> Okkenhaug (2002): 161

Dogmatikk og forkynnelse bør tar høyde for at menneskelig erfaring kan virke både skadelig og oppbyggende for gudsbildet. Dersom de også tilstreber å møte mennesker der de er og samtidig snakker sant om livet og om Gud, kan de bidra til det Rizzuto kaller «the birth of the living God». Det er også tittelen på boken som har vært betydningsfull i arbeidet med denne avhandlingen. Rizzutos begrep blir på mange måter oppsummerende for en av dogmatikkens aller viktigste oppgaver: nemlig å lede mennesker til en ny forståelse av virkeligheten og å leve i en sunn relasjon til seg selv, til verden og til Gud. Hvis det skjer med psykologiens uvurderlige innsikt, som vi i denne avhandlingen har fått forespeilet, vil teologien stå bedre rustet i arbeidet med gudsbildene.



## Litteraturliste

---

- Albers, Robert H.: *Shame : A faith perspective*. New York: The Haworth Pastoral Press
- Andersen, Leif (2009): *Gudsbilleder i sjælesorgen i Tidsskrift for sjelesorg (Nr. 4 – 29.årgang)*. Modum Bad: Institutt for sjelesorg
- Bibelselskapet (2011): *Den hellige skrift Bibelen, Det gamle og Det nye testamentet*. Bokmål.
- Engedal, Leif Gunnar (2003): *Gudsrelasjon, primærrelasjoner og den intrapsyriske scene : psykoanalytiske tolkninger av religiøs erfaring* opptrykk fra deler av avhandlingen *Ecce Homo* (1996). Oslo: Unipub AS
- Engedal, Leif Gunnar (2013): *I begynnelsen er relasjonen : Grunntrekk i et kristent menneskesyn* i Engedal, B. Lennart Persson og Elisabeth Torp (red.): *Trygge rom : Trosopplæring i møte med sårbare og overgrepsutsatte barn og unge*. Oslo: Verbum Forlag
- Engedal, Leif Gunnar (2015): *Når Guds ansikt blir en grimase i Magasinet STREK nr.1*. Ski: Strek Media AS
- Farstad, Marie (2011): *Skammens spor: Avtrykk i identitet og relasjoner*. Oslo: Conflux
- Fowler, James W. (1996): *Faithful Change : The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*. Nashville: Abingdon Press
- Frielingsdorf, Karl (2006): *Seek the face of god : discovering the power of your images of god*. Notre Dame, IN: Ave Maria Press
- Haram, Arnfinn (2012): *Bøn og humanitet. Om bøn som menneskeleg fenomen* i Ø. Varkøy (red.): *Om nytte og unytte*. Oslo: Abstrakt Forlag
- Hegstad, Harald (2015): *Gud, verden og håpet : Innføring i kristen dogmatikk*. Oslo: Luther Forlag
- Henriksen, Jan-Olav (2003): *Imago Dei : den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal
- Henriksen, Jan-Olav (2007): *Teologi i dag : Samvittighet og selvkritikk*. Bergen: Fagbokforlaget
- Henriksen, Jan-Olav (2013): *Relating God and the Self*. Farnham: Ashgate
- Henriksen, Jan-Olav (2014): *Life, Love, and Hope : God and Human Experience*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company

- Horsfjord, Helene (1999): *Når sannheten ikke er sann – seksuelle overgrep som kontekst for formidling om Gud i Tidsskrift for sjelesorg (Nr.4, 19.årgang)*. Modum Bad: Institutt for Sjelesorg
- Horsfjord, Helene (2001): *Religiøsitet og seksuelle overgrep : Skadede gudsbilder og muligheter for gjenoppretting i Kirke & Kultur (Nr. 5/6, 106.årgang)*. Oslo: Universitetsforlaget
- Jeanrond, Werner G. (2010): *A Theology of Love*. London: T&T Clark International
- Johnston, Mark (2009): *Saving God : Religion after Idolatry*. Princeton: Princeton University Press
- Jones, James William (1996): *Religion and Psychology in Transition : Psychoanalysis, Feminism, and Theology*. New Haven: Yale University Press
- Jones, James William (2002): *Terror and Transformation : The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*. Hove/London and New York: Routledge/Taylor & Francis Group
- Kohut, Heinz (1984): *How does analysis cure?* Chicago: The University of Chicago Press
- Landro, Eli (2015): *Hvilket gudsbilde bærer meg?* i *Norsk Folkehøgskole (Nr. 3, 79.årgang)*. Oslo: Norges Kristelige Folkehøgskolelag. Hentet 21.09.2015: <http://nkf.folkehogskole.no/nkf/filer/2015/06/Kristen-folkehogskole-Nr.-3-2015-web.pdf>
- Leenderts, Torborg Aalen (2007): *Når glassflaten brister : Om brytningen mellom livet og troen*. Oslo: Verbum
- Moltmann, Jürgen (2001): *The spirit of life : A universal affirmation*. Minneapolis: Fortress Press
- Okkenhaug, Berit (2002): *Når jeg ser ditt ansikt : innføring i kristen sjelesorg*. Oslo: Verbum
- Pannenberg, Wolfhart (1983): *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG
- Pattison, Stephen (2000): *Shame : Theory, Therapy, Theology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rizzuto, Ana-Maria (1979): *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: The University of Chicago Press
- Rizzuto, Ana-Maria (1980): *The psychological foundations of belief in God* i Christiane Brusselmans (ed.) *Toward moral and religious maturity : the First International Conference on Moral and Religious Development*. Morristown, New Jersey: Silver Burdett Company

- Solberg, Karen Sidsel (2001): *Når livet leves enkeltvis : Ensliges livserfaringer som utfordring i kirke og samfunn*. Oslo: Luther Forlag
- Tillich, Paul (1951): *Systematic Theology volume 1 : Reason and Revelation. Being and God*. Chicago: The University of Chicago Press
- Tillich, Paul (1954): *Love, Power, and Justice : Ontological Analyses and Ethical Applications*. New York: Oxford University Press
- Tillich, Paul (1958): *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Brothers Publisher
- Tillich, Paul (1964): *Systematic Theology volume 3 : Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*. Digswell Place, Welwyn: James Nisbet & Co. Ltd.
- Wikström, Owe (1999): *Den outgrundliga människan : Livsfrågor, psykoterapi och själavård*. Stockholm: Natur och Kultur
- Winnicott, Donald Woods (1965): *The Maturation Process and the Facilitating Environment : Studies in the theory of emotional development*. London: Hogarth
- Winnicott, Donald Woods (1971): *Mirror-Role of Mother and Family in Child Development i Playing and Reality*. New York: Basic Books