

Gud og selvet

– En studie av endringsprosesser i det åndelige liv

Problemstilling:

«Hvordan utvikles våre forestillinger om Gud og hva hindrer eller fremmer transformering av disse?»

May Bente Stuart Matre

AVH5020 – Masteravhandling (60 ECTS)

Master i kristendom

Veileder: Professor Leif Gunnar Engedal

Antall ord: 49 909 (utvidet etter avtale med MF)

Det teologiske menighetsfakultetet, Oslo mars 2014

Vems er handen som slungade spjutet,

vem er spjutkastaren?

Nogon måste ha kastat det

Och att döma av kraften bör det ha varit en mäktig hand.

Vem är han som slungar sin andes spjutspets genom mörkret,

vem är spjutkastaren?

Det är jag, den gjennomborrade, som frågar.

Pär Lagerkvist

Innholdsfortegnelse

DEL I INNLEDNING	6
1.1 Introduksjon til tema	6
1.1.1 Bakgrunn for valg av problemstilling	6
1.1.2 Møter med mennesker som har aktivert tema	6
1.2 Materiale, fremstilling og problemformulering	8
1.3. Metode og målsetting	10
1.3.1 Hermeneutikk og metode	10
1.3.2 Dialogen mellom psykologi og teologi	12
1.3.2 Målsetting	14
DEL II SELVET OG GUD – ANALYSE AV RELEVANT RELIGIONSPSYKOLOGISK TEORI	16
2.1 Selvet, omsorgspersonene og våre forestillinger om gud	16
2.1.1 Introduksjon og avgrensning	16
2.1.2 Freud som bakteppe for Rizzuto	16
2.1.3 Rizzuto om objektrelasjonsteori og objektrepresentasjon	17
2.1.4 Gud som særegent overgangsobjekt	18
2.1.5 Utfordringer i dannelsen av objektrepresentasjoner	20
2.2 Erikson: Livsfasekriser og tillitt kontra mistillit	21
2.2.1 Separasjon – individuasjon og frykten for å bli forlatt	21
2.2.2 Betydningen av at det moderlige innslaget i gudsbildet domineres av barmhjertighet	23
2.3 Kjennetegn ved et umodent selv	23
3.1.2 Bundet forestillingsevne	25
3.1.3 Fantasi	25
3.1.4 Overføring	26
3.1.5 Den objektive kunnskaps logikk	27
2.4 Kjennetegn ved et modent selv	27
2.4.1 Karakteristikk av et voksent selv	27
2.4.2 Egenskaper og definisjoner	29
2.4.3 Unngår splitting	29
2.4.4 Frigjort forestillingsevne	30

4.4.5 Religiøs erfaring.....	30
DEL III GUD OG SELVET – ANALYSE AV RELEVANT TEOLOGISK TEORI	32
3.1 Gud og selvet – momenter fra Gerhard Hughes	32
3.1.1 Å la våre forestillinger møte Bibelens Jesus	32
3.1.2 Gud som skapende, personlig og i kontinuerlig bevegelse,	34
3.1.3 Forestillinger om synd og Guds vrede	36
3.2 Gud og selvet – momenter fra Jan Olav Henriksen	38
3.2.1 Teologisk refleksjon rundt hva eller hvem Gud er	38
3.2.2 Hvordan kan vi vite noe om Gud utover våre egne forestillinger?	39
3.2.3 Hvilke forestillinger om Gud er naturlige og hva sprenger våre forestillinger?	40
3.2.4 Teologi – Jesus, bibelsyn og språk	41
3.2.5 Relasjonen mellom Gud og selvet	43
3.2.6 En dobbel hermeneutikk, selvet som indikator på dets forestilling om Gud	44
3.2.7 Samspillet mellom Gud, selvet og Religion	46
3.2.8 Oppsummering teologisk refleksjon	47
3.3 Hvorfor er transendens nødvendig eller ønskelig?	48
3.3.1 Når Gud blir livets fiende.....	48
3.3.2 Frielingsdorf: Usunne forestillinger om gud.....	51
3.3.3 Oppsummering av Gud som livets fiende	54
3.4 Gud som livets Gud	54
3.4.1 Livets Gud - en transformering.....	54
3.4.2 Den levende Guds kjennetegn	55
3.4.3 Sunne forestillinger om Gud - Frielingsdorf	57
3.4.4 Oppsummering av Gud som livets Gud.....	59
3.4.5 Voksen religion og integrert spiritualitet	59
DEL IV SELVET OG GUD SAMMEN – HVA HINDRER OG HVA FREMMER TRANSFORMERING? 62	62
4.1 Hva hindrer og hva fremmer transformering?	62
4.1.1 Premisser for drøftingsdelen.....	62
4.2 Barndom – grunnlaget for et voksent selv	63
4.2.1 Alt som fremmer et voksent selv øker mulighet for transformasjon.....	63
4.2.3 Alt som hindrer det voksne selvet hindrer transformasjon	65
4.3 Organisert religion – Grunnlaget for et «gudssymbol.».....	73
4.3.1 Hva hindrer den levende Gud i organisert religion?	74
4.3.2. Hva fremmer et møte med den levende Gud i organisert religion?	76

4.4. Teologi og forkynnelse som hindrer eller fremmer transformasjon.....	79
4.4.1 Bibelsyn, hermeneutikk og skriftsyn.	79
4.4.2 Hvorfor «tradisjonell» forkynnelse kan hindre transformasjon?.....	83
4.4.3 Rammet av språket – hinder for transformasjon.....	86
4.4.5 Oppsummering av teologi, forkynnelse og språk som hindring for transformasjon	88
4.5 Livserfaring og religiøs tolkning som hinder eller hjelp til transformering	88
4.5.1 Oppsummering og nye spørsmål.....	100
4.6 Åndelig veiledning – en mulighet for transendens?.....	101
4.6.1 Begreper og definisjon	102
4.6.2 Erfaringen – Gud i alt.....	102
4.6.3 Bønn – meditasjon – samtale – veien til transformasjon.....	103
4.6.4 Menneskesyn, lengsel og transformasjon.....	105
5.1 Oppsummering, konklusjon og utblikk.....	106
5.1.1 Kort gjennomgang av det vi har sett på	106
5.1.2. Konklusjon	107
5.1.3 Utblikk	108

DEL I INNLEDNING

1.1 Introduksjon til tema

1.1.1 Bakgrunn for valg av problemstilling

Hele mitt yrkesaktive liv har jeg møtt mennesker med ulike former for tro. Det er ulike mennesker med høyst ulike liv. Jeg har arbeidet på sosialkontor, med eldre, med langtidsdømte i fengsel og lengst har jeg jobbet i ulike deler av psykiatrien. De siste seks årene har jeg også arbeidet innenfor åndelig veiledning og møtt mennesker til samtaler om sin gudsrelasjon. Disse møtene har utfordret, provosert og engasjert mine egne forestillinger om tro. Først og fremst har det inspirert til å søke større forståelse for hva det er som gjør at vi opplever tro, Gud og vår relasjon til ham så forskjellig.

Det er ikke bare i jobbsammenheng jeg har blitt engasjert i dette tema. Etter å ha vært i ulike kristne sammenhenger og hørt ulike mennesker forkynne og meddele sin tro har ikke undringen blitt mindre. Noen forteller om Gud med stor overbevisning, men uten varme. Andre snakker med mindre bokstaver, men mer inderlighet. Noen gir meg lyst til å reise meg og gå, mens andre får meg til å lengte etter mer av den Gud de formidler. Man kan skremme, true, lokke, friste og forvirre med den samme Gud. En kan vekke avsky eller lengsel, frykt eller glede. Jeg har alltid undret meg over hvordan samme tro, på samme Gud, kan oppleves så ulikt. For noen er den en kilde til mismot, fortvilelse, nedvurdering av seg selv osv. For andre er den en kilde til håp, tro på egenverd, inspirasjon til endring osv. Jeg ønsker derfor å belyse dette fenomenet i denne avhandlingen.

For noen blir troen, og forestillingene om Gud de samme gjennom hele livet, hos andre endres forestillingene langsomt og moderat. Hos noen skjer endringene mer plutselig i form av at de slutter å tro eller at troen åpner seg på nye måter gjennom konkrete erfaringer. Gjennom denne avhandlingen håper jeg å få en større forståelse av hvordan selvet og gud påvirkes gjennom endringsprosesser i det åndelige livet. Hvordan forstå at ulike mennesker kan ha så totalt ulike forestillinger om hvem den kristne Gud er? Hvordan forstå hvordan forestillingene kan endres gjennom livet?

For noen mennesker er troen et «punktum.» Gud er til evig tid den samme leser vi i Bibelen og det kan tolkes som om den første forestillingen man hadde om Gud er den som bør være uforanderlig. For andre kan man ha et aktivt ønske om at Gud er en annen enn den man har lært at han er. Er det et mål at troen skal være statisk og uforanderlig? Eller bør den være en kontinuerlig prosess hvor både Gud og selvet avsløres og blir til?

1.1.2 Møter med mennesker som har aktivert tema

Jeg vil kort skissere noen av de ulike menneskene jeg har møtt og deres helt forskjellige opplevelser av Gud i sine liv:

Jeg møter Lars i en psykiatrisk poliklinikk. Han søker hjelp for angst og et tiltagende alkoholproblem. Lars er regnskapsfører i et firma. Han er gift med en kvinne som slår ham når han ikke gjør det hun ber ham om. Han opplever ikke at han kan ta igjen fordi det er galt å slå. Han kan heller ikke bryte ut av ekteskapet fordi det er brudd på guds bud. Da foreldrene døde og arven skulle deles mellom ham og hans søster gav han avkall på sin del fordi hun hadde overbevist ham om at hun trengte den mer enn ham. For Lars er Gud en som mener du skal underkaste deg alle hans krav. Ydmykhet og nestekjærlighet er det viktigste i hans tro. Han lever så godt han kan etter dette, men er likevel usikker på om Gud bryr seg om han.

Kristian kom til den psykiatriske poliklinikken hvor jeg jobbet. Han hadde vært kristen hele sitt liv. Han var prest, foredragsholder og sjelesørger. Han hadde alltid hatt en trygg og sterk tro på at Gud var der for ham og var fornøyd med ham. Han var gift og hadde to barn. Eldste sønnen dør plutselig i hjernehinnebetennelse. Han og konen sørger ulikt og anklager hverandre for at ingen brakte gutten til lege tidsnok. Kristian innleder et forhold til en kollega. Han opplever at både Gud og han selv har sviktet totalt. Han vil ikke ha noe mer med gud å gjøre og ønsker å omskolere seg.

Live møtte jeg da hun kom for å begynne i åndelig veiledning. Hun var nedbrutt og selvangklagende fordi hun ikke orket alt det som gud krevde av henne. Hun satt i menighetsråd og diakoniutvalg. Hun drev søndagsskole og arrangerte hyggekvelder. I tillegg hadde hun tre små barn, et vanskelig ekteskap og en krevende fulltids-stilling i helsevesenet. I menigheten hadde hun håpet å finne et felleskap av troende og en Gud som kanskje kunne «bære» noe av hennes liv. Isteden opplevde hun å bli «pålagt» ennå flere arbeidsoppgaver og at hun måtte «bære» Gud. Hele hennes Bibel, som hun stadig sjeldnere orket å lese i, var understreket på alle steder hvor Gud sier noe om krav, forpliktelser og påbud. Live gikk i åndelig veiledning i mange år. Gradvis våget hun å bli mer tydelig på hvordan hun hadde det ovenfor Gud. Like gradvis ble det tydelig for henne at hennes forestillinger om Gud ikke var den objektive sannhet om ham. Live sluttet med alle oppgaver i menigheten mens hennes forhold til gud ble mer preget av nærhet, frihet og tiltagende glede. I dag er Live skilt og arbeider i en kristen hjelpeorganisasjon. Hun opplever mening og fred. Mest av alt undrer hun seg over at hennes forhold til Gud oppleves som kilde til mot og styrke, mens det før tappet henne for «mine siste krefter» som hun selv formulerer det.

På et kurs for etterlatte etter selvmord møter jeg Ingrid. Hennes vakre datter på seksten år tok livet av seg ett år tidligere. Både Ingrid og mannen har sentrale stillinger i kirken. I kjølvannet av datterens selvmord får Ingrid store problemer med sin tro. Det anfekter henne at datteren kanskje er i fortapelsen. Er det sant at de som tar sitt eget liv ikke kommer til himmelen? Var datteren så fortvilet før hun døde at hun fraskrev seg Gud og troen? Ingrid raste mot Gud og trengte at han gav henne svar på disse spørsmålene. Stående i denne uvissheten med så viktige spørsmål bestemte Ingrid seg for at om hennes datter fortsatt var i lidelsen ville hun si til Gud at hun frasa seg sin egen plass i himmelen. Hun ville være hos sin

datter og lindre så godt hun kunne med sin kjærlighet. «Dette vil jeg gjøre i solidaritet med henne og alle andre som måtte være der.» I denne kampen med Gud ble Ingrid klar over at det hun var villig til å gjøre for den hun elsket var veldig i slekt med det Kristus hadde gjort for oss. Det endret hennes tro radikalt. Gud som streng og straffende dommer ble endret til den elskende som gjør alt for å redde sine elskede. En helt ny tillit til Gud vokste frem.

Disse vignettene gir et lite innblikk i hvordan våre forestillinger om Gud kan påvirke våre liv. I det første eksempelet våger ikke Lars å kjempe med gud, i det andre velger Kristian å bryte relasjonen. I de to siste eksemplene går Live og Ingrid inn i en prosess hvor de utfordrer og lar seg utfordre.

1.2 Materiale, fremstilling og problemformulering

I denne avhandlingen velger jeg å ta utgangspunkt i John Shea sin definisjon av religion: »That which is about the self and God together.»¹ Shea er “visiting associate professor of pastoral care and counseling” ved the Institute of Religious Education and Pastoral Ministry, Boston College. Han har solide kunnskaper innenfor både teologi og psykologi. Definisjonen gir en naturlig tredeling som fremstillingen videre vil bygge på.

I første del vil jeg se nærmere på fenomenet selvet. Gjennom utviklingspsykologi vet vi etter hvert ganske mye om hva som former selvets utvikling. Selvet, altså hvem vi er, er avgjørende for måte å forstå, tolke og relatere til virkeligheten på. For å forstå religion, eller tro, er det derfor ikke nok å prøve å forstå hvem Gud er. Hvordan vår personlige tro, og dermed Gud, formes, kan vise seg å være langt fra det som formidles teologisk om hvem han er. Ofte formidles teologi i et akademisk, dogmatisk og distansert språk. Dermed blir formidlingen lett preget av hvordan vi *bør* tenke om gud, mer enn formidling av hvordan Gud faktisk erfares. Hva som påvirker hvordan vi erfarer Gud blir derfor viktig for å forstå den enkeltes gudsrelasjon.

Å redegjøre for hvordan selvet utvikles psykologisk er svært omfattende. Selvet defineres på ulike måter av ulike teoretiker, noen er vide og noen er smale. Jeg har valgt denne: «Selvet, en sentral og unik side av menneskets personlighet; karakterisert av individets organiserte og varige opplevelse av egen identitet.» I denne fremstillingen vil jeg spisse tematikken inn mot hvordan selvet i sin tilblivelse og utvikling former forestillinger om Gud. Fokus vil være på hvordan selvet og, hvordan forhold ved selvet, som erfaringer med tidlige omsorgspersoner, modenhet og umodenhet, påvirker hvilke forestillinger om gud det utvikler. Her kunne jeg valgt en omfattende innføring i jeg-psykologi, tilknytningsteori osv.

¹ Shea, God s xvi i innledningen

Men jeg har valgt å fokusere på teorier som sier noe om hvordan selvet utvikler sine forestillinger om Gud og samtidig sier noe om elastisiteten i disse forestillingene. Valg av litteratur er gjort på bakgrunn av denne avgrensningen.

I oppgavens første del bruker jeg teori fra fagfeltet religionspsykologi. Erikson og Rizzuto står i en klinisk, terapeutisk og forskningstradisjon. Disse sier på ulike måter noe om hvorfor mennesker utvikler forestillinger om Gud og hva som påvirker og former forestillingenes innhold. De beskriver fenomenet fra et psykologisk ståsted uten å ta stilling til om det også faktisk finnes en transendent virkelighet å relatere til. Videre vil jeg trekke inn to forfattere som både har psykologisk og teologisk kompetanse; Shea og Frielingsdorf. Disse har studert hvordan selvets tilblivelse og modenhet påvirker hvordan vi evner å forestille oss Gud og hvordan det påvirker vår relasjon til ham. Disse forfatterne har plassert seg innenfor et trosunivers og regner med en transendent Gud. Forfatterne presenteres mer omfattende etter hvert som deres stoff anvendes.

I denne oppgaven er jeg først og fremst opptatt av å belyse våre forestillinger om Gud slik han fremstilles i den kristne tro. Begrepet kristen tro er ingen ensartet størrelse. Her tar jeg som utgangspunkt at de som har Bibelen som hellig skrift, og som slutter seg til den Apostoliske eller Nikenske trosbekjennelse har en kristen tro. Jeg vil derfor også benytte kunnskap fra teologiens fagfelt.

I andre del av oppgaven vil jeg trekke frem to aktuelle teologer: Gerhard Hughes og Jan Olav Henriksen. Disse formidler en teologi med utgangspunkt i vår tid og reflekterer rundt tema som er aktuelle for oppgavens tematikk. Deretter vil jeg igjen bruke stoff fra Shea og Frielingsdorf som begge har teologiske betraktninger knyttet til hvem Gud er i den kristne tro. Shea sin bok: «Finding God again» med undertittelen: »Spirituality for adults» er oppgavens hovedbok. Han har relevant stoff for alle oppgavens problemstillinger. Også i denne delen av oppgaven har jeg avgrenset mot det som er relevant for problemstillingen. Jeg vil ikke gi noen systematisk og fullstendig fremstilling av begrepet Gud i den kristne tradisjonen. Her vil jeg fokusere på forfattere som ikke bare isolert beskriver Gud og «gud alene.» I denne oppgaven er det relevant å beskrive hvordan denne Gud relaterer til hvert enkelt menneske. Det blir heller ikke relevant å si så mye om Gud i møte med «menneskeheten», men Gud i møte med det enkelte selv.

I oppgavens tredje del vil jeg se nærmere på hva som kan hindre forestillingene våre om Gud i å transformere og hva som kan fremme transformering. Hva gjør at forestillinger som ikke fremmer vekst og modning blir fastholdt og hvilke muligheter finnes for å gjøre nye, grensesprengende erfaringer som går utover våre forestillinger. Hvordan påvirker dette hva som skjer når selvet og Gud er sammen? Her vil jeg la de ulike forfatter - stemmene møte hver andre. Jeg vil også la dem møte min stemme her. Jeg vil dessuten bringe inn andre relevante stemmer når det fordyper de aktuelle tema.

Endelig problemstilling kan formuleres slik: **«Hvordan utvikles våre forestillinger om Gud og hva hindrer eller fremmer transformering av disse?»**

Fremstillingen vil følge disse linjene:

1. Religionpsykologisk forståelse av hvordan forestillinger om gud utvikles i lys av selvets tilblivelse, vekst og modning
2. Teologisk refleksjon knyttet til hvem Gud er i den kristne tro og hvordan vi kan erfare ham
3. Er transformering nødvendig?
4. Hvordan kan transformasjon skje i våre forestillinger om, og erfaringer av, hvem gud er - og hva kan hindre slik transformasjon.

1.3. Metode og målsetting

1.3.1 Hermeneutikk og metode

I denne oppgaven vil jeg basere fremstillingen på litteraturanalyse. I fra min praksis har jeg med meg mange case. Disse vil jeg bare i liten grad trekke frem for å belyse aktuelle tema, slik som i innledningen. Noen av forfatterne jeg bruker i oppgaven har også gjort empiriske undersøkelser relatert til bøkene de skriver. Slik håper jeg teoriene hele tiden vil bære preg av en sterk forankring til den empiriske virkeligheten. Det er i dette tilfellet praksis som har inspirert til søken etter teori.

Når en vil undersøke en problemstilling må det velges en metode for å gjøre dette. Metode kan defineres slik: «En metode er en fremgangsmåte, et middel til å løse problemer og komme frem til ny kunnskap. Et hvilket som helst middel som tjener dette formålet, hører med i arsenalet av metoder.»² Min avhandling er basert på litteraturstudier. Det vil da være hensiktsmessig å benytte seg av hermeneutisk metode. Begrepet hermeneutikk er opprinnelig gresk og de fleste forskere mener det går tilbake til den greske guden *Hermes*, som betyr budbringeren. Han kunne sette sammen tegn til en helhet.³ Henriksen viser i sin bok «Tegn, tekst og tolkning» til Engedals definisjon av Hermeneutikk:

»Hermeneutikken vil lære oss hvordan vi skal tolke, og hva det innebærer å tolke. Som tankedisiplin pendler alltid hermeneutikken mellom praktisk arbeid med tekster og kunnskapsteoretisk refleksjon over forutsetningene for tolkning og forståelse.»⁴

² Hellevik, Forskningsmetode s 14

³ Henriksen, Forskningsmetode, s 15

⁴ Henriksen, Forskningsmetodes 15

Videre hevder Henriksen at hermeneutikken alltid er knyttet til et saks-problem, som gjør at alle som arbeider med tekst må ta stilling til den. Forståelse, utlegning og tolkning av tekst er en oppgave alle fagdisipliner som på ulike måter jobber med tekst står ovenfor.

I artikkelen «Samtale med tekster i lys av Gadamer hermeneutikk» beskriver Jon Wetlesen møter med ulike tekster i lys av Gadamer fremstilling av samtale med tekster som hermeneutiske erfaringer. Gadamer er en klassisk hermeneutiker, men hans filosofiske hermeneutikk skiller seg fra den metodologiske og historiske. Mer enn etter hva forfatteren har ment, spør Gadamer etter tekstens sannhet og gyldighet, ikke som empirisk størrelse, men som forståelse i mer filosofisk sammenheng. Videre hevder han at å arbeide med tekst både handler om å få svar på spørsmål og om at teksten skaper nye spørsmål hos den som leser og som samtaler med teksten. Gadamer er opptatt av tekster som han kaller klassiske. En slik tekst gir: »fordypet forståelse av det å være menneske. Hva menneskets grunnleggende situasjon i verden er og særlig menneskets forhold til tiden.»⁵

Et sentralt begrep hos Gadamer er *hermeneutisk erfaring*. For å få en slik erfaring er det viktig å lese tekster som utfordrer ens forforståelse og fordommer. Slik kan en oppleve å bli *truffet* av teksten. ⁶Slik erfarer en at ens innsikt er foreløpig og kan endres i møtet med nye erfaringer, som f.eks. møtet med en tekst kan være. Slik kan en gjøre en hermeneutisk erfaring, men for at det skal skje må samtalen med teksten være sann, virkelig og ekte. Målet med en slik samtale med teksten er økt forståelse.

Det er viktig å være bevisst på at ens forforståelse er foreløpig og ha en åpenhet for at denne kan endres i møte med tekstene. Man må stille spørsmål på en slik måte at flere svar er mulige. Spørsmålene må stilles mot en spørsmålshorisont. Et ekte spørsmål er i følge Gadamer et spørsmål som den som stiller det ikke på forhånd vet svaret på. Flere svar må være mulige, og fordommen en har med seg i møte med teksten må være et av de mulige svarene. En må være åpen for at fordommen ikke er gyldig. Da vil samtalen kunne bli ekte og gjensidig forståelse kan etableres, slik mener Gadamer man kan gjøre en hermeneutisk erfaring. For å beskrive hva forståelse er, og hvordan forståelse skjer, viser Gadamer til *den hermeneutiske sirkel*.⁷ Den som leser en tekst har med seg en forforståelse som ofte utgjør en helhetsforståelse. I møte med teksten kan fordommen utfordres og endatil avkreftes. I sitt ønske om å forstå drives leseren til å stille nye spørsmål til teksten som denne igjen besvarer. Ny forståelse tas inn i forforståelsen og helhetsforståelsen endres.

Når jeg leser Gadamer definisjon av klassisk tekst ser jeg at flere av momentene i mine tekster passer med elementene i en slik tekst uten at tekstene i seg selv er klassiske. Men tekstene befatter seg utvilsomt med å gi en fordypet forståelse av det å være menneske, de gir ny forståelse og nye innsikter. Mitt mål er at tekstene skal bevisstgjøre og utfordre min forforståelse og mine fordommer, at den skal fremme nye spørsmål i meg som leser som jeg

⁵ Wetlesen, Forskningsmetode s 222

⁶ Wetlesen, Forskningsmetode s 222

⁷ Wetlesen, Samtale s 235

igjen stiller til teksten, teksten gir nye svar og ny forståelse skapes. Ny forståelse innlemmes i førforståelsen og helhetsforståelsen endres. Jeg håper også at jeg, gjennom en ekte samtale med teksten vil stille spørsmål på riktig måte og at jeg vil bli «truffet» av teksten. I møte med tekstene vil jeg lete etter svar på spørsmålene jeg stiller. Jeg stiller flere spørsmål: hva påvirker utviklingen av våre forestillinger om Gud? Hva hindrer og hva fremmer transformasjon av disse? Det finnes ulike svar på disse spørsmålene og min fordom er bare et av mange mulige svar. Men i følge Wetlesen er det fordommen som muliggjør samtalen med teksten. Den utfordrer også problemstillingen slik at den får retning og tilrettelegger for en eller flere hermeneutiske erfaringer. Ved bruk av tekst-materialet og hermeneutisk metode håper jeg å få økt kunnskap om spørsmålene som problemstillingen rommer.

1.3.2 Dialogen mellom psykologi og teologi

I materialet jeg benytter er det viktig å være oppmerksom på at de to fagfeltene jeg bringer i dialog med hverandre forstår seg selv ulikt. Religionspsykologien er en deskriptiv vitenskap, mens teologien er normativ.⁸ Begge tradisjoner står i fare for å bedrive «ontologisk reduksjonisme» om de ikke møter hverandre med gjensidig interesse og åpenhet.

Owe Wikström redegjør i sin artikkel «Gud som Gud eller Gud som gud? Om en sjelesørgers dilemma» for den utfordring og konflikt som kan oppleves i spennet mellom den religionspsykologiske/terapeutiske og den teologiske/sjelesørgeriske forståelsen av begrepet «Gud.» De psykoanalytiske tekstene, som jeg anvender i første del av oppgaven, tar for seg gudstroens psykologiske opphav og funksjon. Men spørsmålet om gud virkelig finnes løses på en måte som er helt ulik den klassiske kristne:

«Ordet gud er en kod eller en signal som för en given mängd människor opplevs som subjektivt och objektivt sann. Huruvida Gud finns i en mer kvalificerad mening säger man sig inte vilja diskutera: i stället sägs det att människan *tilskriver* detta inre objekt (gud) en subjektivitet (Gud; Gud upplevs finnas och handla.)»⁹

Den klassiske *teologien* har, ifølge Wikström, ikke vært særlig opptatt av hvilke psykologiske, emosjonelle og sosiale bygge-stener troen på individets opplevde gud består av. Disse forestillingene kan endatil beskrives som avguder. I teologien finns Gud i objektiv mening. Han er et autonomt subjekt, en levende aktør som er atskilt fra mennesket og som drar henne til seg. Om man reduserer Gud til kun et overgangsobjekt (se punkt 2.3.2) blir objektrelasjonsteorien klart og programmatisk reduksjonistisk. Psykodynamisk teori forholder seg ikke til spørsmålet om Gud virkelig finnes. Wikström formulerer det slik: «Den metodisk intagna reduktionen beöver inte, men leder ibland till en ontologisk reduktionism.»¹⁰ Teologien står her for en teistisk ontologi.

Det finnes foreløpig ikke mye litteratur som anvender både psykodynamisk og teologisk materiale på en slik måte at de føres sammen i en ekte samtale. En av dem som gjør dette på

⁸ Engedal, *Metapsykologi* s 4

⁹ Wikstöm, *Gud* S 31

¹⁰ Wikström, *Gud* s 31

en interessant måte er Deborah van Deusen Hunsinger i sin bok: «Theology & Pastoral Counseling – A New Interdisciplinary Approach».

Hunsinger beskriver hvordan ulike forestillinger om Gud kan være psykologisk funksjonelle eller dysfunksjonelle. På samme måte kan ulike forestillinger om Gud være teologisk funksjonelle eller dysfunksjonelle. Hunsinger viser til Rizzuto når hun beskriver en gudsrepresentasjon som funksjonell dersom den forsyner individet med selvfølelse, kjærlighet og trygghet. Dessuten sørger en godt-fungerende gudsrepresentasjon for en unik likevekt ved å samspille symbolsk med signifikante internaliserte objekt. Det viktigste ved en psykologisk godt-fungerende gudsrepresentasjon er at den har fleksibilitet og plastisitet. Rizzuto formulerer det slik:

» is capable of being reworked throughout the life-cycle, keeping the self in dynamic balance as life issues change. Even an apparently dysfunctional God representation, might serve some crucial emotional need and could thus be accessed as functional in some limited way.”¹¹

Hunsinger viser til teologen Barth når hun hevder at spørsmålet om våre forestillinger om Gud er teologisk funksjonelle, kun kan vurderes innenfor en teologisk tolkningsramme.¹²

Dersom vi antar at hvert fagfelt, psykologi og teologi, har sine egne normer som er avledet gjennom disiplinens egne metoder, hvordan kan disse da relateres til hverandre? Hunsinger svarer slik:

«It seems clear that any particular God representation could be viewed from the perspective of both disciplines respectively. For any given God representation, therefore, various possibilities would exist for relating the two sets of norms.”¹³

En logisk klassifisering mener Hunsinger kan se slik ut:

Teologisk norm (#)		
Adequate	Inadequate	
1) ⌘ Functional # Adequate	2) ⌘ Functional # Inadequate	Psykologisk Norm (⌘) Functional
3) ⌘ Dysfunctional # Adequate	4) ⌘ Dysfunctional # Inadequate	

¹¹ Hunsinger, Counseling s 129

¹² Hunsinger, Counseling s 130

¹³ Hunsinger, Counseling s 131

Dysfunctional

Disse metodiske ulikhetene og forutsetningene, som også gjenspeiler seg i ulik terminologi og ulik forståelse av normativitet, er viktig å være bevisst på. I min oppgave møter jeg tekster med disse ulike ståstedene. Begge er viktige for å få mest mulig kunnskap om hva som påvirker utviklingen av våre forestillinger om Gud og hva som fremmer og hva som hindrer transformasjon av disse. Jeg håper også det kan hjelpe meg å stille nye og riktige spørsmål i møte med tekstene og utvide svarhorisonten jeg stiller dem mot. Med to fagtradisjoner vil jeg bestrebe meg på å være tro mot de respektive tradisjoners metodiske og ontologiske utgangspunkt. Som en følge av dette vil jeg bruke stor G i den teologiske beskrivelsen av begrepet Gud og liten g i den psykologiske.

1.3.2 Målsetting

Gjennom denne avhandlingen håper jeg å bidra til større forståelse for at hvert individ har sin helt individuelle gudsrelasjon og hvorfor det er slik. Samtidig håper jeg å øke kunnskapen om hvordan og hvorfor den individuelle relasjonen kan bli fastlåst og livshemmende eller i kontinuerlig bevegelse og utfoldelse. Et viktig anliggende er også å bidra til kunnskap om hva som hindrer og hva som fremmer slike endringsprosesser. Jeg har møtt mennesker som er fullt klar over at deres indre opplevelse av Gud er livshemmende og teologisk ukorrekt. Men de aner ikke hvordan de skal bevege seg videre eller hvor de kan få hjelp med dette. Da trenger vi også kunnskap om det som er universelt i forhold til det å være et troende menneske i vekst, endring og utvikling, samt kunnskap om hvordan en gjennom relasjonen til gud kan vokse og endres.

Målet med å skrive denne oppgaven er å øke kunnskapen om hva som gjør at alle mennesker har sin individuelle forestilling om Gud. Videre å øke kunnskapen om hvordan en kan bli mer bevisst på hva som formidles teologisk om hvem gud er. Det aller viktigste er å lære mer om hvordan vi kan få hjelp til å transformere fastlåste og destruktive forestillinger om gud. Men over alt annet står ønsket om å hjelpe hvert troende menneske inn i en levende relasjon til gud der samspillet åpner for gjensidig selvavsløring. Bare i en slik relasjon kan både selvet og gud vokse, fordypes og tydeliggjøres. Bare slik tror jeg vi kan få se glimt av Kristus fortsatte inkarnasjon i verden.

DEL II SELVET OG GUD – ANALYSE AV RELEVANT RELIGIONSPSYKOLOGISK TEORI

2.1 Selvet, omsorgspersonene og våre forestillinger om gud

2.1.1 Introduksjon og avgrensning

Selvet dannes og utformes gjennom hele oppveksten. De tidlige barneårene har særlig stor betydning for hvordan vår personlighet blir. Samspillet med omgivelsene har vist seg å ha avgjørende betydning for tillitt, autonomi, håp, bruk av forsvarsmekanismer, selvfølelse osv. Det viser seg også at selvet ganske tidlig danner forestillinger om gud. Dette skjer i uavhengig av hvilken kultur og religion en vokser opp i. Men den religiøse formidlingen man mottar vil prege oppfatningen av hvem gud er og hvorvidt man regner med at han faktisk finnes. Hvordan selvet utvikles er et svært omfattende tema. I denne sammenheng avgrensner jeg derfor med utgangspunkt i det som er mest relevant for problemstillingen, nemlig det som handler om hvordan selvets tilblivelse veves sammen med guds «tilblivelse» i selvet, og hvordan det påvirker våre forestillinger om gud.

Psykologi har ofte ekskludert religion i sin tilnærming til mennesket fordi dette ligger utenfor det vi har empirisk mulighet til å skaffe oss objektiv kunnskap om. Men en forholdsvis ny fagdisiplin, som religionspsykologien er, har benyttet seg av psykologiske teorier og modeller og anvendt dem nettopp for å forstå hvorfor mennesker utvikler forestillinger om gud, og hvilken funksjon denne troen har i enkeltmenneskers liv. *Religionspsykologien* har i følge Geels/Wiksström følgende oppgave: «att studera religion som upplevelse och beteende i historia och nutid.»¹⁴ Dette feltet har frembragt spennende tanker om hvordan tro oppstår og hvilken funksjon den har. Jeg vil kort trekke frem noen av de som har vært mest fremtredende i denne sammenhengen.

2.1.2 Freud som bakteppe for Rizzuto

Rizzuto sitt arbeid utfoldes innenfor den psykodynamiske tradisjonen. Siden Freud har vært en sentral person innen psykoterapi, og for det moderne synet på religion, vil jeg innledningsvis kort nevne noen av hans tanker rundt dette tema.

Sigmund Freud (1856- 1939) var psykiater og la grunnlaget for mye av nyere tids psykodynamiske teorier. Selv om han nesten parallelt med utviklingen av psykologien «avviklet» religionen, har mange av hans utviklingspsykologiske teorier om religion fortsatt relevans. I «The Future of an Illusion» belyser han sitt syn på religion. Siden hans tanker om religion har preget hele den moderne vestlige kultur vil jeg her kort gjengi noen av hans tanker som har hatt stor gjennomslagskraft.

¹⁴ Geels/Wikström, Introduktion s 16

Freud oppfattet religionen som en illusjon. Når et voksent menneske opplever vanmakt og sårbarhet er det nærliggende å regredere til dette tidlige stadium. Denne holdningen til tilværelsen bør en i følge Freud vokse fra. Om årsaken til at vi utvikler forestillinger om at det finnes en gud sier Freud;

“They are illusions, fulfillments of the oldest, strongest and most urgent wishes of mankind. The secret of their strength lies in the strength of those wishes. As we already know, the terrifying impression of helplessness in childhood aroused the need for protection – and the recognition that this helplessness lasts throughout life made it necessary to cling to the existence of a father, but this time a more powerful one.”¹⁵

Freuds psykologiske utviklingsteori er preget av en lineær prosess hvor man går fra å være umoden til å bli moden. Han beskriver kjennetegn ved umoden og moden fungering blant annet ut ifra hvilken grad man evner å bruke sekundærprosess tenkning i forhold til primærprosess, om man har hensiktsmessige forsvarsmekanismer osv. Freud var den første som påpekte at tidlige, nære omsorgspersoner dannet grunnlaget for våre indre bilder blant annet av gud. De aller første bildene dannes i symbiosefasen med mor, før barnet kan skille mellom seg selv og henne. Etter dette er det far som fremstår som den signifikante andre. Hans teori om ødipuskomplekset lar jeg ligge her.

Freud innførte begrepet *overføring* på det fenomen at han observerte at hans pasienter i terapien oppførte seg slik ovenfor ham som de hadde gjort ovenfor viktige personer i oppveksten. Denne forståelsen har dannet et viktig grunnlag for å forstå hvordan tidlige, nære omsorgspersoner og samspillet med dem, fortsetter å påvirke hvordan vi relaterer til andre. Dette gjelder også i forhold til gud. Freud bruker ikke begrepet selvet, men gav oss begrepene id (det forbudte ubevisste), superego (vårt over-jeg som senter for moral, verdier) og ego (det styrende prinsipp i personen som forhandler mellom id og superego). Videre mente Freud at religion skulle avlaste menneskets opplevelse av skyld. Religionen lykkes ikke med dette og troende repeterer ritualer som en tvangsnevrose. I følge Freud var det psykoanalysen som kunne sette fri fra alt det mennesket rommer, også i det ubevisste.¹⁶

2.1.3 Rizzuto om objektrelasjonsteori og objektrepresentasjon

Ana Maria Rizzuto (f.1932) er en argentinsk psykiater og psykoterapeut, senere bosatt i USA. I sin bok «The Birth of the Living God» gjør Ana Maria Rizzuto et banebrytende arbeid i forhold til å undersøke hvordan alle mennesker utvikler gudsrepresentasjoner. Hun setter utviklingen av gudsbildet inn i en objektrelasjonsteoretisk sammenheng, og ser på gudsforestillingen som en egen spesiell objektrepresentasjon. Hun anerkjenner Freuds tidlige oppdagelse av hvordan nære omsorgspersoner påvirker vårt bilde av gud. Objektrepresentasjonen er noe mer enn ett bilde, men ligger nær det. En objektrepresentasjon er det samlede indre bildet som en person har av en signifikant annen. Det er bygget både på fantasier om personen og virkelige erfaringer. Det er ikke et ytre bilde, men noe som i vårt indre representerer personen. De finnes i den ytre verden og er

¹⁵ Freud, Future s 38

¹⁶ Stoffet om Freud er, foruten hans egen bok “The Future of an Illusion” hentet fra Geels/Wikström kap 3

samtidig noe barnet selv opplever å skape.¹⁷ Rizzuto er opptatt av at gudsrepresentasjonen bygger på: 1) De virkelige foreldrene 2) De idealiserte foreldrene 3) Materiale fra barnets grandiose selv (allmaktstanken) og 4) Kulturelle og sosial forhold¹⁸ Barnet «veves» inn i sin religiøse kultur og kontekst og gjennomgår en serie interne prosesser for å integrere i sitt psykiske liv den multi-dimensjonale kompleksiteten religiøst liv er. Barnet skaper representasjonene for å oppleve verden som meningsfull og seg selv som akseptabel. Bergstrand beskriver det slik: «Hela prosessen att skapa representationerna är till för att framstå som livsdugliga människor i en verklig värld.»¹⁹ Dette arbeidet må ifølge Rizzuto pågå hele livet om guds-representasjonen skal være anvendbar og ha relevans i livets skiftende omstendigheter.

2.1.4 Gud som særegent overgangsobjekt

Rizzutos forskning viser at tilblivelsen av barnets gudsrepresentasjon skjer etter de samme «lovene» som Winnicot beskriver i sin teori om overgangsobjekt lokalisert i et psykisk rom som kalles overgangsområdet. Et overgangsobjekt kan være et hvilket som helst objekt som barnet lidenskapelig gir samme posisjon som brystet, ofte er det første en bamse eller sutteklut. Den er under barnets kontroll. I følge Winnicot er overgangsområdet menneskenes tredje virkelighetsområde: Det er ett grenseområde mellom den ytre og indre virkelighet. Her holder individet sammen de to andre virkelighetene og skaper en meningsfull helhet hvor de selv styrer i større grad enn i den ytre og indre virkeligheten. Barnet befolker sitt overgangsområde med liksomfigurer som er forbudt med sterke følelser (monster, helter, troll, gud). Innenfor overgangsområdet utvikles leken. Gjennom lek bearbeider også barnet sine erfaringer som tap av allmakt, skuffelser osv. Når barnet vokser opp og har lagt overgangsobjekt og leken bak seg forandres overgangsområdet på nytt. Det blir et rom mellom individet og dets omgivelser. Vi behøver overgangsområdet livet ut. Her finnes kunst, musikk, religion og mye skapende virksomhet.

Rizutto understreker at alle barn som vokser opp under ordinære forhold i Vesten utvikler en gudsrepresentasjon, som det kan bruke til tro eller ikke. Den kan bli liggende urørt, mens individet fortsetter å bearbeide sine foreldre- og selvrepresentasjoner gjennom livssyklusen. Om den ikke tas i bruk blir den irrelevant for det voksende selvet.

“If the god representation is not revised to keep pace with the changes in self-representation, it soon becomes asynchronous and is experienced as ridiculous or irrelevant, or on the contrary, threatening or dangerous.”²⁰

Utviklingsmessig er det, etter den ødipale krise særlig to nye faser etter de første leveår som er relevant for utviklingen av gudsrepresentasjoner. Den ene er puberteten. Kapasiteten til logisk konseptualisering utvikles nå. For første gang er barnet i stand til å gripe gud som et fenomen utenfor grensene for sin egen gudsrepresentasjon. Konseptet følger prinsipielle og

¹⁷ Rizzuto, Living God. Stoffet her bygger på “Part One”

¹⁸ Bergstrand, Illusion. Stoffet her bygger på fra kap 5

¹⁹ Bergstrand, Illusion s 103

²⁰ Rizzuto, Living God s 200

filosofiske resonnement og kan være en hjelp til intellektuell integrering av troen. Når den er vel integrert tilfører den en dimensjon til en hvilken som helst gudsrepresentasjon barnet har på det tidspunktet. Men følelsesmessig tilfører den ingenting, i følge Rizzuto.²¹ Troen blir her knyttet til sekundærprosessen, mens den har sitt opphav i primærprosessen knyttet til tidlige omsorgspersoner.

På vei inn i voksenlivet er neste fase hvor det voksende individet trenger å integrere en mer sammenhengende og forent selv-representasjon, som vil gjøre ham i stand til å ta viktige beslutninger i livet. Denne krisen medfører intens søken etter, og pendling mellom, ulike bilder og forestillinger om hvem en er. Alt skjer for å forsøke å finne sin plass i verden. «In a context of trying to find a niche in the world for oneself, and brings about new encounters with both old and new god-representations.»²² Når store endringer og omorganiseringer skjer i livet og krever endringer og tilpasninger i selvrepresentasjonen, vil en kjempe med gamle og nye representasjoner av selv og foreldre. Det vil variere fra menneske til menneske om gudsrepresentasjonen blir «kalt inn» for å ta del i endringsprosessen. Et viktig poeng her er at om gud på noe tidspunkt blir «kastet ut» fordi en ikke lenger finner ham relevant eller han representerer noe som blir for skremmende, vil han, om han på et senere tidspunkt hentes inn igjen for eksempel fordi man er i nød, vil den «forlatte» gudsrepresentasjonen være ladet med det samme innholdet som da man la ham bort. En må da velge om en jobbe med sin gudsrepresentasjon, som man gjør med andre representasjoner, eller sette den bort igjen.

Teologer og filosofer omtaler ofte gud på sekundærprosess nivå. Å snakke om gud på disse premissene etterlater oss ofte uberørte i følge Rizzuto. Det er nødvendig at inter-personlige bilder, minner og erfaringer settes i sving for at vi skal kunne akseptere gud på et emosjonelt nivå. Den konstante fordykning og tilbakevendingen til gudsrepresentasjonens kilder omfatter alle mentale prosesser, både primære og sekundære. Å innta voksenlivet med alle dets utfordringer presser elasticiteten og fleksibiliteten til gudsrepresentasjonen til det ytterste. Det er også i denne fasen de fleste forlater sin tro. Men ifølge Rizzuto ligger den alltid der og kan bli vekket til live av dramatiske episoder og livskriser, men også av helt alminnelige og hverdagslige hendelser. En sang, et landskap et blikk osv. kan vekke minner om en relevant eller fryktet egenskap ved en glemt gudsrepresentasjon.

«God, like a forlorn teddybear, is left in the corner of the attic, to all appearances forgotten. A death, great pain or intense joy may bring him back for an occasional hug or for further mistreatment and rejection, and then he is forgotten again.»²³

Utviklingen av gudsrepresentasjoner er i følge Rizzuto, et fenomen som gjennom livssyklusen følger epigenetiske lover som kan studeres systematisk. Rizzuto påpeker noe som er viktig å være klar over for alle som formidler, underviser og forkynner hvem gud er.

²¹ Rizzuto; Living God s 200

²² Rizzuto, Living God s 201

²³ Rizzuto Living God s 179

«If they want to understand the progress of an individual child they must have some knowledge of the private god the child brings with him. No child arrives at the “house of god” without his pet god under his arm.²⁴

Rizzuto mener mennesker alltid vil skape gudsrepresentasjoner. Gudsrepresentasjonen har spesielle affektive og deskriptive trekk som er forskjellige fra menneske til menneske. Når gudsrepresentasjonen er skapt er den affektivt knyttet til selvrepresentasjonen fordi den er knyttet til en opplevd dynamisk relasjon mellom den troende og hans Gud. På bakgrunn av dette er Rizzuto uenig med Freud i troen på at vitenskapen vil avskaffe behovet for gud. Paradokset i å være menneske gjør at vi trenger våre objekter fra vugge til grav.

“That is the paradox of being human: we need our objects from beginning to end: the warp and Woof of our psychic structure is made from them. The real objects however, are shaped, transformed, exalted, demonified, or deified by our imagination, wishes, and fears. While this paradox remains as essential feature of being human, gods will continue to be created, and nature and the world will continue to be personalized no matter how many progressive efforts we make to computerize every corner of the universe.”²⁵

2.1.5 utfordringer i dannelsen av objektrepresentasjoner

Å se og bli sett danner grunnlaget for all identitets- og relasjonsutvikling, det er også grunnlaget for et gudsforhold. Betydningen av speiling i mors blick er avgjørende for all videre utvikling. Et avgjørende utviklingsstadium er at individet oppnår objektkonstans. Med objektkonstans menes at morens bilde er disponibelt i barnets sinn på samme måte som den faktiske mor hadde vært tilgjengelig for barnet, - med forsyninger av støtte, trøst og kjærlighet.²⁶ Men for at objektkonstans skal oppnås er det ikke nok at individet har et stabilt bilde av objektet også når det ikke er tilstede. Rizzuto understreker hvor avgjørende den libidøse speilingen i mors blick er. Om speiling av ulike årsaker feiler vil ikke barnet danne indre strukturer for å utvikle en trygg selvrepresentasjon, det vil heller ikke være i stand til å utvikle overgangsobjekt eller overgangsrom.²⁷ Speiling kan feile pga. mors fravær (sykdom, død), hennes manglende evne til å være emosjonelt og uttrykksfull i møte med barnet (depresjon, sorg) eller hennes behov for å dekke sine egne behov gjennom barnet. (Ser ikke barnet som den det er, men som det hun trenger at det skal være)

Det lille barnet trenger “den kraftfulle andre”, mor eller gud. Fordi tanken på å klare seg uten den store voksne, som kjenner barnet fra innsiden, ikke er til å bære, er alt barnet kan håpe på at det blir akseptert. Om det blir det, kan det hvile. Om det ikke blir det vil det prege hele deres eksistens.²⁸

I følge Rizzuto utvikler alle en gudsrepresentasjon. Også de som ikke tror vet hvilken gud de ikke tror på. Rizzuto sier selv om sin studie at det ikke er en bok om religion, men en klinisk

²⁴ Rizzuto Living God s 8

²⁵ Rizzuto Living God s 53

²⁶ Evang Anders, Utvikling s 115

²⁷ Rizzuto, Living God s 188

²⁸ Rizzuto, Living God, s 188

studie av mulig opprinnelse til individets representasjon av gud. Det er også en studie av relasjonen mellom den troende og gud, som Rizzuto uttrykker på denne måten:

« It is also a study of the relation existing in the secret chambers of the human heart between that God and the person who believes in him during the vicissitudes of the life cycle.”²⁹

Rizzuto sin forskning viser at man gjerne ender opp med en av disse posisjonene i forhold til Gud. Bare ved å studere disse kan en få mye kunnskap om et individs bakgrunn, psykiske konflikter, håndtering av nåværende situasjon og behovet for transendens: 1) De som har en Gud hvis eksistens de ikke tviler på 2) De som lurer på om de skal tro på en Gud de ikke er sikre på eksisterer 3) De som er begeistret, sinte eller overrasket over å se andre dypt engasjert i en gud som ikke interesserer dem 4) De som strever med en krevende, hard gud som de gjerne skulle bli kvitt om de ikke var så sikre på hans eksistens og makt.³⁰

2.2 Erikson: Livsfasekriser og tillitt kontra mistillit

2.2.1 Separasjon – individuasjon og frykten for å bli forlatt

Erik H Erikson (1902 til 1994) var psykolog. Han vokste opp i Tyskland, men flyttet til USA. Erikson har tilført forståelsen av hvordan og hvorfor religion oppstår nye og utvidede perspektiv etter Freud. Også Freud mente grunnlaget for religionen har sin kilde i relasjonen til mor, knyttet til narsissisme og symbiose. Men etter dette er det ødipuskomplekset og far som farger gudsbildet. Erikson undersøker først og fremst fasen som ligger mellom symbiosen og ødipusfasen.

Erikson mener det er i spenningen mellom barnets tidlige tillit og mistillit at den religiøse troen vokser frem. Han redegjør for sine tanker når han legger frem sin epigenetiske teori om den menneskelige livssyklus. Han deler livet inn i åtte faser, hver av dem med en tilhørende krise. Krisen bygges opp av den biologiske utvikling i en viss livsfase og de forventninger/krav som samfunnet stiller i samme fase. I brytningen mellom ideal og virkelighet gjør mennesker samlede erfaringer av at ønskedrømmen/illusjonen iblant virkeliggjøres. Den erfaringen danner grunnlaget for en dyd eller vital kraft som en bærer med seg resten av livet. Erfaringene mennesker gjør med at drømmen/illusjonen ikke virkeliggjøres danner grunnlaget for det Erikson kaller kjernepatologi, - som en også bærer med seg resten av livet.³¹

Første leveåret er det tillit kontra mistillit som står i sentrum. Barnet drømmer om å kunne stole fullt ut på to personer; mor og seg selv. Om barnet får mange erfaringer med at dette

²⁹ Rizzuto: Living God s 3

³⁰ Rizzuto, Living God, oversatt fra s 91

³¹ Bergstrand, Illusion. Bygger på stoff fra kap 3

skjer vil det øke håpet for fremtiden. Om barnet erfarer ofte at dette ikke skjer vil det få en økt tendens til isolering. Isolering er en kjernepatologi som vi alle, med ulik styrke, bærer med oss fra første leveåret ifølge Erikson.

Første leveåret, da tillitten har sine prøvelser, består av flere faser. Første fase opplever barnet seg selv og mor som en enhet. Barnet trenger mat og nærhet og har et stort behov for mor. Men barnet erfarer også at mor ikke alltid er der når det trenger henne. Mors fravær gir opphav til fortvilelse og sorg, samt en gryende aggresjon over hennes fravær. Parallelt med dette pågår prosessen med å skille seg fra mor. Dette arbeidet har to aspekter: Seperasjon: Barnet blir klar over sine egne grenser i forhold til mor og individuasjon: Barnet begynner å oppfatte at det har en unik individualitet.

I andre fasen i første leveår lærer barnet å skille mellom vondt og godt, lyst og ulyst osv. Det må finne ut hvor det vonde kommer fra, er det fra andre eller fra barnet selv? Her plasseres ofte drømmen om den gode makten hos mor.

Erikson påpeker særlig tre faktorer som hører sammen med barnets tidlige forhold til mor og som er viktige for et menneskes gudsbilde.

1. Den spesielle følelsesmessige kvaliteten som knyttes til morsrelasjonen. Opplevelsen av et helliget nærvær gir en spesiell følelsesklang i samspeillet mellom mor og barn. Den bevares som et numinøst element som Erikson mener er det grunnleggende element i all menneskelig ritualisering. Som voksen kan en gjenoppleve denne følelsen innenfor religion og kjærlighet.
2. Barnets opplevelse av gjensidig gjenkjenning i forhold til mor. Det gjensidige «ansikt til ansikt» møtet, hvor mor og barn gjenkjenner hverandre, er vital i forhold til barnets utvikling. Det gir opphavet til identitetsfølelsen.
3. Et tredje fenomen er barnets følelse av å bli forlatt av mor. Samtidig som barnet lærer å gjenkjenne mor og bli bevisst hennes nærvær, blir det også bevisst hennes fravær. Barnet kan kjenne seg maktesløs i forhold til mors fravær og dermed kjenne seg forlatt av gud. Forlatthetsfølelsen på dette stadiet overvinnes sjelden helt, ifølge Erikson.

Erikson mener at det finnes en dramatik og en dyp angst i barnets seperasjonsopplevelse. Fravær kan utløse frykt for at mor har forlatt det. I motsetning til Freud, som mener skylden er det grunnleggende fenomen som religionen prøver å løse, mener Erikson at det er to andre grunnleggende spørsmål religionen bearbeider i voksenlivet: 1) Gudsforlattheten 2) Retten til identitet. Han mener at det er i konflikten mellom barnets ønske om identitet og frykten for at identiteten skal føre til at det blir forlatt at menneskets åndelige behov vokser frem.³²

³² Bergstrand, Illusion s 61

2.2.2 Betydningen av at det moderlige innslaget i gudsbildet domineres av barmhjertighet

Om mor kan overbevise barnet, i møtet ansikt til ansikt, om han hun elsker det akkurat når det føler seg atskilt fra mor, kan konflikten løses og behovs-tilfredstillelse og grunnleggende tillit oppnås. Som Bergstrand så vakkert formulerer det: «Barmhørtighetens accepterende ansikte opphåver autonomiens splittelse.»³³

Opplevelsen av det barmhjertige ansiktet som bekrefter individets betydning søker det voksne mennesket å gjenoppleve i forhold til guddommen. Erfaringen av det hellige nærværet forsikrer det troende mennesket om at ensomheten og forlattheten er overvunnet, og at de personlige egenskapene og særpreget er bekreftet.

I barnets første leveår er det avgjørende at mor svarer på barnets behov på en forutsigbar måte. Hun blir det første bildet på guddommelig forsyn. Mor kan gi barnet en opplevelse av en forutsigbar verdensordning og at det finnes en å samspille med. I samspill med mor blir barnet også oppmerksom på sin egen aggresjon og at andre i sinne kan forlate det. En bærer derfor med seg en redsel for å bli forlatt, en vag opplevelse av en vond virkelighet, et tapt paradys.

Mennesket trenger religion for å bearbeide første leveårs utfordringer. I motsetning til Freud hevder han at regresjon ikke kun er en umoden og negativ reaksjon. Den gir tvert i mot det voksne mennesket en mulighet for å ta hånd om sin mistillit og sin avmakt.

I den videre fremstillingen vil jeg beskrive hva som kjennetegner et umodent selv eller et selv i tilblivelse, utvikling og vekst. Disse kjennetegnene er adekvate for alle i en viss tidsperiode som følger livsfasene. Men gjennom oppveksten kan det inntreffe ulike frustrasjoner, mangel på nærende omgivelser, uforutsette hendelser osv. som forsinker, forkludrer eller hindrer videre modning. Dette får konsekvenser for selvets utvikling og for selvets mulighet for å utvikle en moden tro. I denne delen bygger jeg hoved-saklig på John J Sheas bok: «Finding God again. Spirituality for adults» sammen med Karl Frielingsdorf bok: " Seeking the face of god. Discovering the power of your images of god"

2.3 Kjennetegn ved et umodent selv

2.3.1 Fortsatt avhengig og i tilblivelse

Vi har lett for å se for oss en kronologisk sammenheng mellom alder og modenhet. Begrepet umoden brukes i denne sammenheng for å beskrive det som er aldersadekvate kjennetegn for perioden mellom de første leveårene og frem til avsluttet tenåringstid. Men erfaring viser at det ikke nødvendigvis er slik at man gjennomgår en personlig vekst og modning selv om

³³ Bergstrand, Illusion s 46

man blir eldre. Det kan være mange årsaker til det. Om vi har hatt en vanskelig oppvekst og lever i et samfunn som fokuserer på ungdom som idealet, som det gjøres i Vesten, er det ikke lett å bli et voksent selv.

Mennesket har en unikt lang periode hvor det er hjelpeløst og avhengig. Den lange omsorgsperioden gir mulighet for at en viktig del av det vi trenger for å tilpasse oss tilværelsen oppnås gjennom læring og trinnvis utvikling i samspill. «Vårt gradvis utviklede ego-utstyr (begrepsdannelse, språk, evnen til å organisere psykisk materiale i meningsfylte sammenhenger, bruk av forsvarsmekanismer osv.) er vårt adelsmerke som art. Men her ligger også vår sårbarhet. Svekkelse av foreldreskap, også om den er utilsiktet, rammer selve den prosessen som er grunnlaget for kultur og for det å være menneske.»³⁴

Å beskrive hva som psykologisk kjennetegner den umodne personligheten er omfattende og det er skrevet mange bøker om emnet. Jeg vil her fokusere på noen av de mest sentrale trekkene og kort beskrive kjennetegn ved disse. Det er også viktig å minne om at i denne fasen er en i bevegelse, i tilblivelse.

Det umodne selv bærer med seg erfaringene fra de første leveår. Disse danner grunnlaget for den videre utvikling fra å være et lite barn som utvikler seg og endres barneårene, inn i ungdomstiden og videre inn i voksenlivet. Et umodent selv har fremfor alt to egenskaper som er tett sammenvevd; det er i tilblivelse og fortsatt avhengighet.

«First, the adolescent self is a **still-forming self**. It is a self still growing, still coming together, still on the way to its own self-possession and coherence. Second, the adolescent self is a **still-dependent self**. It remains dependent on significant others and on the mores of the culture for the sense of itself and for knowing how to be and how to relate to others in the wider world in which it lives.»³⁵

Et umodent selv er opptatt av på hvilke betingelser vi kan få signifikante andres kjærlighet og aksept. I denne fasen er vi helt avhengig av de andres godkjenning og vil derfor lett integrere verdier og meninger som er viktige for de andre. Carl Rogers mener denne aksepten er så viktig at et umodent selv vil være villig til å benekte eller fordreie deler av sin virkelighet for å bli akseptert av signifikante andre.³⁶

Erikson vektlegger å gjennomleve de ulike faseutfordringene. På trinn fem handler det om å ha oppnådd identitet kontra identitetsforvirring. Med identitet mener han en opplevelse av en rimelig sammenhengende helhet som inkluderer personlig, seksuell og sosial identitet. Dette tillater en moden relasjon til andre hvor både deres og egen integritet respekteres. Erikson formulerer det slik: “it is the advent of identity in mutuality that the adult self is born»³⁷

³⁴ Evang, Utvikling s 34

³⁵ Shea, God s 1

³⁶ Shea, God s 4

³⁷ Shea, God s 6

3.1.2 Bundet forestillingsevne

Det umodne selvet er et selv som ikke er ferdigformet, ikke integrert, bare «summen av deler» og ikke i stand til å stå for seg selv. Det trenger fortsatt andre for sin videre modning og vekst. På samme måte er det umodne selvets mulighet for å forestille seg virkeligheten «fortsatt-i-utforming» og «fortsatt-avhengig.» Sentralt i forståelsen av all menneskelig utvikling på alle nivå, og sentral i vår måte å relatere til gud på, er at selvet er en prosess av forestilinger.³⁸ Den pågående forestillingsprosessen er kjernen i all religiøs søken. Igjenom denne prosessen finner vårt fulle engasjement i livet sted. Det handler ikke om virkelighetsflukt, men om å gjøre ting virkelige. Dette gjelder også i forhold til vår religiøse forestillingsevne. «In other words the central meeting place for «the self and God together is our developing process of imaging”.³⁹

Vi har alle vært, og noen er fortsatt, umodne eller i tilblivelsesprosessen. Da gir det lite mening å snakke om bundet eller begrenset forestillingsevne. Vi oppfatter virkeligheten som den er for oss uten begrensninger. Det er bare fra et voksent, modent, ståsted man kan se at alt som var forut for den voksne forestillingsprosessen er begrenset, ufullstendig eller mindre hel. Med tanke på at vår begrensede forestillingsevne hele tiden preger vår oppvekst og dermed påvirker alt vi forholder oss til er det underlig at det gis så lite oppmerksomhet. Dette kan være et hinder for en moden og friere forestillingsevne.

»All the elements that go into the makeup of superego are at play. In other words, an imaging of reality – either borrowed from others or imposed by them – combines with the incompleteness of the adolescent self’s own perspective and cognitive powers to hinder and constrain what may later be a freer, fuller, more complete, and more appropriate imaging of reality.”⁴⁰

3.1.3 Fantasi

I begynnelsen er fantasi ofte knyttet til kroppslige begjær og magisk tenkning. Etter hvert kan den være egosentrisk på en måte som gjør at barnet kan føle seg skyldig i forhold til ting som ikke har med dem og gjøre. Fantasien kan fremstå som selvopptatt og projektiv. Den projektive siden kan ha en kompensere funksjon som vokser frem fra det vi mangler, det vi er ute av stand til å oppnå. Fantasien fyller på med det vi mangler, slik at våre erfaringer gir emosjonell og kognitiv mening, og verden blir mer forutsigbar.

«Fantasy, therefore, is still-forming and still-dependent perception and cognition coming from the wishes, fears, and innocence of the adolescent self. While fantasy presupposes reality of some kind as a backdrop, either it mixes what is real with what is not real, or it fails to distinguish between the two.”⁴¹

Freud oppfatter også religion som uttrykk for en forestillingsprosess. Men for ham er det alltid et uttrykk for bundet forestillingsevne. Han ser ikke for seg at religion kan finnes innenfor rammen av frigjort /moden forestillingsevne. For Freud er modenhet

³⁸ Shea, God s 9

³⁹ Shea, God s 10

⁴⁰ Shea, God s 11

⁴¹ Shea, God s 13

ensbetydende med å legge vekk illusjonen: «Men can not remain children forever, they must in the end go out into «hostile» life.⁴²

Rizzuto mener Freud tar feil når han både tror at mennesker kan “vokse fra gud», og at dette skulle være det beste for dem. Hun henviser til hvordan objektrepresentasjoner og hvordan disse kontinuerlig bearbeid, og gudsrepresentasjonen, bearbeides gjennom livssyklusen. Mennesker har ikke en statisk oppfatning av gud gjennom hele livet.

«The representational, experiential, and fantasized history of each individual's God representation lends it its psychological power. God becomes a multifaceted object with some dominant traits. The psychological limitations, and the power of God, derive from these characteristics in the original objects as well as from the believer's creative power and fantasy. Wishes, defenses and fears all shape the clay of the god representation.⁴³

Dette er nødvendig for å komme til rettes med paradokset det er å være menneske. Vi trenger vår fantasi og kreativitet for å moderere vår lengsel etter objekter, vår frykt og skuffelse over deres *begrensninger*. Vi trenger våre objekter og er knyttet til dem fra vugge til grav.

3.1.4 Overføring

«Det fortsatt-blivende og fortsatt-avhengige selvet, relaterer til andre ved bruk av overføring, et fenomen som er beslektet med fantasi.

Å relatere til andre ved bruk av overføring er naturlig og nødvendig som en del av oppveksten. Men det er ikke ukjent for alle med en viss grad av selvinnsett, eller med klinisk erfaring, at mønster ofte har en tendens til å repeteres i livet. Det er utviklet mange teorier siden Freud i forsøk på å forstå dette smertefulle fenomenet. Shea konstanterer det slik: «the emotional relationship is re-created in marriages and families, and active, unconscious attempts are made to force and change close relationships into fitting the internal role models.”⁴⁴

Overføring av tidlige samspillmønstre vil alltid spilles ut i nære relasjoner. Problemet er at det vil alltid skape en forvrengning av hvem den andre egentlig er. Slik vil det også være med vårt forhold til gud. Vi vil relatere oss til gud på samme måte som vi relaterer til signifikante andre.

I den videre fremstillingen vil jeg se nærmere på hva som kjennetegner gud i en umoden tro. Alle karakteristika av det Shea kaller Superego-gud kjennetegnes ved at vi relaterer til gud gjennom bundet forestillingsevne, fantasi og overføring. Men først litt om betydningen av objektiv kunnskap inn i dette feltet.

⁴² Freud, Future s 63

⁴³ Rizzuto, Living God s 52

⁴⁴ Jones, Contemporary 1 s 29

3.1.5 Den objektive kunnskaps logikk

Logikken i objektiv kunnskap er ikke bare et fenomen knyttet til oppveksten og det umodne selv. Men det er i denne perioden den på et vis har «overtak» når det umodne selv forstår dens enorme betydning. Det er i denne perioden man gradvis oppfatter at et objekt eksisterer helt uavhengig av aktiviteten til det perseperende subjekt.

«This logic works by focusing exclusively on external reality, this logic pay no attention at all to the perceiving subject, a subject that is seen to be the source of distortion, emotional bias, wishful thinking and superstition. In other words, and somewhat ironically, for reality to be objectively known by a perceiving subject, the perceiving subject is made to disappear.”⁴⁵

Denne logikken er knyttet til troen på empiri og objektivitet. Det som kan sanses, demonstreres og verifiseres kan gi oss kunnskap om virkeligheten. Denne logikken appellerer til muligheten for å konstatere at gud ikke bare er et produkt av min fantasi og mine ønskedrømmer, men han finnes faktisk som en objektiv del av den virkelige verden. Først i det syttende- og attende århundre ble spørsmålet om guds eksistens for alvor en empirisk affære.

«The hunt was to prove that somewhere, beyond the particular constituents and movements of the world, a thing, a being, might be found to serve as a firm foundation for its existence and explanation of its design.”⁴⁶

Gud ble da påberopt å være denne “thing” eller “being.” Nettopp dette forsøket på å bevise guds objektive, empiriske eksistens er det Freud tror vil gjøre menneskeheten «moden» nok til å innse at der ikke finnes noen Gud. Tro vil avløses av vitenskapelige fakta.

Uten å utbrodere dette mere her kan vi konstatere at den objektive kunnskaps logikk er blitt adelsmerket på vår moderne forståelse av verden. Derfor utfordres alle «umodne selv» gjennom skolesystemet på å finne empiriske, objektive, faktabaserte og vitenskapelige måter å forstå verden på. Men etter hvert som vi utvikler oss og modnes oppdager vi gjerne mer meningsfulle, mer personlige, mer mellom-menneskelige utfordrende, mer involverende måter å relatere oss til virkeligheten på. Den objektive kunnskaps logikk må, på samme måte som fantasi og overføring, dempes gjennom våre erfaringer.

2.4 Kjennetegn ved et modent selv

2.4.1 Karakteristikk av et voksent selv

Vi har nå kort sett hva som kjennetegner et umodent selv og hvordan det fungerer. Dersom det lykkes selvet, gjennom nærende, aksepterende og utfordrende omgivelser, å utvikles til et modent selv, - hvilke kjennetegn kan vi da se etter? Det kan redegjøres for på ulike måter,

⁴⁵ Shea, God s 16

⁴⁶ Shea, God s 17

men jeg velger å bygge videre på Shea sin beskrivelse. Han gir et presist og kortfattet innblikk i hva som karakteriserer et modent selv.

Et voksent selv har et «kroppselv» Et voksent selv er hjemme i sin egen kropp, eller som Shea uttrykker det: "The adult self is an embodied self."⁴⁷ Selvet og kroppen må være forent. Kropp er ikke noe en har, men noe en er. «To be at home in the body with its own unique ways of being and with its own memories, desires, and limits is to experience the self."⁴⁸ I vår kultur har det tradisjonelt vært en skepsis til det kroppslige, men det er bare i og gjennom kroppselvet vi kan være et integrert selv i gjensidighet.

Det voksne selvet er fundert på følelser: Om vår kapasitet til å føle blir borte, mister vi det som er vår unike identitet. "As a self, I am a subject or center of feeling, weaving together many different strands into my identity."⁴⁹ I interaksjon kan vi oppleve en prosess av "følt mening." Følelser rommer dype paradokser. De verdsetter forening og adskilthet, identifiserer seg med det som er annerledes uten å miste sitt distinkte særpreg. Å kunne uttrykke følelser er viktig for vår identitet.

Det voksne selv har en opplevelse av dybde: Filosofer og psykologer har beskrevet dette indre anliggende på ulike måter. I dybden finnes det uoppdagede og mørke. Men først og fremst er det stedet for tilhørighet, velbefinnende, selvfølelse osv. Noen kaller dette indre for sjel, noen kaller det hjerte og noen kaller det ånd. Det er som et levende senter av strev og mot i oss, sier Shea. Og han utdyper det slik:

This depth is a paradox: in it we are uniquely different from one another, yet somehow very much the same, and we are profoundly alone, yet intimately bounded together."⁵⁰

Her finnes en dyp følelse av både integritet og barmhjertighet. Dybde, følelse og kropp samlet i et modent selv gjør virkelig felleskap mulig.

Selvet har tydelige grenser: Et voksent selv har klare grenser. Grenser ivaretar opplevelsen av struktur, sammenheng og helhet. Et integrert selv vet hvem en er og hvem en ikke er. Det voksne selvet er i stand til å akseptere både seg selv og andre. Relasjoner etableres når grenser respekteres. Bare med grenser kan vi "eie" oss selv. «With clear boundaries there is an owning of the body-self with its needs and its nature, its strengths and vulnerabilities, its possibilities and failures."⁵¹ Om man kan akseptere sine egne grenser, kan man lettere akseptere andres grenser og verdens realiteter.

Det voksne selvet og intimitet: Selvets klare grenser er paradoksalt også gjennomtrengelige. Det er denne gjennomtrengeligheten, i form av åpenhet, tilgjengelighet, selv-forglemmelse, forståelse og kjærlighet, som gjør intimitet mulig. Intimitet finnes også i empatien. Å være i

⁴⁷ Shea, God s 60

⁴⁸ Shea, God s 60

⁴⁹ Shea, God s 61

⁵⁰ Shea, God s 62

⁵¹ Shea, God s 63

en annens indre verden som om den var din egen er en øvelse i intimitet. Slik fremstår empatien en som transformasjon av tidligere kjennetegn. "The empathy and love found in intimacy are the core of the adult self; they are the natural heirs to the fantasy, the relating in transference, and the logic of objective knowing of the adolescent self."⁵²

Det voksne selvet er sin egen ansvarlige prosess: Sammen med de andre egenskapene, og som en kulminering av dem, viser det voksne selv seg som ansvarlig for sin egen prosess. Så lenge selvet er «fortsatt-avhengig» og «fortsatt-i-utforming», er selvet som et sted for handling og reaksjon. Det oppfatter seg mer som et objekt blant andre objekter i verden. Som voksen kan vi gi en mer overveid respons.

«When we reach adulthood this objectlike sense of selves disappears. As an integral self relating in mutuality to what is other, the adult self is its own body-self in feeling and in depth, is its own center of responding.»⁵³

Det modne selvet er ansvarlig for sin egen prosess, den rommer kontinuitet med fortiden, gir mening i nuet og retning for fremtiden. Et modent selv har sineklare grenser og er i sammenhengende interaksjon med andre og med verden. Det er videre slik at vår evne til å vokse og utvikles henger sammen med at vi også evner å respondere på hva som er andres opplevelser.

2.4.2 Egenskaper og definisjoner

Å begynne å fungere som en voksen skjer gradvis. Det er heller ikke ervervet engang for alle. Det finnes ulike definisjoner av å være voksen. Shea selv definerer det slik:

»an integral self-in-mutuality. No longer still-forming and still-dependent, the adult self is now an undivided, integral whole»⁵⁴

Det voksne selvet fortsetter å modnes og utvikle seg gjennom gjensidigheten i relasjoner. Uten virkelig dialog og gjensidige relasjoner preget av respekt, kjærlighet og forståelse er det vanskelig å fungere som et voksent selv.

Dette voksne selvet er en transformering av det fortsatt-avhengige og fortsatt-i-utforming selvet. Men det voksne selvet viser seg som det Shea kaller «process and paradox.» Prosess fordi at selv om det fungerer som en integrert helhet er det i gjensidig relasjon til andre i stand til å modnes stadig mer. Å bli voksen er å bli fullt og helt menneske, samtidig er det et skritt på veien mot modning. Modning oppnås gjerne kun etter lang og smertefull personlig kamp. Det voksne selv er også et paradoks fordi det kan leve med at »some significant ways the self «is» and «is not» are able to live together in an evolving unity of creative tension.

2.4.3 Unngår splitting

Et voksent selv er i stand til å erfare verden sammenhengende. Når det umodne selv transformeres inn i det voksne selvets "prosess og paradox" opphører de to mest

⁵² Shea, God s 64

⁵³ Shea, God s 64

⁵⁴ Shea, God s 57

grunnleggende dikotemier som har kjennetegnet det umodnes selvets erfaringer. «Body-mind» dikotemien er en indre splittelse som splitter selvet fra seg selv, slik at vårt indre forblir splittet og delt. «Subject-object» dikotemien er en ytre splittelse. . Et voksent selv og dikotemier går ikke sammen. Når de to grunnleggende dikotemiene transformeres vil også andre dikotemier som kjennetegner et umodent selv kunne transformeres.

“the self and god, nature and god, body and soul, good and evil, masculine and feminine, the past and the present, temporal and eternal, the material and the spiritual, the sacred and the secular, the natural and the supernatural, faith and reason, reason and emotion, language and experience, psychology and religion, science and religion.”⁵⁵

2.4.4 Frigjort forestillingsevne

Frigjort forestillingsevne kan beskrives som transformering av bundet forestillingsevne. Frigjort forestillingsevne er en måte å oppfatte virkeligheten på som ikke lenger er begrenset fordi den bygger på fantasi, av overføringer eller av den objektive kunnskaps logikk. Frigjort forestillingsevne er en unik prosess hvor vi ikke lenger er bundet av meninger og verdier påført oss av andre. Fordi frigjort forestillingsevne er en voksen måte å oppleve virkeligheten på, tillater den oss å erfare den slik den virkelig er, uten fordreining og forutinntatthet.

«Unfettered imaging is an imaging of reality that is fully authored by and fully owned by the adult self as an actualizing and reflecting self-in-mutuality.”⁵⁶

I vår kultur er det mye som hindrer oss i å erfare virkeligheten på denne måten. Særlig fordi det som oppfattes som en voksen måte å oppfatte verden på er knyttet til den objektive kunnskaps logikk. Et problem er at det som i vår tid knyttes til å være voksen og moden forbindes med intellektet, det empiriske og objektive. Forestillingene skal ikke være påvirket av noe personlig eller subjektivt. Men frigjort forestillingsevne er helt og fullt i og av det voksne selvet. Det kan derfor best forstås i lys av definisjonen av et voksent selv og de seks karakteristikkene som er gjennomgått over.

4.4.5 Religiøs erfaring

Vi kan best beskrive de ubundne måtene det voksne selvet kan møte Gud på med begrepet religiøs erfaring. Religiøs erfaring er essensielt i og av et integrert selv-i-gjensidighet. Et integrert selv fremstår som helt og sammenhengende, ikke bare ovenfor andre, men også ovenfor Gud. Shea viser til Elhard som sier at en slik integrert tro gjør at en kan si «Jeg» i Guds nærvær. Elhard beskriver denne gjensidigheten slik:

»Faith is the self constituted by God`s relating to it. In this normative definition faith and identity consider .Here, the relationship of God with a man uninterruptedly forms man`s relationship with himself. God`s recognition becomes the self-realization and self-recognition of the self. I mean most to myself when I mean most to God when God means most to me.”⁵⁷

⁵⁵ Shea, Shea s 60

⁵⁶ Shea, God s 77

⁵⁷ Shea, God s 79- 80

Religiøs erfaring knyttes til de 6 karakteristikkene av det voksne selv. Det handler om mye mer enn tilslutning til et sett av ideer, tradisjon osv. Vi forestiller oss gud i bilder og antydninger som kommer fra dypet og som bare kan uttrykkes gjennom symboler og metaforer. Dette henger godt sammen med Rizzuto sin påpekning av at primærprosessene må være inkluderes og adresseres når man snakker om tro.

Et sammenhengende og integrert selv trenger ikke å projisere det ulevde, usagte, uoppfylte over på guds virkelighet. En har heller ikke behov for å kontrollere gud. Selvet og gud inngår i en levende relasjon hvor gud fremstår som "I am" og etterspør vårt "I am too" og hvor begge kan si: "I am with you."⁵⁸I denne prosessen kan selvet vokse og strekke seg fremover gjennom den gjensidige relasjonen til Gud. Å være ansvarlig i forhold til Gud er å være ansvarlig ovenfor seg selv og omvendt.

I tillegg til disse seks karakteristikkene har religiøs erfaring ofte to måter å eksistere på. Den ene måten er, med Sheas begrep: «an actualizing self-in mutuality. Dette er en moden måte å eksistere sammen med gud på som gjerne knyttes til handling, eller til et svar på Guds kall eller vilje. Det kan gi seg ulike uttrykk gjennom arbeid, tjeneste vi er engasjert i, gjennom samfunnsnyttig arbeid, gjennom kjærlighet og medlidenhet, fremme rettferdighet osv. Den andre måten er «reflecting self-in-mutuality.» Denne formen for religiøs erfaring er en pågående kreativ prosess med gud som gjerne er knyttet til som tradisjonelt kalles kontemplasjon. Det kan skje gjennom lesing av Bibelen, gjennom bønn, gjennom å erfare andres kjærlighet, gjennom lovsang, liturgi, å «skille åndene» gjennom meditasjon osv. Det som her beskrives som religiøs erfaring blir ofte omtalt som mystisk erfaring eller mystisk kunnskap. Den første religionspsykologen, William James, beskriver slik erfaring som mulig kun for et selv som ikke lenger er splittet. Dikotemien mellom hode-kropp og objekt-subjekt er opphevet. Når vi ikke lenger hindres av låste forestillinger, fantasi, overføring og troen på den objektive logikk er det ikke noe som hindrer oss i å erfare den levende gud.

Men hvem er Gud? Så langt har vi sett på selvet, dets egenskaper og ulike muligheter for å erfare Gud. Men hvordan kan vi vite hvem og hvordan Gud egentlig er bak alt det som påvirker vår mulighet til å erfare ham?

⁵⁸ Shea, God s 81

DEL III GUD OG SELVET – ANALYSE AV RELEVANT TEOLOGISK TEORI

3.1 Gud og selvet – momenter fra Gerhard Hughes

3.1.1 Å la våre forestillinger møte Bibelens Jesus

Så langt har vi hatt fokus på våre forestillinger om gud og hvilke psykologiske faktorer som påvirker disse. Nå vil jeg se nærmere på hvem Gud fremstår som i den kristne tro og hvordan han relaterer til selvet. Selvsagt vil valg av litteratur, og dermed teologi, være avgjørende for hva som vektlegges, hvor kategorisk man uttaler seg og til syvende og sist for hvordan Gud vil fremstå.

Jeg har først valgt å ta utgangspunkt i Gerhard Hughes. Han er en mye lest og aktuell teolog i vår tid. Han er katolsk prest og jesuitt og bosatt i England. Hans økumeniske ståsted gjør han aktuell i mange kirkesamfunn. Sammen med utbredelsen av Ignatiansk veiledning, som er tradisjonen han jobber innenfor, formidler han en teologi som har hjulpet mange til å erfare Gud på nye måter. Hughes har skrevet mange bøker som alle er blitt oversatt til flere språk. Jeg har kjøpt bøkene over mange år i ulike land, og dermed på ulike språk. Hughes har arbeidet mye med åndelig veiledning, gruppeveiledning og undervist mange studenter. De mange møtene med ulike mennesker har inspirert ham til å skrive om noe av det han opplever særlig aktuelt for vår tids troende. Jeg velger ut deler av hans stoff utfra min problemstilling.

Hughes beskriver hvordan de fleste mennesker lever et liv i stille fortvilelse. Uansett hvilke mål vi har satt oss opplever mange at omstendighetene hindrer oss i å komme dit, uavhengig av om målene er av religiøs eller sekulær art. De fleste av oss lever våre liv i det han kaller «øvre lag». Her er ikke sann omvendelse mulig. De er bare mulig om vi får adgang til våre dypere sjikt. Omvendelse innebærer et endret syn på det som oppleves som en ørkenvandring, nemlig:

«Om vi kan börja se vårt liv som en vandring tillsammans med Kristus till Gud som ålskar oss med en kärlek som är större enn vi kan tänka eller ana, så börjar den tysta förtvilans otillfrädställande vandring förvandlas. Omständigheterna är som förut, men vi tolkar dom annorlunda.»⁵⁹

⁵⁹ Hughes, Mod s 16

I følge Hughes er det mulig å lære seg Bibelen, de kristne læresatsene, studere teologiske verk, men holde denne kunnskapen isolert i vårt ytre tankelag uten at det påvirker våre følelser eller vårt innerste. Omvendelsen må skje i et dypere lag som vi ikke har tilgang til gjennom beslutninger, teoretisk kunnskap eller andres oppfordring gjennom påvirkning, trusler eller gode vilje. Her ville nok Rizzuto samtykke.

I sine bøker vier Hughes mye plass på å veilede sine lesere til dypere lag hvor man kan gjøre erfaringer. Bare egne erfaringer leder til forandring. I vår tid er det mange kristne som ikke aner hvordan man kan skaffe slike erfaringer. Nettopp denne lengselen etter erfaringer med at Gud faktisk elsker oss er det mange som opplever å ikke få praktisk hjelp med i kirken i dag. Jeg vil komme tilbake til denne veiledningen under punkt 4.6, men vil her kort redegjøre for tema han løfter frem på en tydeligere måte en teologisk formidling tradisjonelt har gjort.

Hughes viser til at mange som søker veiledning i kirken blir møtt med rådet om å be over sine problemer eller tilbud om å bli bedt for. Her starter Hughes med å stille det grunnleggende spørsmålet; hvilken Gud er det jeg vender meg til? Mange har med seg sterke og skremmende forestillinger om gud fra barndommen. Disse forestillingene må tas på alvor og konfronteres, eller vil de leve i vårt ubevisste og forstyrre all utvikling i vårt forhold til Gud. Hvem vil vende seg til en Gud som de først og fremst frykter? Eller Gud som bare er lei seg? I tillegg har man med seg et krav om å elske Gud. Slik utvikler mange et schizofrent forhold til Gud. Om man likevel ber om fred og harmoni, eller blir bedt for, kan bønn fungere som en flukt fra å jobbe med de dypere lagene, enten fordi vi ikke våger, ikke orker eller ikke vet hvordan.

Hughes viser også til hvordan tradisjonelle kristne holdninger til følelser og lengsler har hindret oss i møte Gud. Når disse dypere lag i oss blir mistenkeliggjort mister vi informasjon om hva som faktisk foregår i oss, hvorfor det foregår, og vi får dermed ingen mulighet til å invitere Gud inn i det. Lengsler er knyttet til det som gir oss liv. Våre dypeste lengsler står ikke nødvendigvis i motsetning til Guds vilje. Skatten, som Hughes påpeker at vi alle bærer i vårt indre, forblir nedgravd fordi vi ikke forstår at om vi finner oss selv på dypet finner vi også Gud, fordi det er i han vi lever og rører oss og er til.

Hughes henviser stadig til Kristus når han formidler hvem Gud er, blant annet til Jesu ord i Matt 25:40, om at alt vi gjør mot en av hans minste gjør vi også mot ham. Dette viser hvor mye gud bryr seg om oss, verdsetter oss og identifiserer seg med oss. Videre understreker han at Gud aldri forlater oss uansett hva vi gjør eller ikke gjør.

Hughes hevder at vi som kristne tror at samme Ånd som vekket Jesus opp fra de døde bor i oss. Vi feirer alle kirkens høytider, ikke bare for å minnes en historisk hendelse, men for å feire at dette skjer på nytt i våre liv i dag. Det samme forholdet har han til Bibelen. Vi leser Skriften for å kjenne igjen den samme Gud som virker i oss og fører oss ut av Egyptens fangenskap, gjennom ørkenen til det lovede land. Tekstene berører våre liv i dag. Hvor viktig hvert menneske er for Gud beskriver han slik:

«Kristus visar sig på olika sätt i var och en av oss. Varenda en av oss har unik roll i universums liv, och kan låta Gud vara Gud i våra speciella levnadsförhållanden, i vår tid och i vår bekantskapskrets. Ingen kan ta vår plats.»⁶⁰

Skriftens Gud skriver stadig nye kapitler i våre liv, svever fortsatt over kaos og bringer orden, og skaper liv i det aller minst lovende materiale.

Vi lurer ofte på hvordan vi kan finne Guds vilje. Hughes minner om at Gud er kjærlighet. Han vil alltid trekke oss til seg, aldri jage oss. Guds draging vil derfor alltid være i slekt med våre dypeste lengsler. Om Guds kjærlighet ikke er knyttet til mine dypeste lengsler er han ikke kjærlighetens Gud, men befalingens Gud. Ytre autoriteter, det som gir seg ut for å være rettroenhet, sykdommen «pliktenes forherligelse, en infeksjon som dreper Guds kjærlighet og blokkerer kommunikasjonen med Gud i dypet av vår sjel»,⁶¹ kan hindre oss i å erfare dette.

Hughes sier her noe viktig om våre forestillinger om Gud. Dersom vi virkelig vil arbeide med dem, og endre dem kan det bare skje om vi beveger oss på et dypere nivå og får kontakt med følelsene. Dette svarer til det en i psykologien kaller for å befinne seg på primær nivå. Det er gjerne bare her vi har kontakt med angsten for å bli forlatt og for ikke å være elsket. For mange kan tidlige erfaringer med nære omsorgs-personer og tidlig undervisning om Gud ha skapt en grunnleggende usikkerhet, som ikke senere kunnskap på sekundær nivå kan rokke ved. Hughes understreker at for at transformasjon skal kunne skje må vi befinne oss i et dypere sjikt av personligheten og at det er personen Jesus Kristus som er avgjørende for å få et teologisk riktig bilde av hvem den kristne Gud er. Hughes understreker at bare erfaring kan skape forandring. Hughes viser også til hvordan ytre autoriteter kan presentere Gud på en måte som gjør at vi ikke våger denne «nærkampen» fordi vi er usikre på om Gud egentlig er god.

3.1.2 Gud som skapende, personlig og i kontinuerlig bevegelse,

Hughes utfordrer oss hele tiden til å bli stadig mer bevisst på våre forestillinger om gud. Han viser også til den stadige fristelsen det er å skape gud i vårt bilde. Bare slik kan vi kontrollere Gud. Dette gjør religion farlig. På samme måten som det barmhjertige bildet Jesus viser oss av Gud provoserte fariseerne den gang, ser vi hvordan vi stadig projiserer noen av våre minst tiltalende egenskaper over på Gud. Slik kan vi skape en hevnjerrig Gud som først og fremst er opptatt av å straffe menneskenes synder.

Gud er mysterium og maner til ydmykhet. Han advarer mot alle som taler med skråsikkerhet om hvem Gud er. Hughes påpeker også vårt stadige behov for å definere Gud tydelig og bevise hans eksistens, som om Han er et intellektuelt problem vi kan løse. Selv om all denne intellektuelle aktiviteten kan føre oss et stykke på vei vil den aldri føre oss til en personlig

⁶⁰ Hughes, Mod s 49

⁶¹ Hughes, Gud i alt s 127

gud. Profetenes Gud er full av følelser som medfølelse og omsorg. Men også av sinne når de han bryr seg om behandler hverandre dårlig:

« The God of the philosophers is remote and impersonal: the God of the prophets is like a two-edged sword which pierces our inner life, laying bare our inner thoughts and feelings, the most base as well as the most sublime, and the psalms are full of both.”⁶²

At Gud er mysterium er av fundamental betydning. Han er ukontrollerbar og bortenfor alt vi kan forestille oss. Gud er alltid større. Han er skaperen som fortsatt skaper. Derfor kan en statisk og ubevegelig kirke ikke være et effektivt tegn på Guds tilstedeværelse i verden. Gud arbeider i hele skapelsen og i hver og en av oss. Han respekterer ingen menneskelige posisjoner eller hierarkier.

Fordi vi er skapt i Guds bilde kan vi ta del i mysteriet. Alle mennesker har ulike fingeravtrykk. Skulle det da ikke være naturlig at vi alle har vår unike, personlige måte å kjenne og forstå Gud på? Vi er alle på samme reise, men ruten er forskjellig for hver enkel. I frihet må vi finne vår egen vei. Beskrivelser er gitt oss av kirken og i skriften, men vi må til syvende og sist finne vår egen vei og ta ansvar for vår egen reise. Gud er reisens destinasjon, men siden han er mysterium, gir ikke det nødvendigvis mye hjelp I starten. Mange opplever at å stole på Guds veiledning er vanskelig og det er vanskelig å komme i gang uten å utfordre forestillingene om hvilken Gud det er som både sender og tar imot oss. Her kommer Hughes igjen med veiledning om hvordan vi kan bli kjent med Gud, som den han er i Skriften og som den han er i våre ubearbeidede forestillinger om han. Om vi våger å legge ut på denne reisen kan vi fordype vårt kjennskap til hvem Gud er. «He calls us out of ourselves and beyond ourselves, he is the God of surprises, always creating anew”⁶³

Hughes påpeker hvordan vi kristne forkynner at «Gud er i alt og alt er i Gud» men fornekter det i praksis fordi vi skiller Gud fra dagliglivet gjennom vår splittede spiritualitet. Mennesker i vår tid har begynt å ane at Gud ikke skal forvises til reisens slutt. En ønsker ikke å se på livet som en transitt-leir som vi må lide oss gjennom før vi kan overføres til et bedre sted og være sammen med Gud i evigheten. Dette gjelder selvsagt om vi har fulgt reglene i leiren. Ellers blir vi overført til et mye verre sted. Jesus viser oss en Gud som involverer seg i verden, som lar seg ramme av verden. Profetene viser oss en Gud som «er gift med skaperverket» og er trofast om vi er troløse. Ingenting, ikke engang døden kan slukke Guds kjærlighet.

Hughes sier her noe viktig om at dersom våre forestillinger om gud er blitt statiske og forutsigbare så strider dette egentlig mot Bibelens beskrivelse av Gud. Dersom disse forestillingene også medfører at hva Gud vil med den enkelte av oss er forutsigbart og det samme for alle underslår vi den teologiske forståelsen av Gud som en personlig Gud. Slik kan forestillingene om hvem Gud er og hva han vil med oss avgrense både Gud og oss selv i forhold til transformasjon. Vi blir kanskje aldri den vi var skapt til i Guds bilde og Gud forblir

⁶² Hughes, Surprises s 31

⁶³ Hughes, Surprises s 31

forutsigbar og begrensende. Hughes poengterer at nettopp det bevegelige, det uforutsigbare, det skapende gjør at Gud kan beskrives som «the God of Surprises.»

3.1.3 Forestillinger om synd og Guds vrede

Jeg vil kort referere Hughes syn på synd fordi det ofte er knyttet til viktige forestillinger om Gud. Han viser til hvor lett vi har for å konsentrere oss om skrift-avsnittene om synd. Hughes løfter frem hvordan vi lett forneker vår grunnleggende identitet. Hellighet presenteres ofte som noe vi må gjøre oss fortjent til, men hellighet gis oss som en gave vi kan ignorere, fornekte eller ta imot. Vi har alle et unikt kall til enhet med Gud. «Vi synder når vi ikke lar Gud være kjærlighetens og barmhjertighetens Gud for oss og gjennom oss.»⁶⁴ Hughes påpeker at de eneste som pådrar seg Guds vrede er de som nekter å godta Guds godhet eller hindrer andre i å gjøre det. Dette bryter antagelig med tradisjonelle forestillinger om synd.

«The wrath of God is reserved for those who refuse compassion, no matter how religiously observant and religiously scrupulous they may be.»⁶⁵

I følge Hughes er begreper som ydmykhet og selvfornektelse viktige for at vi skal bli fri og finne vår sanne identitet. Vi må bli fri fra vårt falske selv som befinner seg i våre øvre lag med overfladiske ønsker. Disse har en tendens til å dominere vårt sanne selv som trekker oss inn i Guds kjærlighet. Vårt sanne selv må ikke fornektes. Det er bare det som kan finne vår sanne identitet i Gud.

3.1.4 Gud i alt – Gud et mysterium

Hughes er opptatt av at når Guds nærvær fyller alt får det enorme konsekvenser som vi har vanskelig for å ta innover oss. «God is in all things, so that there is no particle in creation and no experience of yours in which he is not with you.»⁶⁶

Dette gjelder både i vårt individuelle liv og vårt liv i verden. Mange er vokst opp med at ånden og sjelen er viktigere enn kroppen. På den måten får vi lett en forestilling om at gud er lite opptatt av materielle ting, helsen vår osv. Slik kan han oppleves fjern fra våre daglige bekymringer. Vi tror at Gud bare er opptatt av det som skjer på hans arena, altså kristne aktiviteter. Den videre konsekvensen dette får er at politikk, sosialt engasjement osv. ikke anses som noe kirken eller de kristne behøver å engasjere seg i. Vi får en splittet religiøsitet.

«Tudelingen låter inte Gud vara den Gud som blev en av oss i Jesus. Den håller Gud på betryggande avstånd från vårt vardagsliv och från våra attityder, värderingar och vår inriktning som enskilda individer och som nation.»⁶⁷

⁶⁴ Hughes, Gud I alt s 28

⁶⁵ Hughes, God of surprises s 117

⁶⁶ Hughes, Surprises s 169

⁶⁷ Hughes, Mod s 37

Teologisk språk forsterker splittelsen. Vi snakker om naturlig og overnaturlig, åndelig og legemlig, det evige og midlertidige osv. I tillegg forstebes dikotemien i forhold til kjønn fordi religionen har vært definert av menn, mange kirkesamfunn snakker som om det bare er gjennom deres tro det finnes frelse osv.

Gud beskrives hos Huges som transcendent og immanent. Gud er alltid større, mystisk og vanskelig å definere. Samtidig er han nærmere hver enkelt enn vi kan fatte. Det som er vanskelig for oss er å holde det transcendent og immanente sammen til enhver tid og under alle forhold. Dette kan vi ikke forstå fullt ut, bare overgi oss til.⁶⁸ Kun da blir det mulig for Gud å være Gud for oss og gjennom oss. Som mennesker kan vi bare finne Gud gjennom våre sanselige erfaringer med Guds skaperverk.

«Hvis vi prøver å finne Gud gjennom å ignorere våre egne erfaringer, konstruerer vi en abstraksjon. Og likevel. Med vår splittede spiritualitet er det nettopp det vi prøver. Vi forsøker å finne en Gud som ikke er forpestet av noe jordisk, og på den måten konstruerer vi en abstrakt Gud – en form for avgudsdyrkelse som passer veldig godt for de svært forfinede.»⁶⁹

Hver og en av oss kan bare finne Gud i vårt eget liv. Negative følelser, en vanskelig livssituasjon, bekymringer osv. kan oppleves som forstyrrende for vår bønn og vårt liv med Gud. Hughes understreker at: «Omstendigheterna i livet är inga «störningsmoment». Där, och bara där kan vi möta Gud, för det er der han står til vårt förfogande.»⁷⁰

Bønn er ikke alltid harmonisk og god opplevelse. Det kan være et tegn på at vi virkelig har med Gud å gjøre. Gjennom stillhet, ærlighet og innlevelse i Skriften kan Gud tiltale oss på et dypere nivå der vi avsløres, omsluttet og utfordres. Himmelen skal bringes nærmere jorden og vi skal erfare Gud.

«gå med Gud som kjenner godheten i vårt indre, og dermed som en tåpelig elsker godtar oss som vi er, med all vår dumhet, smålighet, trangsynthet og brutalitet. Gud, den guddommelige alkymisten, som forvandler basismateriale til selve Guds liv.»⁷¹

Hughes viser hvordan våre forestillinger om hvem Gud er, og hvordan vi og vårt liv bør være, kan hindre oss i våge å utfordre disse forestillingene. Når vi holder ham på avstand vil vi aldri bli bedre kjent med denne dypt involverte, engasjerte og kjærlige Gud. Vi tror han har avgrensede interesseområder og holder han derfor utenfor viktige områder av livene våre. Hughes teologi er grensesprengende i forhold til å formidle Guds nærvær i alt som er både utenfor i oss og inni oss. Bare ved at vi våger tro det og åpner oss for dette nærværet kan tidligere forestillinger om Gud, oss selv og livet utfordres og transformeres. Hughes påpeker også at våre forestillinger om Gud påvirkes av hvem som formidler disse. I kirkens historie har dette tradisjonelt vært menn. Ved å utforske våre forestillinger og la dem møte Jesus gjennom konkrete Bibeltekster kan vi få et mer «uforstyrret» møte med Gud. Vi kan bli

⁶⁸ Hughes, Gud i alt. Temaet behandles i kap 2

⁶⁹ Hughes, Gud i alt s 32

⁷⁰ Hughes, Mod s 53

⁷¹ Hughes, Gud i alt s 10

bevisst på hvilke tolkninger vi bringer med oss inn i et møte med Jesus i dag slik våre liv ser ut akkurat nå. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittelet om transformasjon, pkt.4.5.

3.2 Gud og selvet – momenter fra Jan Olav Henriksen

3.2.1 Teologisk refleksjon rundt hva eller hvem Gud er

Videre har jeg valgt Jan- Olav Henriksen som er professor i systematisk teologi og religionsfilosofi ved Menighetsfakultet i Oslo. Han er forfatter, og medforfatter, av ca. 30 bøker innenfor et vidt spekter av teologiske og filosofiske emner. Henriksen har også vært knyttet til teologiske universiteter i henholdsvis England og New Jersey. Han har også deltatt i flere internasjonale forsknings-prosjekt, der iblant Ashgate`s Key Theological Thinkers. Henriksen er en etablert stemme i nordisk teologisk sammenheng.

Fra Henriksens store forfatterskap har jeg valgt to titler som jeg finner særlig relevant for avhandlingens problemstilling: «Gud – fortrolig og fremmed» og «Relating God and the Self», som faktisk gikk i trykken etter at min oppgave var påbegynt. Sistnevnte viste seg å være nærmere beslektet med mitt tema enn jeg ante da jeg fikk den i hendene. Også innenfor disse titlene trekker jeg ut det som er særlig relevant for problemstillingen, nemlig hva som påvirker de forestillingene vi utvikler om Gud, og hva som hemmer og hva som fremmer transformering av disse.

Jeg har valgt boken «Gud-fortrolig og fremmed» fordi han her reflekterer rundt våre muligheter til å vite noe om hvem Gud er og hva som kjennetegner vanlige måter å tenke om Gud på. Måten han gjør det på kan utfordre våre forestillinger på en slik måte at de kan transformeres. I sin aller siste bok «Relating God and the Self» analyserer han nettopp hvordan vi kan forstå samspillet mellom selvet og Gud. Han kombinerer teorier fra systematisk teologi, filosofi og religionspsykologi. På denne bakgrunn diskuterer han om symbolet Gud fungerer adekvat eller ikke, og hvordan vi kan forstå hva som former og endrer våre forestillinger om Gud.

Henriksen slår innledningsvis fast at det er noe vi mener vi kan vite om Gud og at det er noe vi ikke kan vite fordi Gud er en som er helt annerledes enn det vi møter og erfarer ellers i livet. Henriksen skjelner mellom forestillinger og begreper om Gud. «Forestillinger er knyttet til bilder, erfaringer, opplevelser og følelser. Begreper er knyttet til språket.»⁷² Når vi prøver å forstå hvem Gud er, også som teologisk arbeid, pendler vi mellom forestillinger og begreper. Henriksen understreker at vi ofte snakker om Gud som om vi alle dermed mente det samme. Selv om det er skrevet mange bøker om Gud er det, ifølge Henriksen, skrevet få

⁷² Henriksen, Gud s 9

bøker med sikte på «å formidle hva *teologien* har å si om hvem eller hva Gud er.»⁷³ Det var derfor han skrev denne boken.

«I denne boken ønsker jeg å reflektere over hva det betyr å tro på Gud i lys av noe av dette arbeidet. Ikke nødvendigvis for å forsvare troen på Gud, men for å bidra litt til den allmenne opplysningen om hva og hvordan man har tenkt om Gud i teologien siden frembruddet av den *moderne* epoke. Jeg tar mitt utgangspunkt i teologiens arbeid, og ikke i hva folk faktisk tror, eller i religiøs praksis og hva den gjenspeiler.»⁷⁴

En slik bok representerer nettopp det jeg vil fokusere på i min avhandling under dette punktet. Vi har tidligere sett på hvilke psykodynamiske prosesser som påvirker selvets forestillinger om Gud og her vil jeg se nærmere på hvilken Gud teologien presenterer som selvets «partner.» Det er også av interesse at Henriksen understreker at boken handler om Gud i *moderne tenkning*. I følge ham innebærer det at han legger vekt på menneskets selvstendighet, evne til å ta ansvar, frihet og personlige erfaring, deres evne til å tilegne seg kunnskap og innsikt som forutsetning for alt han skriver.

Henriksen påpeker at mange troende ikke tar sin tro så alvorlig at de gjennomtenker, reflekterer og arbeider med den. Mange har mottatt overleverte måter å snakke om Gud bokstavelig på. Til tross for at disse måtene er enkle og banale beholder en dem, som i et lukket rom, selv i møte med massiv kunnskap om andre måter å erfare virkeligheten på. Henriksen viser til hvordan vi ofte ikke våger å være kritiske til våre forestillinger om Gud, fordi vi tror vi da er kritiske til Gud selv.

3.2.2 Hvordan kan vi vite noe om Gud utover våre egne forestillinger?

Når Gud ikke lar seg konkret erfare i verden, - hvor kan vi få tilgang til Gud da? Henriksen påstår at Gud er i språket. Han hører til i det språket vi bruker for å få sammenheng og helhet inn i tilværelsen. Vi møter ham også gjennom Bibelens språk gjennom dens mange fortellinger.

«Gud kommer også til ordet gjennom fortellingene om ham, i menneskers fortellinger om hvordan de har erfart ham, og ikke minst: Gud kommer til syne gjennom lignelsene Jesus forteller. At Jesus i evangeliene bestandig forteller om Gud i lignelser, er en forbilledlig måte å få frem på at Gud ikke kan fanges i en måte å snakke på, i ett bilde og ett begrep, som sier alt.»⁷⁵

Henriksen viser til at kirken forvalter ett språk som kan berike våre forestillinger om Gud og løfte dem ut av de private rommet. Samtidig påpeker han på at det er viktig at enkeltmennesker lar sine forestillinger om Gud komme til uttrykk i kirken. I dette samspillet kan kirkens forkynnelse oppleves mer meningsfull. Både mennesker og kirken kan i beste fall komme utover banale forestillinger om Gud.

«Det dreier seg om at kirken kan få sjansen til å hjelpe mennesker med å komme utover de banale forestillingene om Gud, forestillinger som ofte kan være vel så dominerende hos mennesker med et aktivt trosliv som hos andre. Samtidig kan dette motvirke at kirkens egen forkynnelse av Gud bli banal og forenklet,

⁷³ Henriksen, Gud s 9

⁷⁴ Henriksen, Gud s 21

⁷⁵ Henriksen, Gud s 26

fordi den ikke forholder seg til de ettertanker og gode kritiske innspill som troende mennesker utvikler i forhold til ulike presentasjoner av Gud.»⁷⁶

Kirken og dens formidling av Gud er viktig blant annet fordi hvem vi tror Gud er, avhenger av hvilke ressurser vi får tilgang til når det gjelder å tro på ham. Og grunnen til at mennesker tror på Gud, ifølge Henriksen, er at han er ingen *ting*. En Gud er, som Luther lærte, en du setter din lit til. Det er det som bærer tilværelsen din. Det er det du faller tilbake på når andre svikter. Gud er, med Paul Tillich ord «Your ultimate concern.»⁷⁷ Henriksen peker på det paradokset den troende lever med; at vi på samme tid regner Gud som det sikreste av alt samtidig som det er å satse på det vi kan være mindre sikre på enn de meste vi ellers forholder oss til. Han peker videre på at Gud eksisterer på en slik måte at han ikke tvinger seg inn i noe menneskes liv. Frihet defineres som noe annet enn selvbestemmelse. «Frihet har å gjøre med at vi virkeliggjør det viktigste og dypeste i vår menneskelighet.»⁷⁸

Teologien snakker om Gud med begrepet «ikke-objektiverbarhet»⁷⁹. Fordi Gud er opphavet til hele vår virkelighet mener Henriksen vi må være kritisk til alt som gjør Gud til objekt. Da vil Gud «reduseres» og miste sin frihet. I den kristne tro er det vanlig å snakke om gud som person. En person er en man kan ha en relasjon til. I følge Henriksen opplever en person seg som fri om hun kan se seg selv som mer enn det andre gjør henne til.

I den kristne tradisjonen har moral og Gud ofte vært blandet mye sammen. Det er viktig å tenke om Gud at «han er *noe mer* enn en moralsk garantist, en samvittighetsbestyrer, eller en slags overordnet lovgiver for det moralske universet.»⁸⁰ Dersom Gud avgrenses til moral blir han akkurat så liten som kritikken til Nietzsche gjør ham til. Henriksen viser til den filosofiske og teologiske debatten rundt dette, blant annet i utformingen av mistenksomhetens hermeneutikk, men her må jeg avgrense i forhold til oppgavens rammer.

3.2.3 Hvilke forestillinger om Gud er naturlige og hva sprenger våre forestillinger?

I følge Henriksen finnes det i teologisk tenkning det vi kaller naturlig teologi. «Innholdet i denne teologien er knyttet til hva vi kan vite og erkjenne om Gud ut fra vår fornuft og våre fornemmelser.»⁸¹ Særlig skaperverket åpner for å anta at Gud er stor, mektig, god, allestedsnærværende osv. Bibelen regner med dette som en del av grunnlaget for at vi kan tenke slik om Gud. Men denne form for naturlig teologi forstummer i møte med ondskap, grusomhet og lidelse. Da holder ikke naturlig teologi. Henriksen tar utgangspunkt i Auschwitz når han påpeker at her kommer vi til kort.

⁷⁶ Henriksen, Gud s 28

⁷⁷ Henriksen, Gud s 29

⁷⁸ Henriksen, Gud s 31

⁷⁹ Henriksen, Gud s 33

⁸⁰ Henriksen, Gud s 25

⁸¹ Henriksen, Gud s 58

«der finnes ikke noen mulighet for å reflektere om Gud på en måte som støtter opp under eller bekrefter resultatene eller refleksjonene i en naturlig teologi. Derfor må den naturlige teologi her stoppe opp og, etter å ha sagt «I stand corrected», forbli taus.»⁸²

Jeg velger å bruke litt tid på dette da nettopp møte med egen eller andres lidelse eller grusomhet utfordrer til fulle våre forestillinger om oss selv og Gud. Nettopp her gjør Henriksen det grep at han erkjenner at verdens ondskap stiller talen om Gud på prøve og at nettopp i møte med dette mister mange sin tro på at Gud i det hele tatt finnes. Men Henriksen påpeker at det er våre forestillinger om Gud og hvordan han skal være som utfordres. Han viser til 1 Kor 1:23⁸³ hvor Paulus beskriver en teologi som man ikke kan komme frem til gjennom naturlig teologi og som derfor er en dårskap for grekere og anstøtelig for jøder. Han viser en Gud som ikke bare solidariserer seg med menneskers lidelse og død, men som gjør den til sin egen. «Gud identifiserer seg med menneskets lidelse.»⁸⁴ Gud var hos de menneskene i Auschwitz som gikk inn i gasskamrene, noe av Gud selv gikk til grunne i vondskapen der.

«Det er denne Gud kristen teologi mener vi lærer å kjenne på Jesus` kors. Det er en Gud som er overgitt til menneskelig ondskap, en Gud som lider i solidaritet med og i identifikasjon med dem han har skapt.»⁸⁵

3.2.4 Teologi – Jesus, bibelsyn og språk

All kristen tenkning om Gud er knyttet til forståelsen av hvem Jesus var. Jesus er både kristendommens første og fremste teolog, samtidig som:

«Kristen teologi er bygd på at Jesus hadde rett til å opptre på Guds vegne, og at Gud avslører hvem han er, i og gjennom Jesu tale og handling.»⁸⁶

Kristen teologi har også utviklet treenighetslæren som bygger på hvordan Gud har åpenbart seg selv gjennom historien som Fader, Sønn og Hellig Ånd. Det uttrykker ulike sider ved Guds vesen som skaper, frelser og fornyer. Jeg vil ikke utdype dette her, men det danner bakteppet for noen av de problemstillingene moderne mennesker retter mot kristen tro.

Mennesker i vår tid setter frihet høyt. Kirkens historie har i tider med sterkt hierarkiske samfunnsmodeller vært forbudt med makt, rikdom, straffelovgivning og opprettholdelse av sosial ulikhet. Dette, kombinert med forkynnelse om Gud som far, på en måte som hindrer mennesker å vokse utvikle seg:

⁸² Henriksen, Gud s 58

⁸³ 1 Kor 5:23

⁸⁴ Henriksen, Gud s 59

⁸⁵ Henriksen, Gud s 60

⁸⁶ Henriksen, Gud s 68

«Da blir Gud den bestemmende og autoritære, mens mennesket forblir den umodne og underdanige som ikke tar hånd om sitt eget liv eller utvikler sin selvstendighet.» 87

Henriksen mener ut ifra dette at en av de mest sentrale utfordringene for moderne teologi har vært å formidle at Gud er den som gir vil gi mennesker mulighet til å utfolde sin frihet og at han ikke er et hinder for den. Henriksen viser her til frigjøringsteologien som den teologi som i vår tid tydeligst fastholder to grunnbestemmelser om Gud. Han gjør ikke forskjell på folk og han frigjør fra vanmakt.

«Gud gjør ikke forskjell på folk – nettopp derfor tar han parti for de fattige, undertrykte og utstøtte. Erfaringene som frigjøringsteologien knytter an til i sin forståelse av Gud, er derfor knyttet til den avmektige Gud som frigjør fra vanmakt og fra maktens undertrykkelse. Bildet av en slik Gud finner frigjøringsteologien mulighet for å utvikle med basis i hvordan Jesus møter fattige og utstøtte, og inkluderer dem og gir dem ny verdighet.»88

Henriksen løfter videre frem at det i den moderne epoken har skjedd en demokratisering av teologien. Dette gjør at teologien har måtte forholde seg til et langt større erfaringspekter enn tidligere. Som han formulerer det: »Det er ikke lenger selvsagt at alt som sies av sannheter om Gud, må uttrykkes av en akademisk, velutdannet, vestlig hvit mann som hører til den høyere middelklasse.»89 Henriksen påpeker hvordan menns dominans innenfor religion har hindret kvinners erfaringsverden i å komme til uttrykk. Han viser også hvordan språket som brukes når en taler om Gud gjøres maskulint. Dette kan gjøre det vanskelig for kvinner å identifisere seg med Gud, har man hatt en voldelig far eller ektefelle kan Gud assosieres med det samme, og når kvinners stemme ikke får plass i teologien kan de oppfattes som mindre verdige og ubetydelige. Henriksen verdsetter kritikken som har kommet.

De som undertrykkes på ulike måter kan trenge et annet språk enn det som kun det som gjelder foreldre og barn. En begrensning her er at dette språket gir for lite rom for selvstendighet og ansvar for egne liv som voksne mennesker. De som har lidd under manglende anerkjennelse og likeverd: «vel finner gjenkjennelse i dette språket, men ingen mulighet for radikal overskridelse og helt ny erfaring.»90

Å snakke om Gud fører oss til språkets grense. Gud er annerledes enn alt han har skapt og er dermed hevet over kjønn, ifølge Henriksen. Språkets grenser blir likevel først et problem når det ikke får være dynamisk utforskende: »Men blir «fryst fast» ved at noen monopoliserer hva som er akseptabel bruk av metaforer og bilder på Gud – og hva som ikke er det.»91 Den postmoderne kultur har lært oss at et mangfold av språk og stemmer kan utfordre, utvikle og forstyrre – men også gi nye innsikter. Henriksen påpeker at dette ikke alltid betyr å kvitte seg med det gamle, men være åpen for at det gamle sammen med noe nytt kan vise oss mer av hvem Gud er.

⁸⁷ Henriksen, Gud s 86

⁸⁸ Henriksen, Gud s 78

⁸⁹ Henriksen, Gud s 89

⁹⁰ Henriksen, Gud s 94

⁹¹ Henriksen, Gud s 93

Det fører oss videre til et annet anliggende hos Henriksen, nemlig spørsmålet om et fundamentalistisk gudsbilde. Noen mener at Bibelen er Guds ord talt direkte til mennesker. Dette rokkes ikke uansett hva man kan påpeke av problemer med denne ufeilbarlighetsoppfatningen, f.eks. i forhold til moderne vitenskap som frembringer ny kunnskap på ulike områder. Med et fundamentalistisk Bibelsyn kritiserer man Gud selv, om man kritiserer Bibelen. Henriksen mener dette synet har utviklet seg for å sikre mennesker holdepunkt i en ellers omskiftelig verden. Men i følge Henriksen vil våre forsøk på å sikre Gud autoritet slå feil. I følge ham er Gud troverdig bare gjennom måten han viser seg for oss på. En fundamentalistisk tilnærming kan tilsløre hvordan tekstene kan fungere utfordrende, avslørende og åpenbarende på det livet vi lever nå. Teologien må hele tiden arbeide videre med Guds ord som Gud bruker til å forandre, utfordre og forstyrre. Fordi vi tror at Gud er nærværende og virker gjennom hele historien kan en likevel leve med tillit og tro på en fremtid.

Henriksen poengterer til slutt utfordringen ved å si noe om Gud. Med engang vi sier noe avgrenser vi ham som er alle tings opprinnelse og som er før språket. Vi har en tendens til å formidle Gud med to slagsider, enten som kravløs kjærlighet til synderen som han er eller som streng dommer som krever synderen til oppgjør. Slik mister vi det vesentlige som ligger nettopp i paradoksene og spenningen.

«Spenningen i menneskets liv mellom hva vi er og hva vi skal bli, svarer med andre ord til en spenning i Gud selv, mellom mottakelsen av oss og utfordringen til oss, mellom løfte og krav. Bare slik kan Gud forstås som den som skaper dynamikk og forandring i menneskets liv.»⁹²

Henriksen sammenligner forholdet til Gud med forholdet til en annen nær relasjon. Det er gjennom å stadig bli kjent med nye sider av hverandre at det fremmede og fortrolige kan skape et samspill preget av dynamikk og utvikling i forholdet. Dersom vi tror at vi har «grepet Gud» eller kjenner alle sider ved Ham, har vi begrenset ham. Henriksen sier: «da er vi straks i et forhold der vi vil sette alle premissene for hva som så skal skje og kan skje selv.»⁹³ Da utelukker vi at Gud kan overraske og utfordre på en slik måte at vi må endre våre forestillinger om hvem han er og hva han vil med oss. Henriksen viser til Jesu forkynnelse om Guds rike som både nærværende og fremtidig, dynamikken mellom - alt nå og ennå ikke – og at Jesus slik fastholder hvordan gudstroen holder livet åpent, foranderlig og voksende.

3.2.5 Relasjonen mellom Gud og selvet

Henriksen beskriver hvorfor han også valgte å se på selvet i sin siste bok, selv om hans hoved-interesse er Gud. Han sier det var nødvendig for å få en robust teologi.

⁹² Henriksen, Gud s 151

⁹³ Henriksen, Gud s 146

«My main interest in the following is God, but my interest is pursued based on the conviction that in order to develop a more robust and viable theology, we need to be informed about how to understand different forms of relationship between “God” and the self.”⁹⁴

Med dette utsagnet i innledningen opplever jeg at denne helt ferske boken går rett inn i mitt tema. Denne delen av oppgaven handler nettopp om hvordan Gud er og hvordan han kan relatere til selvet, og dermed påvirke våre forestillinger om ham, og om hvor dynamiske eller fastlåste disse forestillingene blir. I følge Henriksen handler ikke religion om en annen verden, men om vår måte å være i verden på. Religion kan gi oss mening, ressurser til vekst og til å leve mer helt. Slik beskriver Henriksen kjernen i religionens innhold:

« about how we develop our mental space. It is not about physical space, but concerns the mental or psychological space that allows us to be and live well in the physical, social and psychological worlds that we inhabit. Religion may constrict or expand this space and the capabilities that it conditions. However, this inner world of ours is the main constitution for how we experience the world, our own selves, and God. Hence it is of the utmost importance to examine the way in which God may be related to, inhibit, expand, or contribute to the constitution of this place”⁹⁵

Et så langt sitat er med fordi det på mange måter oppsummerer anliggendet mitt med å skrive denne oppgaven. At Henriksen så klart anerkjenner nødvendigheten for å se på samspillet mellom selvet og det han kaller Guds-symbol, ut fra et teologisk ståsted, gir håp om at dette kan få mer oppmerksomhet.

Men noe av det Henriksen behandler på en særlig måte er hvordan noen skader i forbindelse med utvikling av selvet kan gjøre det svært vanskelig å presentere en Gud som selvet kan ta i mot, ha tillit til eller kjenne seg bekreftet av. Dette gjelder særlig i forhold til skam, seksuelt misbruk og andre former for fysisk og psykisk undertrykking.

3.2.6 En dobbel hermeneutikk, selvet som indikator på dets forestilling om Gud

Henriksen påpeker at selvet kan eksistere på måter som knytter det til forvridd og destruktiv teologi. Han fokuserer ikke hvordan problemet kan bearbejdes fra en psykoterapeutisk vinkel, men på hvordan man kan finne gode – og mindre gode- Guds-symbol i Gud-selv relasjonen. Henriksen mener det er åpenbart at evangeliet må forkynnes på ulike måter til ulike mennesker. Om en tror en formidler objektivt religiøse symboler undervurderer man det fenomen at de som mottar det har ulike forutsetninger for å skape mening av disse symbolene. «If we neglect this fact, we run the risk of contributing to a self- structure that destroys life instead of offering liberation and hope.”⁹⁶

Henriksen foreslår at en begynner å se på forholdet «religion-selv» ut ifra en dobbel hermeneutikk:

⁹⁴ Henriksen, Relating s 6

⁹⁵ Henriksen, Relating s 4

⁹⁶ Henriksen, Relating s 131

«the hermeneutic of self and the hermeneutic of religion, where religion functions as the interpretative context for the self, and the self as the interpretative context for religion.Do to the dialectic interplay between these two types of hermeneutics, both religion and self may become more fluid and negotiable.»⁹⁷

I møte med mennesker må en, i følge Henriksen, ikke bare tiltale dem som syndere og agenter og formidle korset. En må også formidle en Gud som ønsker å befri mennesker fra alle destruktive krefter som binder selvet på ulike måter. Dette gjør han fordi han har skapt dem og elsker dem slik Jesus gjorde, ved å omgås dem som var utstøtt og som bar skam. Skal dette evangeliet være troverdig må det også praktiseres av dem som sier de tror på det. Han påpeker også betydningen av å ha et guds-symbol som understøtter vekst og utvikling. Men, i følge Henriksen er hele vår kultur er gjennomsyret av det Shea kaller super-ego gud (pkt. 6.1) og det blir ofte grundig forsterket av organisert religion. Henriksen mener vi ofte ikke er klar over at det finnes noe alternativ til superego-gud.

Henriksen ser videre på ulike tilstander ved selvet som gjør at ulike Guds-symbol kan anvendes, eller helt reelt være med å utvikle selvet i en destruktiv retning. I tillegg til skam, behandles religiøs terrorisme. Forskning viser en sammenheng mellom dømmende holdninger og mangel på empati hos troende. Om man opplever Gud som rasende og straffende er det ikke så rart om ens eget forhold til verden gjenspeiler noe av dette. Overdreven hang til renhet, inndeling av verden i dikotemier (svart-hvitt, rett-galt), selvutslettelse, streng askese, idealisering er noen av fenomenene han ser på.

Koblingen Henriksen gjør her, ved å se på forhold ved selvet som fremmer en særlig type religion, og samtidig se på religion som selvobjekt på den måten at det former selvet, er utrolig spennende og vel banebrytende i Norge. Han bruker kjente psykologiske fenomen, som Fairbarns teori om at barn som ikke får omsorg og beskyttelse foretar en splitting for å «overleve». For å bevare foreldrene «gode» tillegger en seg selv det vonde, det kan forklare den dårlige behandlingen de får, uttrykt gjennom: »it is better to be a sinner in a world ruled by God than to live in a world run by the Devil.»⁹⁸ Henriksen viser hvordan dette kan relateres til behovet for å knytte seg til et idealisert objekt, som Gud.

Jeg vil kort nevne det Henriksen skriver i forhold til alle varianter av utviklingen av «et falskt selv», nemlig om lengselen etter overgivelse. Henriksen henviser til Gheint når han beskriver den:

«Surrendering the false self for the sake of the discovery of one`s identity, one`s sense of wholeness, even ones sense of unity with other living beings»⁹⁹

Om veien til denne overgivelsen er stengt kan den perverteres på ulike destruktive måter. Men når overgivelse er mulig kan det erfares transformerende Gheint.

⁹⁷ Henriksen, Relating s 133

⁹⁸ Henriksen, Relating s 169

⁹⁹ Henriksen, Relating s 168

«That surrendering to experience (especially in a religious milieu) is transformative because the façade of false selfhood is (at least temporarily) put aside, and the true, free, spontaneous self is reawakened.”¹⁰⁰

Men når religiøse autoriteter gjør loven og underkastelsen til det viktigste i sann fromhet vil det kunne fremme en idealiseringsprosess som gjør at å vie seg til Gud betyr å underlegge seg en guddommelig lov og vilje. Dette kan påvirke behovet for projisering og mer autoritær utvikling. Men det kan også representere en transformerende kraft som gjør at en overvinner ulike former for avhengighet, kreativitet kan forløses nevrotiske trekk transformeres.

Henriksen får her frem en spennende sammenheng mellom hvordan vårt selv faktisk kan disponeres for å nytte-gjøre seg, eller tiltrekkes mer, av enkelte forestillinger om Gud enn andre. Det betyr ikke at de «matchende» forestillingene er de mest hensiktsmessige, noen ganger kan de forsterke en skade i selvet og fastholde selvet i denne.

3.2.7 Samspillet mellom Gud, selvet og Religion

Henriksen viser gjennom sin analyse av selvpsykologi at når Guds-symboler først er etablert, kan det fungere både funksjonelt og dysfunksjonelt for selvet.

“a working symbol in the world of humans, actually operates in ways that can be both affirmatively and critically assessed on the basis of religious tradition.”¹⁰¹

Det er derfor av stor betydning hvordan Gud presenteres. Gjennom en lang og tvetydig utvikling blir Gud i Bibelen stadig portrettert som Kjærlighetens Gud. Særlig blir det tydelig gjennom Jesu liv og forkynnelse. Han viser oss en Gud som elsker rettferdige og urettferdige og ønsker de som kjenner seg uverdige både i egne og andres øyne, velkommen i det hellige felleskapet. Søken etter kjærlighet er den positive kraft som driver spedbarn og voksne fremover i møte med verden og andre. «The search for love is thus also to be seen as a search for that which is represented in the symbol of God as unconditional love.”¹⁰² Men kjærlighetens Gud må også kunne adressere de mørke og krevende sidene ved selvet. Formulert i psykologiske termer ville man sagt at Gud må være “god nok.” Men han må også gi grunnlag for frustrasjon. Det å kunne si at Gud er kjærlighet gir oss mulighet for å erfare verden og oss selv på en ny måte.

Gud som kjærlighet kan være et viktig korrektiv til Super-ego Gud, som jo først og fremst er formet av selvets egne prosesser og er fra et teologisk ståsted derfor egentlig ikke å betrakte som Gud. På bakgrunn av analyser mener han det er bakgrunn for å si at et Guds-symbol som kun brukes til å moralisere, disiplinere og dempe selvet emosjonelt faktisk ødelegger mulighetene for et liv i glede. Med Henriksens ord stenger det: «therefore for *celebrating*

¹⁰⁰ Henriksen, Relating s 168

¹⁰¹ Henriksen, Relating s 182

¹⁰² Henriksen 2013 s 184

and worshipping God with all our hearts».¹⁰³ Det eneste symbolet for Gud som kan betraktes som moralsk, religiøst og spirituelt hensiktsmessig for selvet er en Gud som gir mulighet for glede over livet og over selvet. Det må fremme tilrettelegging, strukturer i selvet og det bare kan oppnås gjennom en lengre prosess.

«A super-ego God symbol not only stalls the self in its development, but also stalls what believers would say is the real God's potential to make a difference in the life of the self in terms of salvation, liberation, renewal and the enjoyment of creation.»¹⁰⁴

Henriksen understreker at for å forstå *“the religious self”*¹⁰⁵ er det nødvendig å se utover det som beskrives i religiøse doktriner og læresetninger som beskriver den religiøse konteksten. En må også se på hvordan selvet engasjerer seg i de religiøse symbolene og diskursene. Dette samspillet må ses på over tid på en nyansert og variert måte. Ved å gi oppmerksom til individets selvforståelse vil det her gjerne avsløres hvilke religiøse symbol som engasjerer selvet. Slik kan en forstå den mening religionen har for den enkelte.

På sitt beste vil religiøs bildebruk hjelpe selvet til å erfare seg selv på nye måter og erfare religionen som en måte å være i verden på som et dynamisk, fritt selv som stadig utvikles og modnes. Men dette skjer bare om selvet engasjerer seg i den religiøse tradisjonen på en måte som bidrar til dets relative selvstendighet og autonomi. Om det ikke er slik vil selvet lett bli et offer for mer begrensede tilnærminger til selvet som ikke fungerer som en dialogisk hermeneutikk for selvet, hvor det er et samspill mellom selvet og den religiøse tradisjonen.

“The understanding of religion suggested here views religion as a hermeneutics which provides opportunities for interplay between God and self. Such interplay may help to engender the liberation of religion from confinement by the Superego-God that has haunted modern ways of thinking about religion both from within and without. Furthermore, it may ensure the self's liberation by religion, because such a religion may overcome the self's confinement by the Super-ego God. It may then be possible to experience another self-God reality, a reality of interplay.”¹⁰⁶

3.2.8 Oppsummering teologisk refleksjon

Under pkt. 3.1 og 2.2 har vi sett hvordan teologisk refleksjon kan hjelpe oss å forstå hva som påvirker våre forestillinger om Gud. Både Hughes og Henriksen er åpne for at selv om det finnes en forståelse av hvem Gud er i den kristne tro, er Gud alltid større enn det vi hittil har forstått. Begge legger vekt på at Gud er mysterium og at hans fremste kjennetegn er kjærlighet til menneskene. Begge inkluderer at Gud også er en som utfordrer oss. I denne dynamikken kan Gud formidles med «slagside» på det som utfordrer eller anklager. Begge teologene understreker at når vår egen indre dynamikk er farget av manglende bekreftelse og aksept, skam eller overdreven omnipotens, blir en særlig sårbar i forhold til hvordan Gud presenteres. Med dette som utgangspunkt er både Hughes og Henriksen åpne for at

¹⁰³ Henriksen 2013 s 185g

¹⁰⁴ Henriksen 2013 s 185

¹⁰⁵ Henriksen 2012 s 181

¹⁰⁶ Henriksen 2013 s 191

forestillingene kan være hensiktsmessige å endre eller transformere. Hughes veileder mennesker til møte med Gud gjennom Bibeltekster. Ved å tillate seg å kjenne hva som vekker glede, frykt, sinne, forvirring eller andre følelser skal en gjennom fantasi og ærlighet mot den en er, konfrontere sine forestillinger og åpne for å få dem korrigert gjennom innlevelse i Bibeltekster. Henriksen viser at gjennom å forstå hva som har preget våre grunnleggende forestillinger kan vi forstå at det er nettopp det de er; forestillinger. De er ikke hele sannheten om Gud. Hvem Gud er kan en arbeide med gjennom stadig pågående teologisk diskurs og refleksjon. Både Henriksen og Hughes avviser et fundamentalistisk Gudsbegrep. Begge mener vi må våge å tenke at våre forestillinger om Gud, også de teologiske, ikke er Gud, - og kan derfor utfordres og utforskes.

Den teologiske refleksjonen viser oss at hvilket innhold Guds-begrepet får avhenger av hvordan den kristne Gud formidles. Dersom det skjer utelukkende gjennom kognitiv opplæring vil det sjelden endre de dypere emosjonelle forestillingene vi bærer med oss fra oppveksten. Dersom de presenteres i en fundamentalistisk form vil individet vanskelig oppfatte at her er rom for utvikling eller utforskning. Om det i tillegg skjer i en autoritær og patriarkalsk sammenheng kan det være vanskelig å oppfatte gud som vesens forskjellig fra dette.

3.3 Hvorfor er transendens nødvendig eller ønskelig?

3.3.1 Når Gud blir livets fiende

I oppgaven har jeg så langt sett på hva som påvirker våre forestillinger om Gud. Det andre leddet i problemstillingen er å se hva som hindrer og hva som fremmer transformasjon av disse. Hvorfor befatte seg med det? Hvem sier at noen forestillinger er bedre enn andre? Ut ifra møter med mennesker som har forestillinger om Gud som virker livshemmende vil jeg bruke litt tid på å beskrive hvordan det å leve med slike forestillinger om Gud kan oppleves.

Dette danner et viktig bakteppe for å se nærmere på hvordan Gud kan oppleves når han presenteres som det Shea kaller Superego-gud. Hvilke kjennetegn har Gud for en som har fått presentert Gud med egenskaper som gjør ham nærmest til en fiende det likevel gjelder å «holde seg inne med» om en vil unngå straff og fordømmelse. Når disse forestillingene møter et individ som er vant å bli behandlet med lite omsorg, bekreftelse eller respekt kan Gud oppleves som livets fiende uten at man anser det som en mulighet at transformering kan skje. Jeg vil nå presentere dette gjennom egenskapene til Sheas Superego-gud.

Men først en liten begrepsavklaring;

«ordet **transformasjon** kommer av det latinske begrepet *transformatio*, som betyr omforming. Ordet antyder en delvis eller gjennomgripende endring, forvandling eller forandring.»¹⁰⁷

Jeg vil her kort beskrive noen av egenskapene Shea mener beskriver superego-gud:

Gud som opphøyet væren: Dette er ifølge Shea et av de mest grunnleggende av alle de beslektede trekkene til superego gud. Gud eksisterer som et svært opphøyet objekt, som superlativenes gud. Gud oppfattes som «a being among other beings.»¹⁰⁸ Gud blir som et objekt som kan oppdages og demonstreres. Selv om denne opphøyde gud er svært forskjellig fra oss finnes han innenfor det vi kaller «subjekt-objekt dikotomien.» Men fordi denne opphøyede væren er «over» og «utenfor» oss har det fullstendig kontrollen over denne verden. Denne guden fremstår som motsetningsfull i seg selv; et ufattelig mektig objekt, likevel ikke et objekt. Til tross for at han er uforanderlig og helt annerledes enn oss kan han fremstå svært menneskelig og lik foreldre – i stand til å beskytte, til å innfinne seg eller forsvinne når man behøver ham.

«Throughout the whole time of its tenure, however, this supreme being promises security from harm and evil – on condition that we can stand in proper relation to it and respect its authority.»¹⁰⁹

Lovens gud: Superego-gud som lovens gud oppfattes å være en absolutt autoritet. Han bestemmer hva som skal gjøres og hva som ikke skal gjøres. Lovens gud er en gud man må adlyde ved å overholde alle hans lover og regler. På et umodent nivå er religion alltid knyttet til moral. Shea viser her til Kolbergs arbeid som påpeker at denne moralen alltid primært handler om tilpasning til sosiale regler eller unngåelse av straff.

«While usually patient and acting with considerable restraint, the God of Law is often found to be a God of Guilt, evoking terrifying fear and capable of unleashing tremendous judgment and powerful condemnation if we should disobey.»¹¹⁰

Lovens gud kan med tiden oppleves motsetningsfylt. Han presenteres både som en som elsker og en som straffer hardt. På den ene siden er han vennlig og på den andre siden er han en «alt-seende» dommer som det er umulig å skjule vår synd og skam for. Lovens gud forventes å belønne de gode og straffe de onde. Lovens gud oppleves noen ganger som splittet, han er både god og vond.

« In fact, the God of Law often appears to be two Gods, a God of Good and a god of Evil. This divided deity stands over against adolcescing self, mirroring this self's own dividedness and moral failure. And because the God of Law holds us in this "credit-debit bondage," this God is always a God of Conditional Acceptance.»¹¹¹

I begynnelsen kan gud oppleves som det Shea siterer fra John Glaser: "a hot and cold arbitrary tyrant"¹¹² Han straffer det han ser som dårlig og belønner det han ser som

¹⁰⁷ Bråthen, Transformasjon s 13

¹⁰⁸ Shea, Living God s 25

¹⁰⁹ Shea, Living God s 25

¹¹⁰ Shea, Living God s 26

¹¹¹ Shea, Living God s 26

¹¹² Shea, Living God s.26

godt. Senere kan han oppleves som en gud med et helt sett av lover, regler og forpliktelser som er egnet til å opprettholde konvensjonell moral. Men gjennom det hele er gud den som tilbyr oss beskyttelse fra skade, letter oss for skyld, - på betingelse av at vi trofast holder alle hans bud og oppviser passende endring dersom moralsk svikt skulle forekomme. Dette løftet om beskyttelse fra lovens gud er ofte enormt avlastende og trygt for oss.

Rettroenhetens gud eksisterer innenfor de fleste trossystemer, de har to essensielle komponenter; kunnskapen om Gud er objektiv og det foreligger en emosjonell til dem som kjenner disse fakta og understøtter dem.

Rettroenheten blir essensen i religionen og det umodne selv "besitter" superegoguden ved å holde seg til den rette tro. Vi møter gjerne rettroenhetens gud gjennom doktriner og prester og professorers undervisning, og det blir den troendes oppgave å tilegne seg disse. Det viser seg imidlertid at denne objektive kunnskapen er vanskelig å verifisere og vanskelig å enes om. Det snakkes ofte som om det var enighet om hva denne objektive kunnskapen inneholder, men her er store ulikheter mellom ulike grupper og trossamfunn. I starten er rettroenhetens gud svært lik foreldre eller signifikante andre.

"Beliefs are derived love and hate objects of flesh and blood. Later this God of Belief often becomes more abstract, more logically coherent, and more propositional – although not necessarily less emotionally powerful."¹¹³

Rettroenhetens gud tilbyr oss beskyttelse fra det fryktelige ødeland av forvirring, avgudsdyrkelse og forlatthet, - på betingelse av at det voksende selv, uten å stille spørsmål, holder seg til den rette tro.

Guden for avhengighet og kontroll beskrives slik av Shea:

«It this Supreme being with all its power, this God of Law with its commands of what must and what must not be done, this God of belief with its propositions about what must and must not be a accepted as true – that the adolecing self both depends on and is controlled by.»¹¹⁴

Guden for avhengighet og kontroll blir på samme måte Guden for forsyninger og Guden for herredømme og kontroll. Vi trenger forsyningene for å vokse og utvikles, med den gud som har herredømme over dem virker lite opptatt av at vi skal gjøre bruk av vår egen kraft og autoritet.

I begynnelsen kan denne guden for avhengighet og kontroll fremstå som en vidunderlig forelder, - Guden for forsyninger. Etter hvert vil det voksende selvet kanskje oppleve han som en upersonlig, lite omsorgsfull makt og som en svært dominerende gud. For å få hans veiledning og beskyttelse må vi frasi oss vår autonomi.

«Throughout the whole time of its authority, however, the God of Dependency and control promises to protect us from the pain of inner struggle and from having to make responsible life choices, on condition, of

¹¹³ Shea, Living God s 28

¹¹⁴ Shea, Living God s 28

course, that we surrender any serious striving toward real freedom or autonomy. This promise of protection, which means that we are loved and cared for by God, is often enormous comforting and attractive to us.”¹¹⁵

Sannsynligvis vil en kjenne ambivalente følelser i forhold til denne guden som tilbyr beskyttelse til prisen av frihet.

Gruppens gud: Shea beskriver Gruppens gud på følgende måte:

«The place where the superego-god lives, moves, and has its being is in the group. As described here, the God of the Group is, for all practical purposes, a gathering of adolcescing selves around the all-powerful Supreme-being as its unseen center. The authority of the God of the Group lies with certain individuals who apparently are directly appointed for this task by Supreme Being.”¹¹⁶

Bare dem er gitt denne autoriteten skal lyttes til. Disse formidler diktater fra lovens gud, disse beskriver hvordan rettroenhetens gud er, de formidler betingelsene guden for avhengighet og kontroll setter for å være inkludert eller ekskludert fra gruppen. Gruppens gud er et kraftfullt, hierarkisk og lukket system. Bare i gruppen kan det voksende selv lære hvordan gud er og hvordan man følger denne superego-guden.

Motsigelsene i gruppens gud er hovedsakelig knyttet til tilhørighet-ikke tilhørighet, inkludert-ekskludert, aksept-ikke aksept. I starten kan gruppens gud fremstå som kjærlig, som et sted for næring støtte, styrke og solidaritet. Som foreldres autoritet og omsorg. Etter hvert kan han fremstå som likegyldig og fryktelig avvisende. Gruppens gud er guden for konformitet. Men gruppens Gud lover oss et hellig sted å høre til dersom vi tilpasser oss gruppens regler.

3.3.2 Frielingsdorf: Usunne forestillinger om gud

Frielingsdorf beskriver usunne forestillinger om gud slik vi kan kjenne ham igjen i Sheas superego-gud. Han beskriver splittelsen en kan oppleve mellom den Gud det tales om og den Gud vi bærer med oss i vårt indre.

«Time and time again we come to the realization that our words about God as loving and merciful do not match the image of God that we may carry with us, images of God as a tormentor, a petty beancounter, an arbitrary tyrant, or a merciless judge. In most cases, the sources of these images are deep-seated, negative experiences from the relationship of childhood... In the worst instances, the good news can be transformed into a threatening message that conveys a demonic image of God.”¹¹⁷

Når bildene av Gud blir *endimensjonale* istedenfor *multidimensjonale* gir de alltid et feilaktig bilde av hvem Gud er. Negative, usunne bilder av Gud bunner ofte i at man fokuserer et trekk og gjør det totalt dominerende og absolutt. De fire mest vanlige negative bildene av Gud beskriver Frielingsdorf som: Gud som straffende dommer, gud i form av død, gud som regnskapsfører og gud som krevende oppdragsgiver. Disse bildene av gud benevner Frielingsdorf som demoniske fordi de skaper desperasjon og indre uro og skjuler guds sanne

¹¹⁵ Shea, Living God s 29

¹¹⁶ Shea, Living God s 30

¹¹⁷ Frielingsdorf, Face s 10

ansikt som vil bringe kjærlighet og fred. Derfor må de demoniske gudsbildene avmaskes. Hvordan det kan skje vil jeg komme tilbake til i pkt. 4.6

I den videre fremstilling vil jeg kort gjengi noen karakteristikk av de negative, demoniske gudsbildene Frielingsdorf presenterer fordi de utvider og tydeliggjør det som alt er nevnt hos Shea. Hver av forestillingene er kontrastert gjennom en motsatt positiv forestilling som jeg vil beskrive i pkt. 3.4.2.

Demonisk dommer: Denne demoniske gud beskrives som en nådeløs dommer som straffer hver overtredelse uten noen gang å spørre etter våre motiv eller forklaringer.

«This tyrant tolerates no contradictions; he knows no mercy, no understanding or kindness. The sinner must do penance and be punished until order is once again restored. No trace of the God of the old testament who is a just judge, who sees that the weak and suppressed are afforded their rights, remains. “¹¹⁸

Frielingsdorf viser også til Tilmann Mosers, en ledende tysk psykiaters bok: «The Poisoning of God» Han beskriver hvordan påbudet om å frykte og elske gud opplevdes som et umulig oppdrag. Det første påbudet gjorde det andre umulig. Guds tilstedeværelse, som en som skulle både fryktes og elskes, ble umulig å forholde seg til og genererte hat. Dette igjen skapte ennå mer frykt, underkastelse og ennå større takknemlighet om han bare kunne unngå guds forkastelse av ham. Denne demoniske guden oppleves som en nådeløs dommer. Han tåler ikke motsigelser, viser ingen forståelse eller godhet. Synderen må gjøre bot og straffes til orden er gjenopprettet.

Å leve med denne guden kan føre til selvforakt, selvskading, depresjon osv. En annen måte å leve med denne guden på er å distansere seg fra ham. For mennesker som har fått sin tro plantet i frykt er det, som også Shea påpeker, svært vanskelig å gå gjennom det Frielingsdorf kaller «a discernment of spirits and to come to terms with their past.»¹¹⁹ Bare gjennom bevisst og hardt arbeid vil det være mulig å identifisere gjentagelsene og overføringene i deres religiøse liv. Videre vil de måtte velge hvilke prinsipper de vil slutte seg til.

«Ultimately, the destructive vicious circle of self-punishment and denial of once life can be broken and relentless judge is unmasked as demonic only to the extent that the one-sided pseudo-image of God as a cruel and relentless judge is unmasked as demonic and replaced or argued by positive images from the scriptures.”¹²⁰

Hvordan en slik bearbeiding kan skje vil jeg beskrive nærmere i kap. 4.6. Jeg synes Frielingsdorf beskrivelse av hva som skjer når Gud beskrives som «endimensjonal» er interessant. I tillegg til å vise til barndommens betydning åpner han for en større virkelighet når han kaller forestillingene demoniske. Da åpner han for en ytre virkelighet i tillegg til den indre.

¹¹⁸ Frielingsdorf, Face s 65

¹¹⁹ Frielingsdorf, Face s 68

¹²⁰ Frielingsdorf, Face s 68

Dødens gud: Gud som dødens Gud er annet bilde av gud som Frielingsdorf kaller demonisert. Frielingsdorf viser til nyere psykologisk forskning som viser at mors emosjoner gjennom svangerskapet oppfattes av fosteret. Mange som alltid har hatt en følelse av å være uønsket, at de har et liv som ikke er verdt å leve osv. kan ha følt mors sorg, angst smerte, skam skyld over svangerskapet. Disse følelsene, eller ambivalente følelser, kan legge grunnlaget for negative følelser og grunnleggende mistillit i forhold til livet. Særlig om slike følelser også møter barnet etter at det er født. Mennesker med slik bakgrunn føler ofte at de ikke har noen grunn til å leve

. «They further interiorize negative expression such as «rejected», «unwanted» or «unwelcome,» to create a corresponding subconscious image of God, i.e. God in the role of a demon of death”¹²¹

Livsholdningen til dem som lever i skyggen av denne guden er preget av håpløshet og desperasjon. Andre stenger av sitt indre. De fremstår ytre sett gjerne som fornøyde og velfungerende, men kan ende opp i avhengighet eller perfeksjonisme som «beskyttelse».

Også her viser Frielingsdorf til koplingen mellom tidlige erfaringer og demoners utnyttelse av denne for å skape vrengebilder av gud. Disse kreftene forsterker våre indre mangler og vår sårbarhet. Resultatet blir mistillit og håpløshet. Selv om teologien lærer oss at Kristus har overvunnet død og ondskap hevder Frielingsdorf demonene prøver å fjerne all tillitt til en Gud som vil liv.

Regnskapsføreren og oppdragsgiveren: Regnskapsguden har formet mange generasjoner av kristne, både leg-folk og teologer. Bibelens bilder om gud som ser oss overalt blir kun oppfattet negativt, selv salme 139 kan oppleves slik. Guds øye våker over oss kun for å ta oss i våre overtredelser av hans bud.

«The accountant god watches over the errors and failures of human beings like a hawk, never taking his eyes of them, always controlling them without any consideration for their well-being.”¹²²

Selv om det er positivt å gjøre gode gjerninger er regnskapsførerguden ikke fornøyd med det. Han krever alltid mer. “For the taskmaster god, achievement is more important than the abilities or limitations of the people charge with achieving.”¹²³

Mennesker som lever med en slik forestilling om gud opplever at deres uavhengighet og autonomi er truet. De plages ofte med skrupler, perfeksjonisme, avhengighetsadferd og eksistensiell frykt. Frielingsdorf viser til det greske ordet «diabolos» som skaper forvirring. Her forfører han ikke menneskene til å gjøre vondt, men lykkes i å oppmuntre dem til å overdrive det gode. Religiøs aktivisme er en variant av dette som kan være vanskelig å avsløre. Det ser ut som ren nestekjærlighet. Å elske sin neste som seg selv blir her oppfattet som «elsk din neste, men ikke deg selv»

¹²¹ Frielingsdorf, Face s 76

¹²² Frielingsdorf, Face s 97

¹²³ Frielingsdorf, Face s 105

3.3.3 Oppsummering av Gud som livets fiende

Denne gjennomgangen av Sheas og Frielingsdorfs beskrivelse av hvordan det å leve med Super-ego gud, kan holde en fast i en form for angst og tilpasning som går på bekostning av opplevelse av frihet og aksept for den en er, og muligheten for å ta sitt eget liv i eie. De fleste vil mene at det ville være en åpenbar fordel om disse forestillingene kunne endres. Men om en overbevist om at dette er Gud, kan det være det siste en våger seg i kast med. Da vil en frykte å pådra seg hans vrede.

I den videre fremstillingen vil jeg vise hvordan det kan erfares å leve med helt andre forestillinger om Gud slik Shea og Frielingsdorf formidler dem.

3.4 Gud som livets Gud

3.4.1 Livets Gud - en transformering

Å leve med en forestilling om Gud som livets Gud viser en transformert forestilling av å leve med Gud som dødens Gud. Under dette punktet er målet å synliggjøre hvorfor det noen ganger kan være legitimt å fremme bevegelse, endring og transformasjon av Guds-forestillinger.

I følge Shea kan den levende Gud kan vise seg på ulike måter for mennesker:

»This God comes in any number of different experiences and is not the same for everyone. This, of course, should not be surprising. The Living God is experienced immediately and directly by the adult self, and each adult self has his or her unique, self-authored, self-owned way of religious experiencing.»¹²⁴

Mer overraskende er det kanskje at det likevel finnes noen karakteristikk av den levende Gud som vi skal gjennomgå. Parallelt med erfaringen av hvem den levende Gud er for det voksne selvet kommer ofte en erfaring av frelse/redning. Denne er dypt forankret i følelsene og i selvets dyp. Etterhvert som relasjonen mellom det voksne selvet og den levende Gud utfolder seg vil den åpenbare seg som et levende paradox. "Mer" av selvet er også "mer" av Gud. Gjennom pågående aktualisering og refleksjon finner det voksne selvet en felles bolig hos Gud.

» In this mutual indwelling, there is a kind of synergy, or shared interactive energy, an empowerment in God that makes the adult self more its own integral process even as it moves the self deeper into the reality of the Living God.»¹²⁵

Alle karakteristikkene av den levende Gud er transformasjoner av karakteristikkene av superego-guden. Det skjer en endring fra motsigelsene tilhørende superego-gud til paradoksene knyttet til den levende gud. Løftet om sikkerhet transformeres til erfaringen av frelse. Den tidligere erfaringen av ambivalens og konflikt transformeres til en håpefull

¹²⁴ Shea, Living God s 87

¹²⁵ Shea, Living God s 88

forventning. Responsen til det voksne selvet i denne levende relasjonen er hovedsakelig preget av tillit og kjærlighet.

6.4.2 Den levende Guds kjennetegn

Den levende Gud som et «Du»: Gud som «Du» er en transformering av Gud som den opphøyde væren eller «the Supreme being.» Gud som «Du» forener seg med det voksne selvet, og i dette levende forholdet er vår respons ofte større trofasthet og kjærlighet. I den gjensidigheten erfarer vi en synergi, en myndiggjøring:

«This God as Thou is an encompassing, personal and unique reality, which the adult self is able to encounter freely, uniquely, intimately, and in integrity. In this encounter there is a real meeting and betweenness.»¹²⁶

Relasjonen til Gud som “Du” byr på paradokser. Objektiv distanse forsvinner i en personlig nærhet som kategorier som tid og sted ikke kan fange. Gud er nå en virkelighet bakom objekt og person, likevel er han en mystisk virkelighet som ser ut til å invitere til relasjon. Løftet om sikkerhet er transformert til erfaringen av frelse.

Kjærlighetens Gud er en transformering av lovens Gud. Det betyr nødvendigvis ikke at ikke loven og budene binder oss. Det som skjer er heller at loven og budene i seg selv paradoksalt blir transformert av «Samvittighetens Gud» og «Det personlige ansvarets Gud.» De ambivalente følelsene og konfliktene transformeres og vi kan kjenne en håpefull forventning ettersom løftet om sikkerhet transformeres over i erfaringen av frelse. Kjærlighetens Gud forenes med det voksne selv i et gjensidig forhold. Vår respons er ofte mer omsorg og kjærlighet for andre og den vokser i respekt for kravene om rettferdighet.

Etterhvert som forholdet til Kjærlighetens Gud utfolder seg vil en gjerne oppleve at et paradoks vokser frem. Kjærlighetens Gud er *i loven* og *utenfor loven* på samme tid! Moral forstås nå som å være i en relasjon til Gud.

«Also there is with the God of Love, «the acceptance of the unacceptable»; this God is a God of Unconditional Acceptance. The God of Love, is as well a god of Good and Evil, but now somehow evil is, in William James phrase “swallowed up in supernatural good.”¹²⁷

Det er varierende grad av ondskap i hver enkelt av oss og varierende grad av vondskap i verden, men det skapes en forventning om at dette ikke skal få det siste ordet. Dette begrunner Shea slik: »The God of Love is somehow beyond right and wrong and beyond good and evil.»¹²⁸

Mysteriets Gud: Et voksent selv, med frigjort forestillingsevne, bruker gjerne begrepet mysterie når det prøver å beskrive hvordan Guds virkelighet erfares. Mysteriets Gud er en

¹²⁶ Shea, Living God s 88

¹²⁷ Shea, Living God s 90

¹²⁸ Shea, Living God s 90

omsluttende, personlig og unik virkelighet som det voksne selvet kan møte frivillig, unikt, intimt og med full integritet.

»Often the experiencing of this God of Mystery is utterly profound, and the adult self finds itself responding to it in wonder and awe.»¹²⁹ |

Ettersom vår relasjon med Gud utfolder seg synes det å reise et levende paradoks. Den Gud, som må bli objektivt kjent, kan ikke bli kjent i det hele tatt. Og den Gud som ikke kan bli kjent er på et vis likevel kjent! Dette samsvarer med tittelen til Henriksen «Gud – fortrolig og fremmed.»

«The God of mystery points to «a reality which is experienced but whose inexhaustible depths and breadth our powers can never encompass. Understanding that there is no adequate understanding of God is somehow a more adequate understanding of God.»¹³⁰

På ulike måter, gjennom aktualisering og refleksjon, vil den gjensidige relasjonen erfares gjennom en synergi, eller delt interaktiv energi. En «empowerment» som gjør oss til vår egen integrerte prosess og fører oss dypere inn i virkeligheten til mysteriets Gud. Mysteriets Gud er en transformering av rettrohetens Gud. Det betyr ikke at trossetningene og dogmene ikke er sanne, men at de er transformert inn i relasjonens Gud.

Frihetens Gud: Frihetens Gud er transformeringen av Guden for avhengighet og kontroll. Erfaringen av Frihetens Gud, som resonerer i følelsene og dybden i kropps-selvet, gir en opplevelse av helbredelse og at det voksne selvet bringes inn i en større helhet.¹³¹ Etter hvert som vårt forhold til Frihetens Gud utfolder seg reises tilsynelatende et levende paradoks. Vi overgir oss til Gud, som inviterer oss til å være fri, og ofte kommer vår fulle realisering av friheten gjennom overgivelsen.

«Freedom and control are now somehow together for us. In surrendering to god we find freedom, but in this surrendering, nothing important is really lost.»¹³²

Vi kjenner en håpefull forventning ettersom løftet om sikkerhet transformeres til erfaringen av ubetinget frelse. I nærvær av Frihetens Gud kan det voksne selv være akkurat som det er. Jeg synes dette underlige fenomenet av overgivelsen åpner friheten for fullt er beskrevet vakkert av Shea:

«Often the experience of the God is quite disarming and the adult self finds that it wants to respond with a strange kind of self-surrender or openness... With this God there is no need either to control or to be controlled. Our struggle for freedom from God is transformed into a welcome freedom in God.»¹³³

¹²⁹ Shea, Living God s 91

¹³⁰ Shea, Living God s 91

¹³¹ Shea, Living God s 92

¹³² Shea, Living God s 92

¹³³ Shea, Living God s 92

Felleskapets Gud er en transformering av gruppens Gud. En relaterer til denne Gud på same måte som beskrevet under avsnittene over; Fritt, intimt, med integritet, med resonans i kropps-selvet, i gjensidighet, med erfaringen av helbredelse og ubetinget frelse.

«In this transformation, the contradiction of the controlling, dichotomizing, and homogenizing God of the Group is transformed into the paradox of a God of communion, a God who invites a diversity of adult selves to come together in some greater unity.”¹³⁴

De ambivalente følelsene og konfliktene transformeres også. Felleskapets Gud forenes med det voksne selvet i en levende, gjensidig relasjon. I denne levende relasjonen er ofte vår respons økt medfølelse med andre på tvers av alle grenser mellom mennesker.

3.4.3 Sunne forestillinger om Gud - Frielingsdorf

På samme måte som Shea beskriver transformeringen av superegogud til den levende Gud beskriver Frielingsdorf hvordan det finnes en sunn forestilling om Gud for hvert av de usunne. Frielingsdorf har litt andre benevnelser og utvider Sheas begreper noe.

«For each of the demonic images we will examine a healing, liberating image of god gleaned from Christian revelation: the merciful and loving god, the god of life, the good shepherd and the god of fruitfulness.”¹³⁵

Frielingsdorf påpeker hvordan vekst og helbredelse nærmest er umuliggjort av de tilstedeværende demoniske forestillingene om Gud. Disse forestillingene lever ofte i det ubevisste og vi bruker våre krefter på å tilfredstille deres krav. Å bryte dette mønsteret krever store anstrengelser og stor utholdenhet. De ubevisste forestillingene må bevisst konfronteres og forhåpentligvis hjelpe oss å skille åndene og utvikle et mer fortrolig forhold til Gud. Den Gud som vil ha et personlig forhold til oss og som elsker oss åpenbarer seg for oss tydeligst gjennom Jesus Kristus:

Kjærlighetens og nådens Gud: Frielingsdorf viser til lignelsen om den bortkomne sønn i Luk 15:11-32 og portrettet som tegnes av faderen der. Her ser vi den barmhjertige far som setter sine barn fri selv om det skulle føre til at de drar hjemmefra.

«Yet, he is waiting for them with outstretched arms, not to punish them, but to bless them. Lost sons and daughters have already been sufficiently punished for their waywardness and failures.”¹³⁶

Frielingsdorf påpeker at Gud kjenner til våre vanskeligheter og ikke ønsker å påføre oss mer ydmykelse. Han lider når vi er på avveie. I følge Frielingsdorf er kjærlighetens smerte større enn skyldens smerte. Gud er ikke interessert i vår skyld, men i våre liv. Dette symboliseres også gjennom den store plass gleden og festen har i denne lignelsen.

Denne forestillingen er transformeringen av dommens gud. Frielingsdorf viser til at Gud har frasagt seg hele dommen, den har han overlatt til Jesus. Jesus, som er vår bror og venn, sier i Luk. 6:36 at vi skal være barmhjertige som vår far i himmelen. Når vi oppfordres til å bli mer

¹³⁴ Shea, Living God s 93

¹³⁵ Frielingsdorf, Face s 60

¹³⁶ Frielingsdorf Face s 69

lik Gud oppfordres vi til å bli mindre dømmende. Frielingsdorf viser også til at dommens dag vil være smertefull fordi vi vil oppdage hvor lite vi stolte på Guds kjærlighet.

«It will be terrible because the experience and recognition of God's love will be infinitely painful. Even if we have failed to believe in it, it will be revealed to us at the hour of our judgment. The scales will fall from our eyes and we will realize how little we have believed in that love, how much life we have missed out on, and how much pain we have unnecessarily caused ourselves and others.»¹³⁷

Livets Gud: Mange lever i dødens skygge hele livet fordi de setter ut i livet foreldrenes negative budskap. Tvilen som er plantet i dem på at Gud er livets Gud er ofte så sterk at den er vanskelig å avsløre som en demonisk forestilling om Gud. Frielingsdorf viser til dåpen som en hjelp:

«Our baptismal vows invited us to renounce evil in order to live in the freedom of the children of God. This life of fullness is promised personally and unmistakably to each child about to be baptized by calling out his or her name, even if the parents do not want the child.»¹³⁸

Frielingsdorf trekker også frem Guds pust som forutsetning for hele skapelsens liv, og for hver enkelt sine liv. Videre viser han til Jesus som har vunnet over døden og at vi alle har evig liv gjennom han. I Jesus er all død overvunnet. Han viser til flere tekster både GT og NT som omhandler Gud som livets Gud. Han anbefaler videre at vi holder alle våre erfaringer opp mot disse bibelversene. Slik kan de være en hjelp til å transformere dødens gud. De er også en hjelp til å våge å ta egne valg om at vi vil leve og ta imot livet.

Også ord og uttrykk som ikke forbindes med død, men som kan virke mer positive, kan hemme liv og hindre vekst. Å kalle et barn for «min største glede», «pappas pike» o.l. kan hindre utvikling av egen identitet og fra å skape seg et liv på egen hånd. Alt symbiose-språk kan hindre egen utvikling.

Den gode hyrde og Gud som skaper frukt: Den gode hyrde er transformeringen av regnskaps-førerguden. Begge tar utgangspunkt i at Gud våker over oss. Mens regnskapsguden gjør det for å følge med våre feil, anklage og straffe oss er den gode hyrde der for beskytte oss. Både i GT og NT finner vi hyrdemotivet ofte brukt. Det nære, omsorgsfulle og tillitsfulle forholdet mellom den gode hyrden og sauene finnes blant annet i salme 23, Jesaja 40:11, Ezekiel 34. Den gode hyrde leder sauene til gode beitemarker, leter etter dem når de går seg bort, bærer dem hjem på skuldrene, våker over dem dag og natt, sørger for at de blir bra behandlet og særlig står han opp for de svake.

NT omtaler flere steder Jesus som den gode hyrde. Han innfører også metaforen den falske hyrde. Regnskapsguden er et bilde på en slik falsk hyrde.

Bare Gud som skaper frukt kan restaurere oppdragsgiverguden og vise oss hva som er essensielt. Mange av Jesu lignelser handler om å bære frukt. Men i motsetning til

¹³⁷ Frielingsdorf Face s 72

¹³⁸ Frielingsdorf, Face s 82

oppdragsgiverguden er guden for fruktbarhet opptatt av rytmen og årstidene, vekst som skjer i det små, at det i Gud og av Gud veksten skjer. Hele vårt samfunn er bygget på at vi må prestere for å gjøre oss fortjent til anerkjennelse, respekt og endatil kjærlighet. Men faktum er at prestasjonsorienteringen ikke tar hensyn til naturens eller menneskenes grenser. Det ødelegger miljøet, relasjoner, familier og lokalsamfunn. Frielingsdorf understreker hvordan NT viser oss hvordan Gud regner med våre svakheter og grenser, som i lignelsen hvor hveten og ugresset får vokse side ved side.

Perfeksjonister utgjør en fare både for seg selv og andre. Kirkens historie, og fremdeles i vår tid, finnes mange eksempler på hvordan grusomhet og fanatisme fremmet i en perfeksjonistisk guds navn. I sin streven etter tilfredstille oppdragsgiverguden kan en fylle all tid som skulle vært brukt på bønn, fritid osv. med aktivitet. Guden for fruktbarhet minner oss om en kontemplativ dimensjon i livet:

«Contemplative people perform their duties and work with the same degree of transparency toward god as they have when they pray. What matters is not *what* they do, but *why* and *how* we do it.”¹³⁹

Fruktbarhetens Gud fremmer vekst, han er ikke bare opptatt av arbeidet som blir gjort. Dette åpner mer opp for mysteriet.

3.4.4 Oppsummering av Gud som livets Gud

Gud som livets Gud erfares som en grunnleggende aksept av selvet som det er. Ikke som en statisk tilstand, men som et utgangspunkt for en gjensidig relasjon hvor kjærligheten er den bærende kraften som stimulerer til frihet til å være den en er og til å utvikle seg til den en kan bli. Selvet opplever en bekreftelse av sin egen identitet og verdi som fremmer myndiggjøring, ansvar, vekst og livsutfoldelse. Kanskje er Sheas fremstilling nesten utopisk. Det er ikke mange troende som lever i en slik trygg og gjensidig relasjon med Gud. I alle fall kan den ofte trues av kriser, tap og vanskeligheter. Da regrederer vi gjerne til et tidligere funksjonsnivå og dermed mer umodne forestillinger om Gud. Men de ganger man møter mennesker med en slik tro gjør det et utslettelig inntrykk.

Punkt 6 er viktig å ha med iden videre fremstillingen for å gi mening og innhold til hva vi mener med transformering. Videre vil jeg ta med noen kjennetegn ved det Shea kaller voksen religion og integrert spiritualitet. Her viser han hva som kjennetegner en moden relasjon til den levende Gud. Det viktigste i en moden relasjon oppsummeres gjennom denne formuleringen til Shea:

«Moreover this experience of salvation is had without condition. The adult self can be just as it is in the precense of the Living God.”¹⁴⁰

3.4.5 Voksen religion og integrert spiritualitet

Religion handler om «selvet og Gud sammen». Voksen religion er relasjonell og i utvikling. Voksen religion er om «»det voksne selvet og den levende Gud sammen.» Shea beskriver

¹³⁹ Frielingsdorf, Face s 111

¹⁴⁰ Shea, Living God s 88

moden religion mer i detalj ved å fokusere på interaksjonen mellom selvet og Gud i moden form.

Den Levende Guds stemme ønsker selvet velkommen og inviterer til felleskap. Det er stemmen til kjærlighetens, mysteriets, frihetens og felleskapets Gud. Den Levende Guds stemme er full av omsorg for det voksne selvet og samtidig full av omsorg for andre. Stemmen er personlig, mild og full av respekt og kan være vanskelig å oppfatte. Den levende Gud er en Gud vi erfarer og erfaring krever metaforer.

Spiritualitet kan defineres som: »that which gives meaning to life and allows us to participate in the larger whole»¹⁴¹ Spiritualitet er ikke “noe annet enn” det menneskelige eller “i tillegg” til det menneskelige. Spiritualitet er en del av vår menneskelige utvikling og når derfor sin fylde i vår modenhet. Enhver integrert spiritualitet kaller oss til å være fullt ut oss selv samtidig som den inviterer oss inn i en større, meningsfull helhet eller virkelighet.

Mye spirituelt liv handler om å akseptere seg selv. «Indeed, in accepting the songs of our life, we can begin to create for ourselves a much deeper and greater identity in which our heart holds all within a space of boundless compassion.»¹⁴² Spiritualitet gjennomsyrrer og transformerer grensene våre, men overskrider dem ikke. Vi er bare spirituelle som dem vi faktisk er. Uansett hvilken ærefull tradisjon spiritualiteten kommer fra må den snakke inn i hele vår erfaring. Integrert spiritualitet tiltaler våre grenser, våre problemer med lidelse, skyld og død på en måte som endrer oss og får oss til å vokse.

En integrert spiritualitet er ansvarlig for sin egen prosess. Den rettferdiggjøres ikke av noe utenfor en selv, av frykt, av makt, av vakre løfter eller andres glødende engasjement. Likevel erfares ofte, paradoksalt, nok integrert spiritualitet som et kall til selvet fra «noe annet.» Å ta ansvar for seg selv går ofte hånd i hånd med å gjøre det man kan for å hjelpe andre. På mange måter kan vi finne vår spiritualitet gjennom det vi gjør for andre. Det kan gi seg mange ulike uttrykk. «An actualizing self-in-mutuality is hallmark of integral spirituality.»

I følge Shea kan vi komme i kontakt med spiritualiteten gjennom ritualer og øvelser som fremmer håp, takknemlighet og tilgivelse. På ulike måter kommer vi “hjem til oss selv” og finner mening i våre liv.

«We may find our spirituality in solitude, in quiet walks in the nature, in sexual embrace, in being with friends, in reading and studying, in attending workshop, in different kinds of physical exercises. We may find it in specific practices that allow for reflection, such as different forms of meditation, working with a therapist, a spiritual guide, or a wisdom figure, and taking time away for personal retreat.»¹⁴³

Uten noen form for spiritualitet ser de ut til at det voksne selvet har vansker med å opprettholde seg selv fordi det ikke opplever nok mening til å strekke seg fremover. På samme måte kan det se ut som at dersom det voksne selvet skulle begynne å gå i

¹⁴¹ Shea, God s 97

¹⁴² Shea, God s 99

¹⁴³ Shea, God s 101

oppløsning, eller om det å bli et modent selv virker uopnåelig, kan spiritualitet noen ganger være det som redder selvet og hjelper det frem mot helhet.

Vi kan nå se at voksen religion, særlig slik den er beskrevet gjennom religiøs erfaring, fungerer som integrert spiritualitet. Ut ifra alt som er skrevet over blir det store spørsmålet hva som hindrer oss i transformeres? Den neste delen av avhandlingen vil ta for seg det omfattende spørsmålet om hva som hindrer og hva som fremmer transformering.

DEL IV SELVET OG GUD SAMMEN – HVA HINDRER OG HVA FREMMER TRANSFORMERING?

4.1 Hva hindrer og hva fremmer transformering?

4.1.1 Premisser for drøftingsdelen

Vi har nå sett på hva som påvirker våre forestillinger om Gud, med fokus på psykologi og teologi som hoved-premissleverandører for dette stoffet. Vi har videre sett på hvordan kombinasjonen av mangelfulle omsorgspersoner i barndommen og ulike former for formidling av «guds-symbolet» kan forme en tro som er preget av utrygghet, frykt, plikt, skam osv. Dette kan oppleves så sterkt som at Gud blir livets fiende. Dette er hverken psykologisk eller teologisk funksjonelt i de fleste sammenhenger. Fra et psykologisk ståsted vil det kunne hevdes at man bør kvitte seg med troen om den ikke fremmer liv og helse. Eller, som Freud mente, man bør uansett vokse fra den fordi den er ett tegn på umodenhet. Men både Rizutto, Erikson, Shea, Frielingsdorf, Hughes og Henriksen er opptatt av at tro kan ha en dynamisk psykologisk funksjon og at den levende Gud kan nære selvet, sette det fri og hjelpe det til utvikling og vekst. Men de enes også om at det er krevende og hardt arbeid å komme dit. Shea formulerer det slik:

«For any number of reasons it may be very difficult for us to become mature adults and to have a mature religion. We have to be nurtured and often we have to struggle heroically to reach adulthood, and the same is true if we are to become adult in our religion.”¹⁴⁴

Så lang har vi sett på hva som påvirker de forestillingene vi får om hvem Gud er. Vi har også sett på hvordan det kan se ut når disse blir til hinder for å utvikle et voksent selv og en moden tro. Da kan det kjennes som om Gud er livets fiende. Vi har også sett på hvordan det kan oppleves når disse forestillingene transformeres. Da kan selvet være helt som det er og oppleve Guds betingelsesløse aksept. Samtidig som selvet utfordres og stimuleres til videre modning i en gjensidig relasjon med Gud.

Min problemstilling: «Hvordan utvikles våre forestillinger om Gud? Hva hindrer og hva fremmer transformering av disse?» tar vi med inn i siste del av oppgaven som er drøfting. Her bringer jeg stemmene fra analysedelen videre i møte med min egen stemme. Jeg vil også trekke frem andre stemmer som har behandlet temaene som gjøres til gjenstand for drøfting. Dette gjøres når det er relevant i forhold til større fordypning eller bringer inn viktige utfyllende perspektiv relatert til problemstillingen. På sammen måte bringer jeg inn små case som er egent til å vise i praksis det jeg drøfter på et teoretisk plan. Jeg vil fokusere drøftingsdelen rundt fem hovedtema som jeg mener er særlig relevant for problemstillingen. Jeg innser at hvert av temaene kunne vært en egen avhandling og er smertelig klar over begrensingene som ligger i å måtte avgrense. Likevel er målet å knytte relevante refleksjoner til fem sentrale momenter for å belyse problemstillingen. Jeg vil se nærmere på; barndom,

¹⁴⁴ Shea, Living God s 3 i innledningen

organisert religion, teologi og livserfaringer og åndelig veiledning. Disse temaene er valgt fordi de på en særlig måte både påvirker forestillingene og kan være til hinder for at transformasjon kan skje. Det er også innenfor disse temaene vi kan finne hjelp og støtte til transformering.

4.2 Barndom – grunnlaget for et voksent selv

4.2.1 Alt som fremmer et voksent selv øker mulighet for transformasjon

For at man skal kunne utvikle et voksent selv, gå fra bundet til frigjorte forestillinger, slutte med splitting og overføring er det viktig at selvet har fått bekreftelse, næring og tillit til seg selv, verden og dermed Gud. Ikke alle får det.

«The things that facilitates the adult self are for the most part, things that address the lack, or deficiency, or inappropriateness that hindered the development of this self in the first place.”¹⁴⁵

Kjærlighet, respekt, bekreftelse og omsorg er like viktig for selvet som nærende mat er for kroppen. Om vi har fått for lite av dette tidlig i livet vil vi kunne søke å finne det hos venner, familie, lærere, rådgivere, terapeuter, støttegrupper, og for noen er det Guds kjærlighet som gjør det mulig å transformeres til et voksent selv. Å kunne adressere til noen hva som pågår i vårt liv, både i det indre og i det ytre, øker vår egen oppmerksomhet og gjør oss mer ansvarlig for vår egen prosess. I en annens omsluttende nærhet kan det bli mulig å finne den friheten og bli gitt den utfordringen vi trenger for å bli et voksent selv.

Paradoksalt nok kan nettopp erfaringen med lidelse, traumer og tap være det som får oss til å vokse. I disse erfaringene drives vi til å konfrontere oss selv og søke en personlig mening på et dypere nivå. Lidelse, traumer og tap er et tveegget sverd. Det kan gjøre det vanskelig å vokse, mens det andre ganger kan ledsage oss inn i det.

William James, som regnes for den første religionspsykologen, beskriver i sin bok «The Varieties of religious experience, a study in human nature, hvordan barndommen legger grunnlag for to typer mennesker og hvordan dette også påvirker deres religiøse erfaringer. James deler mennesker inn i to grupper som han kaller for «The healthy minded» og «the sick souls.»¹⁴⁶ Den første gruppen har gjennom trygg og god familiebakgrunn, i kombinasjon med formidling av en lys tro, lett for å oppfatte gud som skaper av alt det vakre. De ser ham sjelden som streng dommer eller opphøyet himmelfyrste. De er heller ikke opptatt av sin egen synd eller utilstrekkelighet. De er i stand til å glede seg over livet, over seg selv og over sin tro. James påpeker at de gjerne ignorerer at ondskap og lidelse er en del av virkeligheten. De fokuserer på det gode i seg selv og i verden rundt seg.

¹⁴⁵ Shea s 145

¹⁴⁶ James W s 69

«The sick souls» derimot har gjerne fått med seg en tro hvis innhold er at de er fordervet av synd og ute av stand til å gjøre noe godt. Disse personlighetene lider av at ondskap finnes både i dem selv og verden.¹⁴⁷ James påpeker at vi har ulik toleranse for når bevisstheten om lidelse, død og ondskap forstyrrer bevisstheten slik at det gir ubehag. For «the sick soul» forstyrrer det hans bevissthet slik at det blir umulig å glede seg over det gode. Har man først spist av dette kunnskapens tre, sier James, vil aldri den glade uskyldstilstanden i Edens hage vende tilbake. William mener det eneste som kan redde disse personlighetene fra desperasjon er det han kaller «den andre fødsel.» Han kaller det vekselvis for omvendelse og transformasjon. Omvendelse handler i tradisjonelt religiøst språk om å «komme til tro» for første gang. Men det William beskriver kan sammenlignes med en transformering av en eksisterende tro, men en tro som ikke gir dem livshjelp. Denne transformasjonen kan skje som et plutselig gjennombrudd eller som en langsom modningsprosess. Men kjerneinnholdet er ifølge James det samme i all religiøs problematikk, nemlig at den syke sjel roper fra sitt mørke: Hjelp, hjelp! Om hjelp skulle nå igjennom til ham må det være mer enn optimistiske og intellektuelle argument. James mener derfor at de overnaturlige, voldsomme omvendelsene, med sterke innslag av emosjoner, aldri kan erstattes. Dette er spennende med tanke på problemstillingen. For at transformering kan skje må noe overvinnes av mørke, angst og smerte. Uten å møte dette kan en ikke komme videre. Det er også Williams innsigelser mot «the healthy minded.» Han mener deres fokus på det positive og gode kan gjøre at en aldri virkelig «går på dypet». Men for mange fungerer dette godt, også som en religiøs løsning. Likevel utelates deler av virkeligheten.

«There is no doubt that the healthy-mindedness is inadequate as a philosophical doctrine, because the evil facts which it refuses positively to account for are a genuine portion of reality; and they may after all be the best key to life's significance, and possibly the only openers of our eyes to the deepest levels of truth»¹⁴⁸

James og Shea mener derfor begge at det som oppleves som lidelse og mangler, kan bryte et menneskes selv ned og gjøre ens tro inadekvat, men at nettopp ved å bearbeide disse erfaringene kan en nå større grad av sannhet og sunnhet. Men begge påpeker ubehaget og smerten ved å gå gjennom denne transformeringen. Det handler om å gi opp sin egen kamp, sin egen vilje og sine egne anstrengelser. Man gir seg fullstendig over. Bare slik kan den nye fødsel skje, bare slik kan noe nytt bryte frem og bare slik kan man dø bort fra seg selv og sitt gamle liv for å begynne å leve noe nytt. Det er også interessant at James påpeker at omvendelsen eller transformasjonen kan forstås både som et psykologisk fenomen hvor ubevisste og underliggende prosesser bryter gjennom, og som en overnaturlig inngripen av noe overnaturlig og guddommelig. James påpeker at så lenge de selvcentrerte bekymringene til den syke sjel vokter døren vil ikke den utvidede tillit til en troende sjel vinne rom. Men om dørvokteren tar en pause kan de underliggende (eller guddommelige kreftene) slippe til. Psykologen beskriver det slik: »Let one do all in one's own power and one's nervous system

¹⁴⁷ James W, Religious s 71

¹⁴⁸ James W, Religious s 137

will do the rest. Teologisk uttrykkes det slik: Mans extremity is Gods opportunity.”¹⁴⁹ Det er gjerne først ved opplevelsen av å ikke makte mer at vi søker hjelp, hos en terapeut, sjelesørger eller hos Gud. Dette kan være en stor hjelp for å våge å se alt det som er, som man skulle ønske ikke var, - og alt det som ikke er og som man skulle ønske var. «The sick souls» vil ha et større indre trykk på å arbeide med sin «wrongness» og dermed ha mulighet for å motta den nåde som betegner prosessen som gradvis eller brått, fører ett splittet selv som har hatt bevissthet om at noe er galt, sammen på en ny måte ifølge James. Altså oppheves dikotemien som er et stort hinder for å bli et voksent selv og for å erfare transformering av sin tro.

4.2.3 Alt som hindrer det voksne selvet hindrer transformasjon

Alt som hindrer det voksne selvet hindrer oss i å erfare det Shea kaller den levende Gud. Shea hevder også at selv om vi fungerer som voksne selv kan det være vanskelig å forestille seg den levende Gud. Sheas spørsmål da han gikk i gang med undersøkelsen som boken bygger på er:

“Why is our relating to God so often presented as if it were something static and not something ment to develop as we ourselves develop and mature? Therefore: why are so many adults still living with a God of childhood and adolescence, a Superego God?”¹⁵⁰

Dette spørsmålet finner jeg høyst relevant. Også i vår protestantiske tradisjon har mange kristne fått formidlet en tro som de opplever som et punktum. Har man «kommet til tro» eller «blitt frelst» så er alt som det skal være og man bør være forsiktig med å endre på noe. Min antagelse er at dette hindrer personlig utvikling og hindrer det Paulus oppfordrer kristne til; å modnes i troen. I andre tradisjoner har man lagt mer vekt på at troen er et startskudd på en lang vandring.

Mangel på kjærlighet, næring, respekt og bekreftelse i våre tidlige leveår kan hindre oss i å utvikle et voksent selv. De færreste av oss får nok av det vi trenger i oppveksten. Dette skyldes ikke bare ufullkomne foreldre. De fleste familier har sine utfordringer og vanskeligheter å slite med. Det kan være sykdom, dødsfall, skilsmisse, lite ressurser osv. Noen opplever også omsorgssvikt, misbruk og vold. Andre kan være overbeskyttet og holdt tilbake. Store og urealistiske forventninger eller altfor lave forventninger, negative meldinger om oss selv, - hvem vi er og våre manglende evner osv. Alt dette kan hindre oss i utviklingen mot et voksent selv. Sannheten er i følge Shea at en normal oppvekst ikke er normal. Han henviser til Eriksons utviklingsstadier: «too much mistrust, too much shame and doubt, too much guilt, too much inferiority, and too much confusion of identity – are easily come by»¹⁵¹

¹⁴⁹ James W, Religious s 174

¹⁵⁰ Shea, Living God s 131

¹⁵¹ Shea, Living God s 132

Hvorfor holder de umodne forestillingene om Gud så fast grep om oss?

Det er flere fenomen som gjør våre tidlige fantasi- bilder om gud så signifikante og så vanskelig å transformere. Det er først og fremst at forestillingen oppstår i fire-fem års alderes når fantasien er utrolig skapende og tøylesløs. Alt virker svært levende, også forestillingen om superego gud. Dessuten er våre tidlige forestillinger om Gud tett knyttet til erfaringen vi har med våre foreldre. Vår egen litenhet og sårbarhet er med på å forsterke Guds makt.

« In fact, the tiny self and the almighty God really define each other, setting out the identities of both and laying the foundation of «the self and God together,» as it is found in the paradigm of “The Superego God.”

Dette skjer så tidlig og er så grunnleggende at vi sjelden setter spørsmålstegn ved forestillingen senere. Vi har også en tendens til å bli sittende fast her fordi vi ikke kan være i interaksjon med Gud på samme måte som med foreldre og andre autoriteter. Her er vi inne på det Rizutto beskriver som overgangsobjekt. Bamser, troll og prinsesser vokser vi fra, forholdet til foreldrene endres gjerne etterhvert som årene justerer erfaringene med dem. Men forholdet til Gud, som kan være et særegent, dynamisk overgangs-objekt, (se kap. 2.3.2) trenger vi ikke vokse fra. Men veldig ofte «parkeres gudsrepresentasjonen» og modnes derfor ikke sammen med selvet. Når den da «vekket til livet» i forbindelse med kriser, vanskelige livssituasjoner osv. kan den derfor ofte virke irrelevant og lite anvendbar. Det blir ofte super-ego gud vi forhandler med i nøden og igjen «parkerer» når krisen er over. Slik kan vår tro hindres i å transformere.

Ofte vil møtet med organisert religion forsterke vårt opprinnelige bilde av Superegogud. Selv om vi etter hvert skulle begynne å kjenne på motsigelsene i superegogud og endatil ha gjort erfaringer med den levende Gud sier Shea følgende om vanskene vi møter: «it may still take a great deal of courage, sustained conscious effort, and ongoing support from others to begin letting the Superego God be transformed.»¹⁵²

Det er mange ting superego-gud gjør for oss på et personlig nivå som gjør det vanskelig å la han transformeres. Vi kan ha behov for å kontrollere Gud og vi kan ha behov for å holde ham ansvarlig for alt som skjer oss selv og andre. Man kan tilpasse seg alle krav og forventninger til superego-guden og håpe han i retur vil gi beskyttelse og omsorg. Slik kan vi skape en illusjon av å kunne kontrollere livet og Gud. Om denne Guden i tillegg er skremmende og fryktinngytende er det lettest å holde en viss distanse.

Fantasi og overføring går hånd i hånd i oppvekst-årene. Shea viser til Freud som mener at behovet for noen å klamre seg til og søke trygghet hos er noe vi aldri vokser fra. Selv om våre behov kan endres ettersom vi nærmer oss et voksent selv er de tidlige mønstrene sterke.

«to work through our relating in transference may be nearly impossible – whether we feel The Superego God has provided us or not. Allowing the relationship with the Superego God to be transformed can be terrible

¹⁵² Shea, Living God s 137

confusing, wrenching and disillusioning experience, one that evokes feelings of fear, anxiety, guilt, loss, vulnerability, ingratitude, betrayal and abandonment.”¹⁵³

Å arbeide seg gjennom overføringsrelasjonen er fryktelig krevende fordi «superego-gud» har ikke noen interesse av å bli detronisert. Når denne forestillingen om Gud først er etablert i oss er den så naturlig integrert at den er svært vanskelig å endre, også for et selv som er modent på alle andre måter.

Overvekt av dømmende forestillinger om Gud - transformering gjennom relasjon

James W Jones er professor i religion og psykolog med privat praksis og har et omfattende forfatterskap knyttet til feltet teologi og psykologi. Hans erfaring med mennesker i terapi er at det er en overrepresentasjon av mennesker som har med seg et dømmende bilde av Gud. Det kan være mange grunner til dette, men han foreslår følgende årsaker:¹⁵⁴ 1) En åpenbar kulturell årsak er at mange foreldre bruker Gud som grunnlag for sosial kontroll, dette internaliseres og danner grunnlaget for barnets gudsbilde. 2) Freuds teori viser hvordan superego (den instans i selvet hvor verdier, normer osv. finnes) dannes i barndommen ut ifra et intrapsykisk behov for å kontrollere instinktene og for å internalisere fars og samfunnets forbud. Gud er da projeksjonen av dette kontrollerende superego. 3) Rizzutos teori om at tidlige gudsrepresentasjoner bygger på foreldrebilder gir mening til det kliniske materialet. Men selv om en hovedfunksjon er å disiplinere barnet er en like viktig funksjon å nære barnet. Jones erfaring er at denne funksjonen synes å være mindre kraftfull i dannelsen av gudsbilder. 4) Jones viser videre til Kohlbergs teori om at utviklingen av tidlig kognitiv moral begynner på stadier der det er fokus på straff og lydighet, med fokus på regler og regelbrudd. Jones reiser spørsmålet om det kan være slik at gudsbildet har sine røtter i disse tidlige måtene å skaffe moralsk mening på i menneskelig interaksjon?

5) Et annet forsøk på å forstå dette gjør Jones på bakgrunn av årevis med klinisk erfaring; Sett at et lite barn er i sterk fysisk og psykisk smerte, overlatt til seg selv i forhold til å skape mening uten særlig støtte fra andre. Mening kan da skapes ved å anklage seg selv eller anklage omgivelsene for situasjonen. Dersom barnet anklager omgivelsene risikerer det å bli totalt avvist, noe som blir for truende. Barnet anklager heller seg selv, - det må være noe galt med meg. Slik deler barnet verden i to: primærobjektene er gode og jeg er ond. Derfor har de rett til å fordømme meg. Dette er i følge Jones et kjent fenomen i terapi som gir gjenklang i mange teologier. Alle barn er sårbare i en verden som er mer kompleks enn det kan håpe på å mestre. Alle barn konfronteres derfor med feilsteg og skam. Et dømmende gudsbilde vil da resonnerer med denne erfaringen. I familier som forsyner barnet med nok støtte og varme, kan de skremmende opplevelsene av smerte overvinnes av de gode erfaringene. Slik oppstår grunnleggende tillit, jfr. Erikson. Mange møter forestillinger om en dømmende Gud uten at dette fester seg i dem. De «kaster det av seg» etter hvert som det vokser opp. Dem det slår røtter hos er først og fremst dem hvis indre objekter er kongruent med et slikt bilde

¹⁵³ Shea, Living God s 138

¹⁵⁴ Jones: Contemporary Psychoanalysis & Religion s 81

av Gud. Jones viser også til Fairbairns beskrivelse av det samme fenomenet gjennom det han kaller «moralsk forsvar mot onde objekter.» Fairbairns teori går ut på at barnet internaliserer smertefulle og straffende objekter i håp om å kunne kontrollere dem. Fairbairn mener at ved å ta vondskap, smerte og sorg inn i seg selv blir det mulig for barnet å bevare foreldre, eller andre ytre objekt, som gode. Barnet opplever nå seg selv, og ikke objektene som årsak til smerte og elendighet. Bare slik blir det mulig for barnet å opprettholde en viss følelse av verden som et trygt sted. «He sacrifices himself in order to save the system.»¹⁵⁵ Jones siterer videre Fairbairn slik: »It is better to be a sinner in a world ruled by god than to live in a world ruled by the devil»¹⁵⁶

Jones hevder å se at hos mange kan båndene til en kritisk og dømmende Gud ha viktige dynamiske funksjoner. Det er sjelden tilfeldig hvilke bilder av Gud man blir «sittende fast» med. Dette stemmer godt med Rizzuto sine observasjoner av hvordan de affektive båndene til den hellige, hvordan religion som relasjon resonerer med de internaliserte båndene som konstituerte selvet.¹⁵⁷ (prosjektiv identifikasjon) Det samme resultatet kommer Henriksen til i den doble hermeneutikken.

Jones foreslår at forholdet til Gud fungerer som grunnlag for opplevelsen av hvem vi er; barnet som kjenner seg trygt begrunner det i Gud, barnet som kjenner seg skyldig og elendig begrunner det i en sint Gud, barnet som kjenner seg isolert begrunner dette i et tomt univers. Som en konsekvens av dette mener Jones at endringer i selvbildet og opplevelsen av seg selv, kreves et nytt bilde av Gud å begrunne dette i. Her siterer han en av sine pasienter som sier at alt hun hørte om Guds kjærlighet ikke hjalp henne. Først da hun begynte i terapi kunne hun etter lang tid, i møte med en empatisk terapeut si: «Only after I accepted myself could I accept that God and others cared,»¹⁵⁸

Fairburns erfaring er at selvbildet, som skapes gjennom interaksjon med primærobjektene, farger sterkt våre forestillinger om Gud. Han mener gjennom sitt arbeid, å kunne dokumentere at bare ved å jobbe med opplevelsen av selvet vil det fremtvinges en endring av forestillingene om Gud. Det stemmer med Shea oppfatning av at man må være et voksent selv for å kunne transformere superego-gud. Det stemmer også godt med det Henriksen beskriver om sammenhengen mellom personlighetstrekk og guds-forestillinger. Siden vi vet at våre første samspill-erfaringer er noe vi overfører på senere relasjoner f.eks. til ektefelle eller relasjonen til Gud er dette kjernen i vår personlighet og psykopatologi. Videre viser han til Kohut som mener relasjon derfor er kjernen i all terapi. «Therapy then, provides a developmental second change.»¹⁵⁹ I en slik relasjon kan en gjøre nye, dype emosjonelle erfaringer som transformerer selvet og som dermed «trenger» å endre sine forestillinger om hvem Gud er når en selv er gjennomgripende endret. Jones viser til sin pasient Harold, som

¹⁵⁵ Jones, Contemporary s 82

¹⁵⁶ Jones Contemporary s 83

¹⁵⁷ Rizzuto, Living God s 65

¹⁵⁸ Jones, Contemporary s 107

¹⁵⁹ Jones, Contemporary s 21

hele sitt liv hadde levd med en dømmende, detaljregulerende og krevende forestilling om Gud. Gjennom terapi endret han sin avhengige og underdanige personlighet og opplevde at forestillingene om Gud også begynte å endre seg: »The God that emerged was a God much more in keeping with Harold`s newly realised real selfhood.»¹⁶⁰ Denne sammenhengen mellom å modnes og bli et voksent selv understreker igjen sammenhengen mellom dette og mulighet for å transformere sine forestillinger om Gud: «Harold`s sense of a God that required responsibility rather than slavery was more than just a creedal change; it grew from a profound transformation in his sense of himself.»¹⁶¹ Det at en slik endringsprosess må skje i relasjon betyr ikke at en regrederer, men at også måten vi kan være i relasjon på modnes.

«Since the healing process takes place only in the context of a relationship, the contrast is not between freedom and dependency, but only between immature and mature forms of dependency, mature dependency being that which, paradoxically, nurtures freedom and autonomy.»¹⁶²

Evnen til å være i en gjensidig, moden relasjon, også til Gud, er et av kjennetegnene til Shea på en transformert gudsrelasjon. Vi har altså sett at arbeidet med å bli et voksent selv, legger grunnlaget for å være i en voksen relasjon, noe som igjen fremmer muligheten for en transformering av forestillingene om Gud.

Et annet interessant fenomen er at både Fairburn og Shea mener at også for dem som har hatt en rimelig god oppvekst ser det ut til at det finnes en overvekt av forestillinger om Gud som dømmende, altså et trekk i superego-gud. Hvorfor er det slik? I tillegg til Fairburn velbegrunnede teorier som er kort referert ovenfor vil jeg igjen trekke frem Erikson for å prøve å forstå dette.

Barndommens grunnleggende tema sammenfaller med troens tema

I møte med mennesker som opplever at Gud hindrer dem i å være den de er, utvikle seg selv, gjøre nødvendige livsendringer osv. synes jeg ofte å gjenkjenne tema som er de mest grunnleggende i alle menneskers liv.

I kap 2 understreker både Rizutto og Erikson behovet et spebarn har for å bli bekreftet med et kjærlig blick. Det ideelle er at den nærmeste omsorgspersonens blick lyser av kjærlighet i møtet med barnets blick. Dette gir barnet en trygghet på å være ønsket, villet og elsket. Når dette av ulike årsaker ikke finner sted vil barnet gå videre i livet med en stor sårbarhet. Det kan vise seg å bli vanskelig å tro at Guds blick «lyser over oss», som vi hører i velsignelsen, når en ikke har denne grunnleggende erfaringen med seg.

Dersom en har vokst opp uten nære omsorgspersoners anerkjennende blick å speile seg i, vil en gjerne komme i kontakt med det som hevdes å være skammens kjerneinnhold, nemlig

¹⁶⁰ Jones, Contemporary s 102

¹⁶¹ Jones, Contemporary s 103

¹⁶² Jones, Contemporary s 95

opplevelsen av at en ikke er verdt å elske. Dette vil igjen påvirke muligheten for å kunne være glad i seg selv, tro at andre kan være det og i særdeleshet at Gud skulle kunne elske en som ingen andre kan elske. Slik kan eneste måten å håpe på en viss gunst fra Gud være å innfri alle superego-gudens krav og håpe å ikke vekke hans aktive vrede. Det kan være svært livs-begrensende å leve på denne måten. En får et lite livsrom med liten grad av frihet.

Slik mener jeg blikket vi blir møtt med av våre tidlige omsorgspersoner danner grunnlaget for hvordan vi opplever Guds blikk på oss. Dersom vi ikke blir klar over det vil vi aldri kunne transformere. Og selv når vi blir klar over det er det svært krevende å tro noe en ikke har erfart.

I Eriksons epigenetiske utvikling kommer skammen inn i relasjon til autonomi.¹⁶³ Dette berører spebarnets andre grunnproblematikk; frykten for å bli forlatt. Når barnet oppfatter at det er et eget individ, separat fra mor, opplever det også at det kan bli forlatt. Separasjon og forlatthet henger derfor nært sammen. Etter hvert oppdager også barnet at det gjennom sine egne handlinger og sin egen vilje kan vekke reaksjoner hos den andre som gjør at de trekker seg unna og avviser oss. Dette, i kombinasjon med en omsorgsperson som ikke er opptatt av å støtte barnets individualitet, men bruker det til egen behovsdekning, kan gjøre barnet redd for å utvikle sin egen identitet. Bare gjennom et falskt selv vil det være i verden.

Denne konflikten er det jeg ofte aner ligger under mange troende menneskers frykt for å gjøre egne valg, undersøke hva de selv har behov for, sette sine egne ønsker på dagsorden osv. Dersom prisen de må betale er at superego-gudens løfte om beskyttelse faller bort blir det for dramatisk. Kraften i denne frykten er så stor at jeg ikke kan forstå det på andre måter enn at det er spebarnets eksistensielle frykt for å være forlatt som aktiveres. For at spebarnet ikke skal overføre, eller ha mulighet for å overvinne denne frykten senere i livet, må det ha oppnådd nok grunnleggende tillit. I følge Erikson skapes det slik:

«Mødre skaper grunnleggende tillit hos barna sine når de opptrer på en måte som forener en oppmerksom omsorg for **spebarnets individuelle behov** med en **personlig tillitsgaranti** innenfor rammen av kulturens livsstil.»¹⁶⁴

Erikson mener alle samfunn og kulturer trenger religion fordi den gir mulighet for å avhjelpe og bearbeide barndommens traumer. Han hevder at «Tillit født av omsorg er selve hjørnesteinen i alle religioners aktualitet.»¹⁶⁵ Han viser til at alle religioner har til felles den periodisk barnslige overgivelsen til et forsyn. Videre viser han til egne og andres sosialantropologiske studier som viser at « det mest primitive i alle religioner og det religiøse laget i ethvert menneske, viser en overflod av soningsforsøk.»¹⁶⁶ Dette tolker Erikson som et uttrykk for at individet prøver å gjenopprette tilliten på flere nivå. Mer eller mindre erkjent kan det forsøke å gjøre godt igjen uklare vonde handlinger begått mot morskikkelsen.

¹⁶³ Erikson, Barndommen s 245

¹⁶⁴ Erikson, Barndommen s 243

¹⁶⁵ Erikson, Barndommen s 244

¹⁶⁶ Erikson, Barndommen s 244

Dessuten er det et forsøk på å gjenopprette tilliten til det gode i egne bestrebelser og tilliten til de universelle maktenes velgjørenhet. I forhold til dette felles behovet for soning, som ledd i gjenoppretting av tillitt, kommer kristendommens Kristus med et soningsarbeid utført uavhengig av våre handlinger. Dette skulle en tro kunne virke frigjørende, og avlastende på individets soningsbehov. Når det ikke alltid erfares slik kan det ha med måten formell religion formidler dette på. Erikson påpeker at foreldrenes tro, som understøtter tillitten hos det nyfødte barnet, har i historiens løp søkt sin institusjonelle forsikring i organiserte religioner. Deri hevder han at de til tider har «funnet sin verste fiende».¹⁶⁷

Likevel mener Erikson at religion har et viktig anliggende i å hjelpe individet gjennom ritualer og felleskap til å håndtere at vi alle bærer på en lengsel etter et tapt paradisi.

«Selv under de gunstikste forhold synes dette stadiet (tillitt kontra mistillit) å føre inn i det psykiske liv en følelse av splittelse, og av en universell lengsel etter et tapt paradisi. Det er mot denne følelsen av å ha mistet noe, av splittelse og av å være forkastet at den grunnleggende tillitten må vare livet igjennom.»¹⁶⁸

Om en tar på alvor at dersom en skal transformere sin tro på annet enn superego-gud må en utfordre sin grunnleggende angst for å bli forlatt, forkastet, alene i universet kan dette kjennes i overkant for de fleste.

Barndommen – demonenes mulighet for å hindre transformering

Under dette punktet vil jeg også kort komme tilbake til Frielingsdorf. Han viser, på samme måte som Shea, hvordan barndommens vansker kan hindre utvikling av et fritt og selvstendig selv. Det samsvarer med psykologisk teori fra Erikson og Rizzuto. De enes alle om at konsekvensene blir at også forestillingene om Gud preges av barndommens traumer eller neglisjering, og påvirker forestillingene om Gud slik vi ser i pk.t 3.3.

Men Frielingsdorf bringer inn en dimensjon til, som ingen av de øvrige nevner, heller ikke Hughes eller Henrikson. Nemlig at demonene benytter seg av dette. Jeg vil ikke her gå videre inn på hvorvidt det finnes en djevel eller onde makter. Men det er en dyp kristen erkjennelse at Gud har en motstander som vil føre menneskene bort fra ham. Dette finner vi på Bibelens første sider, gestaltet gjennom slangen, og Jesu mange uttalelser om onde ånder. Det er også derfor vi starter gudstjenesten i Den Norske Kirke med å avsverge djevelen. Nettopp tanken på onde makter kan være svært skremmende. Fortellinger om utdrivelser av demoner som minner mest om overgrep osv. gjør at en skal være ytterst forsiktig når en berører dette emnet.

Men Frielingsdorf har en uvant vinkling, nemlig at det vi tror er Gud, er et demonisk bilde av Gud. I kap.3.3.1 beskriver jeg de vrengebildene han kaller demoniske. Som beskrevet tidligere repeterer vi fortiden om vi ikke bevisst reflekterer over og konfronterer den.

¹⁶⁷ Erikson, Barndommen s 244

¹⁶⁸ Erikson, Barndommen s 243

«The same goes for reflecting on the images of God developed during childhood, images that, rising from the subconscious, are capable of guiding and steering our religious life. Any time we fail to engage these images consciously, there is the danger that our Christian faith may develop into magical superstition accompanied by corresponding negative spirits.”¹⁶⁹

Bare gjennom å ta et oppgjør med våre foreldres tro, med våre foreldres holdninger og handlinger mot oss, og med de forestillingene vi har om Gud, og teste dem på livets virkelighet og Guds virkelighet, kan vi få hjelp til å skjelne hva som hører hjemme hvor. «Only then can we reach the goal of a personal relationship with the living God who is different from the God that was able to sustain us throughout childhood»¹⁷⁰ Frielingsdorf påpeker at prosessen mot helbredelse og vekst blir vanskeliggjort, eller forhindret, ved nærværet av demoniske forestillinger om Gud. Disse forestillingene kan påvirke og styre hele livet vårt. Og som også Henriksen påpeker i pkt. 3.2 har vi vanskelig for å våge å utfordre våre forestillinger fordi vi tror vi utfordrer Gud selv. Og en demonisk dømmende Gud vil ikke tåle det. Dermed forlater mange troen uten å våge et oppgjør, eller man lever med de demoniske bildene og innfrir gudens krav så godt man makter, eller man klynger seg til et godt bilde av Gud fordi alt annet blir for truende å forholde seg til. Mange betaler en høy personlig pris for å leve opp til den demoniske gudens krav uten at han av den grunn blir fornøyd. Mange kjemper med Gud uten å være bevisst på at det er relasjonen til foreldrene de repeterer. Og blir de klar over det, bryter de ofte med Gud dersom de bryter med foreldrene. Om den demoniske «Gud» skal avsløres må han «avmaskes.» Da må man «stå opp mot» Gud, konfrontere ham også med aggresjon. Er man oppvokst i en religiøs familie er det ikke alltid lett å rette aggresjon utover og aller minst mot Gud.

«This vicious circle can be broken only by a determined effort. We believe in the ultimate victory of Jesus Christ over demonic powers, even though their influence continues in our days and affects our lives. The conscious confrontation of our own unconscious images of God may help us to discern the spirits and to achieve a living and personal relationship with the true God who champions life for us and the world, who affirms and loves us.”¹⁷¹

Frielingsdorf viser til at både GT og NT vitner om at Gud er for oss. Men at gjennom Jesus blir Guds holdning til alle mennesker gjort synlig gjennom hans respekt for hvert menneskes verdighet og frihet, støttet av en fundamental tiltrekning og kjærlighet som varer uavhengig av individets standpunkt for eller imot ham. Frielingsdorf viser også til noen klare kjennetegn som skiller den demoniske «Gud» fra den levende Gud. Den demoniske «Gud» har fokus på seg selv og sin vinning, Gud som den gode hyrde har fokus på «sauenes» ve og vel. De har også ulikt fokus på synd. Den gode hyrde svartelister dem ikke på grunn av deres svakhet og deres skyld. «The good Shepherd rather frees the sheep from their entanglement in evil” .¹⁷²

¹⁶⁹ Frielingsdorf, Face s 34

¹⁷⁰ Frielingsdorf, Face s 37

¹⁷¹ Frielingsdorf, Face s 61

¹⁷² Frielingsdorf, Face s 99

Om det er sånn, at det vi tror er Gud, er en demonisk forestilling om Gud vil kanskje nettopp en slik sjokkerende øyeåpner være en hjelp til å våge å transformere. Mange troende har en dyp frykt innerst i sin tro. Det tar ofte lang tid å begynne «avmaskingen» og åpne seg for en annen Gud enn den man alltid har trodd på. Ofte får vi jo i forkynnelse presentert den motsatte vinkling, at om vi stiller spørsmålstegn ved våre forestillinger om Gud så er det demonene som frister oss. Derfor er dette en spennende innfallsvinkel i forhold til hva som hindrer og fremmer transformering.

Barndommen – en sluttkommentar

Å se så tydelige sammenhenger mellom barndom og hvilke forestillinger vi får om Gud kan gjøre at en stiller seg helt nye spørsmål vedrørende troens relevans. Om det er slik at den Gud vi begynner å tro på er et resultat av nære omsorgspersoner og våre projeksjoner, om religionens eneste funksjon er å være en trøst mot utsatthet, være en dynamisk kraft eller til hjelp for å bearbeide barndommens traumer, er det ikke da mer naturlig å la transendens handle om å kvitte seg med troen? For noen er det slik. Det kan kjennes befriende å gi slipp på en tro som har vært begrensende, selv om det kan være smertefullt. Det kan kjennes som å bli voksen. Og for mange er det nødvendig å ta helt farvel med sin barndoms gud for å eventuelt kunne møte Gud igjen som et voksent selv. For noen er det et nødvendig skritt på veien, for andre blir det noe de aldri vender tilbake til.

Men om all tro kan psykologiseres, om også transformerende omvendelser kan forklares med det underbevisste prosessers gjennombrudd, hvordan forstå Gud som transendent og uavhengig av vår psyke? Göran Bergstran, som har jobbet mye med dette og bl.a. gitt ut boken: «En illusjon och dets utveckling» har stilt seg dette spørsmålet. Etter å ha gjennomlevd en periode med sterk tvil opplevde han plutselig å se troens utvikling i ett nytt lys. Jeg gjengir det her:

«Det blev alltmer tydligt för mig, att allt i tron kunde förklaras psykologiskt och att min tro höll på att försvinna sedan jag «sett mekaniken». Det gav mig ångest. En morgon under den tid då detta sysselsatte mig vaknade jag och var jublande glad. Jag var uppfylld av tanken på hur stor Guds omsorg om mig var. Gud var en gäng så angelägen om att få kontakt med mig att han först kom till mig i form av min mors bröst. Upplevelsen hadde en veldig kraft. ... Från det att mina studier hadde börjat följä vägen: «Gud är ingenting annat än...», kom det istället att handla om hur en gud – existerande eller icke existerande – kan komma in i en människas psyke och bli en indre verklighet.»¹⁷³

4.3 Organisert religion – Grunnet for et «gudssymbol.»

¹⁷³ Bergstrand, Illusion s 16

4.3.1 Hva hindrer den levende Gud i organisert religion?

Organisert religion kan hjelpe oss til å erfare den levende Gud, men den kan også hindre oss i gjøre denne erfaringen. Erikson viser til organisert religion sin store mulighet i forhold til å kunne hjelpe mennesker med sine livsutfordringer, men påpeker at den ofte ikke klarer å formidle det Erikson mener er hjørnesteinen i alle religioners aktualitet »tillit født av omsorg.» Religionens ritualer kan være en hjelp til å gjenopprette tillit. Men påpeker Erikson: «Så har vi alle dem som bekjenner seg til en tro, men som ved sine handlinger inngir mistillit både til mennesker og til livet.» Dette vil kunne hindre forestillinger om Gud i forhold til å transformere til et møte med den levende Gud.

Nettopp forholdet mellom «organisert religion» og den enkeltes tro er vanskelig når en vil forske på tro og hva den betyr for mennesker. Ser en bare på ritualene og analyserer læren får en ikke alltid noe godt bilde av hvilke forestillinger den enkelte bærer med seg om Gud. Dette gjelder selvsagt også de som representerer «formell religion» som prester, diakoner osv.

Autoritetsmakt, rasjonalisme og antropomorfisme

Shea viser til det Viktor Frankl kaller «the three stumbling blocks, which account for much of the repression that occurs in religion: authoritarianism, rationalism and anthropomorphism»¹⁷⁴

Organisert religion kan lett fremstå som autoritær. Når superego-guds makt overføres til religiøst lederskap, som gjerne fremstår som gudgitt og ofte er menn, åpenbares det gjerne for oss i klare termer hvem Gud er, hva han tenker og føler i forhold til ulike saker, hvordan han må forstås og hvordan vi må være for å få Guds aksept. Da aner vi «grepet» fra rettroenhetens og gruppens gud.

Autoritetsmakt har mange religiøse ansikt: Ett er overdrivelse av en eller flere av superego-gudens egenskaper (f.eks. loven, rettroenheten, kontroll osv.), et annet er kontinuerlig fokus på skyld, et tredje ansikt er å benytte makt og frykt for å tvinge medlemmene til lydighet (som ignorering, skampåføring, ekskludering osv.) Hierarkisk lederstruktur (myndiggjøring av noen og umyndiggjøring av andre, stereotyp rollefordeling (ofte mellom kjønn), kun bokstavelig tolkning av tekster tillatt, forkjærlighet for dikotemier (vi-dem, god-vond, hellig-sekulær osv.) Ennå et annet fjes er å skape forvirring rund grensene for penger, sex og makt. Dette siste punktet har jeg hørt utallige varianter av gjennom mennesker som har blitt utsatt for dette også i ellers «sunne» kristne miljø. Og gjennom den katolske kirkes store skandaler rundt hemmeligholdelse av seksuelle overgrep bør enhver religiøs sammenheng granske hvordan dette forholder seg hos dem.

Rasjonalismen innenfor religion fremstår, like subtil som enkel, med det budskap at Gud kan gripes med fornuften alene:

¹⁷⁴ Shea, God s 140

«What we get with rationalism in organized religion is a flat, two-dimensional God, a superficial God, a God without feeling, and a god without depth. What we get is a God of Reason, of Logic, of concepts and a God of Belief.»¹⁷⁵

Organisert religion blir antropomorfistisk når Gud får altfor menneskelige trekk.¹⁷⁶ Gud blir en som tenker og føler som oss, reagerer og oppfører seg som vi gjør. Dessverre tillegger antropomorfismen ofte Gud våre verste karakteristikk. En Gud som er fylt av hevn, hat, raseri og rettferdighet. Gud fremstår liten og gjerrig. Konsekvensene av dette oppsummerer Shea slik:

«An adult self who has experienced the confusion and divisiveness that an anthropomorphic God brings to organized religion may never recover from the damage that has been done. Access to the Living God may be blocked forever. A God as Thou or spiritual reality, a God of Love, a God of Mystery, a God of Freedom, and a God of Community cannot be revealed in anthropomorphic religion.»¹⁷⁷

Sosiale og kulturelle begrensninger

Om samfunnet, og kulturen vi lever i, ikke støtter oss i vårt strev etter voksenhet er det vanskelig å oppnå det. Det kan være få muligheter til utdanning, mangel på arbeid, holdninger i media osv. som medvirker til dette. Om vi lider av funksjonshemming, av rasisme, classeskille, alders- eller kjønnsdiskriminering kan dette devaluere oss som gruppe. Vi kan oppleve at vi er mindre verdifulle som mennesker. Særlig lumsk og destruktiv er den patriarkalske dominansen i kulturen, sammen med den patriarkalske strukturen i organisert religion.

«Patriarchy attacks women in their adult selves and in their relating to God at the same time. And because patriarchal structures can make it very difficult for women to be heard as adult and as religious, these same structures can also make it very difficult for men to speak as adult and as religious. The truth is that integrity and mutuality with the other are, and can only be two sides of the same coin. Patriarchal structures are a disaster for the adult self, and they are a disaster for adult religion.»¹⁷⁸

Mange kvinner har fått sitt selv krenket gjennom slike holdninger. Kvinner som etter hvert også utfører prestetjeneste i kirken kan fortelle historier som er ganske rystende i forhold til hva de utsettes for i form av språk, sanksjoner og ulike former for trakassering. Dette kan være et stort hinder for transformering av forestillingene om Gud derom man opplever seg som «annenrangs» i Guds rike.

Henriksen påpeker også hvordan menns tradisjonelle dominans gjennom kirkehistorien og deres monopol på å preke har påvirket språket som brukes, hva som trekkes frem i tekstene og hva som forblir i skyggen eller bringes til taushet. Han viser til Lyotard (Lé Differend) når han sier at «teksten frembringer ofre.» Og Henriksen fortsetter:

¹⁷⁵ Shea, God s 142

¹⁷⁶ Shea, God s 142

¹⁷⁷ Shea, God s 143

¹⁷⁸ Shea, God s 134

«Det gjelder å vise dette – og å gi ofrene oppreisning – ved å la dem komme til ordet, la dem vinne tilbake den virkeligheten de har mistet, ved å gi dem tilgang til sitt eget språk som Gud (som da nettopp ikke kan være et språk som noen andre har definert på forhånd).¹⁷⁹

Henriksen påpeker hvordan dette at menn har hatt mulighet til å identifisere Gud med det maskuline og med å identifisere seg selv med Gud har gitt dem muligheten til å oppleve seg som foretrukne. Gud som far, mann og Herre, kan for barn, kvinner, undertrykte på ulike måter osv. være et språk som ikke evner å gi nok rom for »erfaringer som har å gjøre med selvstendigjøring og ansvarlighet for eget liv for voksne mennesker.»¹⁸⁰

Etter mange år i kirkebenkene reagerer jeg fortsatt på at de mange fortellingene hvor Jesus møter kvinner ofte begrenses til å påpeke det ene poeng at Jesus faktisk taler med en kvinne og gjerne med et sekundært poeng at kvinnen har levd et seksuelt utsvevende liv. Sjelden hører man noen påpeke at det ikke ser ut til å interessere Jesus det minste at i f.eks. fortellingen om kvinnen ved brønnen,¹⁸¹ at mennesket han fører en teologisk samtale både er kvinne, fra «feil» etnisk gruppe, har et uryddig liv, ikke er skriftlærd osv. Samtalen dem imellom ser ut til å gjøre at hun glemmer det også der hun senere springer av gåre for å fortelle hvem han har møtt. Mange fortellinger om Jesus i møte med barn, andre etniske grupper, kvinner, «vanlige ulærde», urene, besatte osv. viser hvordan han reiser opp og verdsetter dem han møter uavhengig av alt det mange også i dag opplever de må kvalifisere for i møte med formalisert religion. Og han gjør det tilsynelatende naturlig. Han gjør ikke et poeng av det, slik det gjerne gjøres i utlegninger av teksten. Og der ligger verdigheten, i den gjensidige relasjonen. Dette understreker Shea som kjennetegn på Livets Gud.

At mange mennesker i dag søker Gud som kraft, lys, energi kan forstås som en gudslengsel, en lengsel etter det tapte paradiset, etter å være elsket osv. Men som de ikke opplever å møte i formalisert religion. Så «drar de heller hjemmefra med hjemlengsel» som Thelle formulerer det om flukten fra kirken.¹⁸²

4.3.2. Hva fremmer et møte med den levende Gud i organisert religion?

Å utfordre sosial, kulturelle og religiøse begrensninger

Å utfordre sosiale og kulturelle begrensninger, inkludert rasisme, klasseskiller, alders – og kjønnsdiskriminering kan gjøre det mulig å transformere. Ofte må vi utfordre disse stereotypene for å modnes. Det må skje både i forhold til å identifisere disse holdningene i oss selv og gjennom å utfordre måten de som defineres som annerledes behandles på. Om vi ikke klarer å opprettholde andres verdi og verdighet vil vi heller ikke kunne opprettholde vår

¹⁷⁹ Henriksen, Gud s 96

¹⁸⁰ Henriksen, Gud s 94

¹⁸¹ Joh 4:1-27

¹⁸² Notto Thelle, Ansikt s 71

egen. Dette er ikke alltid så enkelt som det kan virke. Dersom en er vokst opp med disses holdningene kan en ha integrert dem på en måte som gjør at en ikke lenger ser det som diskriminering. Om det blir oppfattet som «en gudommelig orden» så er det heller ikke lett å utfordre dette. For dem som prøver kan også sanksjonene være så sterke at det ikke er mulig med en bearbeiding innenfor organisert religion. Dette er også årsak til at mange forlater den.

Organisert religion har vært medvirkende til ulike former for diskriminering. Noe av grunnlaget for dette finnes jo i Bibelens egne tekster. For mennesker som er opplært i en bokstavelig tolkning er det ikke lett å komme utenom at slik står det. Med skriften på sin side kan man forsvare at kvinner ikke skal være prester, at alt homofilt samliv er synd, at det er greit å holde slaver osv. Å lese om kirkens forsvar av slavehold kan i vår tid fortone seg underlig, slik andre av kirkens strids-spørsmål i dag kanskje vil fortone seg underlige for fremtidens troende.

Noe av dette kan misbrukes til å utøve makt over mennesker, men andre ganger kan det være en alvorlig brytning med skriften som gjør at transformering er umulig. Som en jeg samtalte med sa: «Jeg har valget mellom å tro på en Gud som diskriminerer kvinner, eller å kvitte meg med hele troen.» Hvordan en kan få hjelp til å utfordre og bearbeide dette på andre måter vil jeg komme tilbake til i punktene om teksttolkning og åndelig veiledning. Men jeg vil her synliggjøre dilemmaet.

På samme måte som barndommens utfordringer kan være både til hinder for et voksent selv og for transformering av gudsforestillinger kan det også være nettopp denne mangelen som gjør at en begynner å bearbeide og utfordre sine opplevelser. Slik er det også om en har vært utsatt for formell religion sin bruk av makt, former for diskriminering, påføring av umodne gudsforestillinger. Om en våger og orker gi seg i kast med å utforske og utfordre dette, nettopp fordi det er så utfordrende å leve med, kan det være en stor hjelp til transformasjon av tidligere forestillinger om Gud.

Organisert religion som hjelp til transformering

Organisert religion har en lang og rik tradisjon på å hjelpe mennesker med å finne tro, å bearbeide sin tro, sakramenter og ritualer som kan fremme transformering. Dette er det Erikson mener er den viktigste grunnen til at mennesket trenger organisert religion.

Gudstjenester: Noen ganger kan vi forlate gudstjenester og kjenne at vi har møtt den levende Gud. det kan en sjelden gang erfares så gjennomgripende som Shea beskriver det:

»feeling strengthened in our efforts to be responsible adults and feeling once more the presence and empowerment of the Living God. We have been with the God as Thou. We have been welcomed by the God of Love, we have sensed the God of Mystery, we have experienced the God of freedom, and we have been enveloped by the God of Community. ¹⁸³

Noen slike gudstjenester kan være til stor hjelp i forhold til å understøtte religiøs erfaring. Den rituelle kraften i gudstjenesten kan være sterk, men dessverre kan denne kraften noen ganger være i kontrollens tjeneste og ikke i transformeringens. Men mange kan fortelle om gudstjenester som har tilført noe helt nytt, eller har båret dem som pulsslag i livet osv.

Bønn: Bønn er å gi oppmerksomhet til «selvet og Gud sammen.» Transformering er «selvet og Gud sammen» i retning av mer åpenhet og tilgjengelighet. Når Gud blir mer virkelig endres virkeligheten. Å delta i kirkens felles bønner kan også åpne for opplevelsen av å delta i et stort felleskap som favner mye videre enn den lille plass hver enkelt befinner seg på. En kan erfare seg som en del av menneskeheten som i snart to tusen år har henvendt seg til Gud med sine liv. Dette kan i seg selv åpne for en større virkelighet.

Forbønn er også en del av kirkens bønnetradisjon. Det å få hjelp av et annet menneskes tro kan være til stor hjelp. At man kan slippe å være avhengig av sin egen lille tro, men hvile i kirkens tro kan også være avlastende og frigjørende i tider som er utfordrende og krevende. Mange kristne beskriver avgjørende transformerende erfaringer gjennom forbønn og håndspåleggelse. Så er det også dessverre slik at dette også kan misbrukes gjennom maktutøvelse og manglende visdom.

Skriftemål: Skriftemål er en gammel tradisjon, som har stått sterkere i den katolske tradisjon enn i den Lutherske. Dersom en har utført handlinger som har forårsaket stor skade som gjør at man bærer på byrden av skyld, kan skriftemål oppleves svært befriende. Gjennom denne handlingen kan en konkret erfare Guds kjærlighet som er «større enn ondskapen» pkt.

3.4.1. Dette kan kjennes overveldende, gi oppreisning og mulighet for transformasjon dersom den dømmende Gud har vært skremmende og dominerende. For noen er det å motta kirkens velsignelse det bærende i troen.

Erikson sier: «Den enkeltes oppreisning må bli en del av de manges rituelle praksis, et tegn på at en har samfunnets tillit.»¹⁸⁴ De ovenfor nevnte ritualene kan være en hjelp både med å få større tillitt til Gud som gjenoppretter og gir oss fornyet tillit, men det igjen kan gi oss større tillitt til en Gud som vil oss vel.

Dele tro: Noen ganger kan det å dele egen tro, lytte til andres tro, bli en genuin dialog som kropps-selvet, følelsene, dybden, grensene, intimiteten og hver enkelt sin opplevelse av ansvar kan bli berørt på en slik måte at det hjelper oss å frigjøre våre forestillinger om Gud. Samtalegrupper hvor man deler tro og ikke først og fremst diskuterer tro kan være en god hjelp i forhold til dette. De senere årene har man også begynt med noe man kaller lyttegrupper. Dette er nettopp for å sikre at hver enkelt sin erfaring med tro får komme til ordet uten at noen umiddelbart stiller spørsmålstegn ved noe, kritiserer eller mener noe annet om det aktuelle som deles. Nettopp disse kjørereglene har åpnet for grupper som har blitt

¹⁸⁴ Erikson: Barndommen s 244

avgjørende for erfaring av transendens fordi man får del i andres unike gudserfaringer, som ofte er svært trostyrkende, fordi det en selv deler blir møtt med anerkjennelse og respekt. Slik blir det trygghet, åpenhet og frihet nok til å utforske. Organisert religion kan hjelpe oss å transformere superego-gud over i erfaring med den levende Gud. Dette skjer i felleskap hvor medlemmene møter hverandre med respekt og likeverdighet slik at ekte dialog og sant felleskap blir mulig. Et slikt felleskap vil også verdsette medlemmenes ulike erfaringer. Slik kan de deles og berike felleskapet. Et slikt felleskap må også tillate mysteriet, understreker Shea. Personlig mener jeg forvaltning av sakramentene er formalisert religions store gave til mennesker.

4.4. Teologi og forkynnelse som hindrer eller fremmer transformasjon

For mange troende er det slik at den teologi de har vokst opp med vever seg sammen med de tidlige forestillingene om Gud og forstås som «Sannheten.» Dette skjer lenge før en tenker at det handler om teologi som et fag som er i utvikling, endring og fornyelse. Jeg var selv godt voksen da jeg første gang hørte en prest si: »All teologi er menneskeskapt.» Det var overraskende, men frigjørende. Jeg kjente hvor absolutte de forestillingene organisert religion hadde formidlet til meg om hvem Gud er, var. Mitt valg var så langt å tro på det som var formidlet eller å forkaste hele troen. At den kan være så ulik fra miljø til miljø, fra land til land og fra en historisk tidsepoke til en annen var så utvidende og grensesprengende. Det gav meg behovet for å studere teologi. Møtet med studier, har utvidet den protestantiske tradisjonen. Men møtet med katolsk, ortodoks og keltisk tradisjon har vist mangfoldet og vært berikende, sammen med hele den felles kristne tradisjonen fra urkirken og ørkenfedrene. Frigjøringssteori og feministisk teologi har ytterligere tilført forestillingen om Gud nye dimensjoner. For noen vil dette mangfoldet kunne skape forvirring, men for dem som har fått forkynt en superego-gud kan det være helt nødvendig å få erfaring med, og teologisk bekreftet, at Gud er «alltid større» .

Det vil selvsagt være umulig å gå inn på alle de ulike retningene og tradisjonene i denne oppgaven. Men jeg vil tekke frem noen trekk ved forkynnelse og teologi som jeg tror har en sterk innflytelse på muligheten for at transformasjon kan finne sted eller ikke.

4.4.1 Bibelsyn, hermeneutikk og skriftsyn.

Jeg vil ikke kunne gi noen fullstendig utlegning av den teologiske hermeneutikken i fortid og nåtid., det er heller ikke hensikten med dette punktet. Men mitt hovedpoeng er at mange religiøse mennesker lever sitt liv innenfor organisert religion uten at hermeneutikk og tekst-tolkning noen gang presenteres som et fenomen. Hvordan teksten formidles avgjøres utelukkende av formidleren uten at lytteren får vite at her finnes det ulike måter å forstå dette på, også innenfor den kristne kirke. Lytteren kunne selv bli invitert inn i forståelsen som et voksent, myndig og fritt menneske. Det at mange troende ikke presenteres for denne muligheten gjør at mange ikke engang vet at transformasjon er mulig innenfor deres kristne tolknings univers.

I boken « Tegn, tekst og tolk» finner vi en gjennomgang av teologisk hermeneutikk gjennom historien. Vi finner tidlige eksegetiske metoder som bygger på bokstavelig tolkning og tolkninger som er en overtagelse av jødisk måte å lese GT på hvor en søker å avdekke tekstens dypere lag ut fra visse regler. Tidlig NT tolkning bygger på allegorisk tolkning (gir teksten en overført betydning, prøver å tolke dens billedlige mening) og typologisk tolkning (tolker figurer og hendelser GT som forbilder på figurer og hendelser i GT for å vise en historisk utvikling i frelseshistorien.)¹⁸⁵ Den bokstavelige, allegoriske og typologiske tolkning er det som preger tolkningshistorien videre.

Med Luther og reformasjonen kommer det som har blitt stående, i ettertiden kanskje på en mer konkret måte enn Luther selv mente; Skriften alene. Luthers hermeneutikk er nært knyttet til hans skriftforståelse.

«Vi finn to viktige hermeneutiske prinsipp hos Luther. Det er i skjelninga mellom lov og evangelium, og det «som driv» til Kristus. Dette er hans orienteringspunkt, ut og ifrå dei tek Luther stilling til både formale og innholdsmessige sider ved Bibelen.»¹⁸⁶

Luther velger metoder også ut ifra sin grunnleggende forståelse av mennesket som rettfærdiggjort gjennom tro av Gud, gjennom Jesu gjerning og ikke våre egne gjerninger. Og slik ble det stående; Skriften alene, nåden alene og troen alene. Etter hvert blir den historisk-kritiske metode sentral. Bevisstheten om at teksten er blitt til i en annen tid gjør at en blir opptatt av å forstå hva som er bak de tidsbegrensede og hva som var forfatterens intensjon. Denne tolkningstradisjonen har preget de siste ti-års teologer ved fakultetene i vår protestantiske, vestlige tradisjon og dermed mye av den forkynnelse som har blitt presentert fra prekestoler for de siste generasjoners kristne. En utfordring med den historisk-kritiske metode er at den utforsker de religiøse dokument ut fra innen-verdslige kriterier, altså som om Gud ikke fantes. En viktig innvending mot denne metoden kommer fra Drewermann:

«Hvordan kan det være mulig å fornemme noe av Gud i skriften når det postuleres som en metodisk betingelse at man utelukkende skal bekymre seg om hvordan de religiøse anskuelsene til bestemte sosiale grupperinger i fjerne tider har utviklet seg, i stedet for å bekymre seg om Gud og sin egen person?(...) Hvis Bibelen ble skrevet som budskap og forkynnelse, slik man betoner alle steder, hvordan kan man da tro at man utlegger den riktig dersom man legger en metode til grunn for fortolkningen som jo nettopp er innrettet på at man ikke skal søke denne forkynnelse mottakere i samtiden?»

Gadamer gjør et poeng av at teksten alltid kommer til oss gjennom en lang historisk prosess. Det gjør at vi alltid leser teksten i lys av den tolknings- og virkningshistorie den har hatt. Gjennom at vi blir bevisst tekstens virkningshistorie, og våre egne fordommer, kan vi få hjelp til å stille de riktige spørsmålene til teksten. I følge Gadamer kan det blant annet skje ved at «vi leser Bibelen i lys av ulike tolkningsmuligheter som finnes i historien.»¹⁸⁷ Det er nettopp denne muligheten, å få lese bibelen i lys av ulike tolkningsmuligheter, og fortsatt få tro seg innenfor den store kristne tradisjonen, jeg mener de fleste troende aldri får oppmuntring til

¹⁸⁵ Henriksen, Hermeneutikk s50

¹⁸⁶Henriksen, Hermeneutikk s 234

¹⁸⁷ Henriksen, Hermeneutikk s 223

å gjøre. Ofte blir alternativene aldri presentert, eller de blir hentydet til som villfarelse som forkynneren må retter opp, eller som hentydning til at vi utfordrer Gud selv. På den måten får man ikke muligheten til å stille teksten ekte spørsmål. Fordi da må vi risikere at den utfordrer våre etablerte forestillinger:

«lesning med sikte på å forstå tekstens sannhet alltid er preget av at vi spør teksten om noe. Vår utspørring av teksten innebærer at vi må være villige til å sette vår egen viten på spill i møtet med teksten, og spørre om det forholder seg slik som vi hittil har ment.»¹⁸⁸

I så fall er konsekvensen at vi ikke bare leser Bibelen for å bli styrket i vår førforståelse og bli oppbygget, men at vi leser på en måte som kan gi oss en hermeneutisk erfaring, og slik erfarer at vår egen erfaring er «begrenset og foreløpig og stadig vil bli utfordret av teksten.»¹⁸⁹

Friheten til, og kunnskapen om, å møte Bibelens tekster på denne måten er ikke tilstede i mange sammenhenger innen formalisert religion. Det er i seg selv en stor hindring for å kunne transformere forestillingene om Gud.

Jeg mener at det ikke burde være nødvendig å studere teologi for å få hjelp til å forstå at også innenfor det som aksepteres som den kristne kirkes mangfold er det mulig å ha flere syn på Bibelens inspirasjon. Dette regnes jo som fundamentalt for forståelsen av Guds ord for den som tror. Kirken og den enkelte kristne legger ofte ulikt innhold i begrepet «Guds ord.» Dette henger ofte sammen med den videre forståelsen av:

«Bibelens inspirasjon, dens autoritet, dens klarhet (og for noen: dens ufeilbarlighet), og med Guds åpenbaring. Slike spørsmål er knyttet til teologisk helhetsforståelse. Derfor drøftes vanligvis spørsmålet om Bibelen som Guds ord ikke innenfor bibelfaget, men innenfor dogmatikken.»¹⁹⁰

Kanskje har det vært en lang tradisjon at lærde ikke skulle belemre de «leke» med dogmatikk? Det er mulig det måtte være slik den gang utdanningsnivået var lavt hos den vanlige troende, men i dag burde det være en selvsagt del av all trosopplæring. For mange vil det kunne utvide barndommens superegogud å få vite at det finnes noe som heter; verbalinspirasjon (at hvert enkelt ord i Bibelen er blitt slik Gud ønsket det skulle være), personalinspirasjon (at de bibelske forfatterne var inspirert). Denne inspirasjonen speiles i tekstene, men hindrer ikke at også forfatternes menneskelige personlighet og (manglende) innsikt er synlig i tekstene og realinspirasjon (en upresis betegnelse på en samling posisjoner hvor fellesnevneren kan gjengis slik: Bibelens tekster er inspirert når de taler om troens realiteter, altså selve det religiøse budskapet). Dette anses som Bibelens intensjonsområde.»¹⁹¹ I Bibelen møter vi ofte mennesker som vitner om hva Gud har sagt og gjort. «Selve åpenbaringen ligger her før og utenfor teksten, og bevitnelsen eller

¹⁸⁸ Henriksen, Hermeneutikk s 222

¹⁸⁹ Henriksen, Hermeneutikk s 226

¹⁹⁰ Hvalvik/Stordalen, Fortellingen s 460

¹⁹¹ Hvalvik/Stordalen, Fortellingen s 460

gjenfortellingen bærer alle tegn av å være menneskelig tale.»¹⁹² Bibeltekstene henter sin autoritet av at man tror det faktisk fantes en åpenbaring å vitne om, at man på historiske og teologiske premisser mener bevitnelsen er sannferdig, at Jesus legitimerer både GT og NT og fordi kirken har formalisert Bibelens autoritet i sin skriftkanon og bekreftet den i sin lange erfaring med Bibelbøkene.

I tillegg er det slik at Bibelens ord har kommet til oss gjennom en lang tradisjon for å overlevere teksten sammen med tolkning, i gamle dokumenter er dette vevd inn i hverandre. «Overleveringen av GT-teksten har tilsynelatende alltid hatt nær forbindelse med bruken og forståelsen av den samme teksten.»¹⁹³ Når vi også vet at Kristendommen aldri har vært en skriftreligion, som for eksempel Islam hvor ikke Koranen kan oversettes til et annet språk enn Arabisk som er det opprinnelige, vet vi at oversettingen alltid medfører valg i forhold til ordrett gjengivelse og gjengivelse av mening. For egen del har jeg hatt stort utbytte av å lese Bibelen på andre språk enn Norsk nettopp fordi det brukes andre begrep, med andre assosiasjoner og meningsreservoar. Bare ved å lese ulike oversettelser av vår egen Norske Bibel kan vi finne variasjoner som gjør at vi ser noe helt nytt eller «mister» et ord som har betydd mye for oss.

En egen problemstilling er det at for et voksent selv, med en viss utdanning, vil kunne oppleve det som en stor utfordring å forsvare skapelsen på syv dager, Adam og Eva med eplet og slangen osv. For noen blir det i seg selv en sperre for transformering som gjør at de forlater troen. Det blir umulig å transformere rettroenhetens superego gud. Dersom kunnskapen om at de fleste forskere i dag er enige om at urtidskrønikene er av en slik litterær egenart at de «neppe gjengir hendelser som har funnet sted. De bygger ofte på historisk leverte overleveringer og er ofte symbolsk diktning over erfart virkelighet.»¹⁹⁴ Det er lite kjent i mange kristne miljøer at disse historiene har en viktig kommunikasjonsverdi selv om en ikke tar historiene bokstavelig. Deres viktigste sosiale funksjon var å gi forklaring på hvorfor verden var slik den var og for å legitimere samtidens ordninger. For eksempel kan forfatteren av Gen 3:14-17¹⁹⁵ ha ment at det faktisk skjedde endringer i menneskers livsvilkår en gang i fortiden og at disse endringene ikke kunne reversere:

«I dette perspektivet er det nyttig at den bibelske urhistorien omtaler fortidens hendelser på en symbolsk måte. Det gjør på den ene siden at den ikke kommer i konflikt med konkrete observasjoner (verken i forfatterens verden eller i vår). På den andre siden tillater fortellingens teologiske og etiske perspektiver at leseren - også den moderne – kan etablere et kvalifisert teologisk perspektiv på livets og tilværelsens mest fundamentale spørsmål.»¹⁹⁶

At det forholder seg slik i forskningsmiljøet, også i de mer konservative delene av dette miljøet, at Guds klare ord faktisk kan forstås på andre måter enn som bokstavnro lesning av teksten,

¹⁹² Hvalvik/Stordalen, Fortellingen s 463

¹⁹³ Hvalvik/Stordalen, Fortellingen s 30

¹⁹⁴ Kartveit: Gamle testamentet s 28

¹⁹⁵ Bibelen

¹⁹⁶ Kartveit, Gamle Testamentet s 29

tror jeg dessverre er en uoppdaget hemmelighet i store deler av kristenheten. Derfor er det viktig med bøker som Henriksens:» Gud – fortrolig og fremmed», som formidler teologisk refleksjon på en måte som kommuniserer noe av dette til dagens mennesker. Mennesker som er fulle av Bibelkunnskap er gjerne uvitende om hermeneutikk og skrifttolkning. At dette skulle være tilhørende dogmatikken gjør at en viktig tolkningsnøkkel for transformasjon er borte. At kristne autoriteter ofte bruker «Guds klare ord» som hovedargument for sine egne argument og diskvalifiserer enhver motstand på det grunnlag, virker ikke åpnende og inviterer ikke til gjensidig dialog og undring. Det er superego-gud sin argumentasjonsmetode. Ofte mister denne argumentasjonen også av syne at alle skriftene i Bibelen må «leses i lys av Guds åpenbaring gjennom Jesus Kristus.»¹⁹⁷

Dersom avveininger og endringer gjennom tusenårs oversettelser og tolkninger hadde vært mer undervist om i formalisert religion tror jeg mange troende ville kjent større frihet og mer mot i forhold til å arbeide med tekstene som en vei til transformasjon. Det er dessuten en nyttig påminning i sammenhenger der rettroenhetens, gruppens, lovens, avhengighetens og kontrollens Gud hersker, at det ikke er Bibelen som skrift som er fundamentet i vår tro, men relasjonen til personen Jesus Kristus.

4.4.2 Hvorfor «tradisjonell» forkynnelse kan hindre transformasjon?

Hva som menes med «tradisjonell» her er ikke så lett å definere presist. Men jeg tar utgangspunkt i den forkynnelse som har vært utbredt på bedehus, i indremisjon, frimenigheter og til dels i den norske kirke. Kanskje har det også vært særlig fremtredende på Sør- og Vestlandet. Denne type forkynnelse har preget generasjoner frem til det som kan kalles «voksen-generasjonen» i dag. Mitt inntrykk er at det har endret seg i mange sammenhenger, noen steder så mye at Gud kan fremstå nokså «tannløs og blodfattig.» Men også i dag blir unge mennesker utsatt for det jeg kaller «tradisjonell forkynnelse» og som jeg vil gå nærmere innpå i den videre fremstillingen.

Fra Luthers «skriften alen», via ortodoksien og frem til moderne fundamentalisme finnes ett fenomen som mer eller mindre bevisst preger forkynnelsen i mange sammenhenger innenfor organisert religion; nemlig skriftsynet:

«Fundamentalismen har ett ærend som er djupt religiøst, antan det blir bore fram i glad triumf eller engsteleg fasthalding. Skriften er sann og forkynner Guds frelse. Vi har å gjere med ein posisjon som i utgangspunktet liknar Luthers. Bibelen grunngir seg sjølv.»¹⁹⁸

Jeg tror denne måten å tenke om Bibelen og skriften på har holdt mange fast i en trang og angstfylt tro. Denne oppfatningen kan gjøre at bare det å stille et åpent, undrende spørsmål knyttet til Bibeltekster kan oppfattes som kritikk av Gud selv, som «å sette seg opp mot Guds ord» osv. I samtale jeg har hatt med mennesker som har opplevd denne forkynnelsen hører jeg ofte at dersom de stilte spørsmål ble de møtt med mistenksomhet, at de ble oppfattet

¹⁹⁷ Hvalvik/Stordalen, Fortellingen s 466

¹⁹⁸ Henriksen, Hermeneutikk s 133

som kritiske og dermed negative, at de ble anfektet av djevelen osv. Å innordne seg etter den «rette tro» blir mye viktigere enn å dele tro. Dette hindrer et voksent selv og det hindrer mulighet for transformasjon. Gud blir ikke et «Du» som møter oss med kjærlighet og invitasjon til relasjon, han blir preget av alle superego-guds trekk.

En annen angst som kan følge med dette er angsten for å ikke komme utenom at noe faktisk må være feil av det som står i skriften, ut ifra det vi nå har kunnskap om innenfor forskning f.eks. om hvordan jorden ble til:

«Det er Bibelens truverde som står på spel, og dette er igjen Guds eige truverde. Det kan synast som om logikken er slik: Er ikkje Gud å lite på i detalj-spørsmål, korleis kan ein då lite på han i frelses spørsmål? Vi møter her ein religiøs domoteori: Fell *ei* brikke, fell resten. Fronten kan gå på tøndel-nivå fordi det dreier seg om Guds sanning over heile linja.»¹⁹⁹

Slik undersøker man bare skriften for å finne bekreftelse og beviser for det vi alt vet. Det er umulig å gjøre en *hermeneutisk erfaring* slik Gadamer beskriver det. Da må «være villige til å sette vår egen viten på spill i møte med teksten.»²⁰⁰

Når forholdet mellom Bibelen og teksten veves for tett sammen blir usikkerhet om det ene automatisk til usikkerhet om det andre. Tvil om en liten ting kan utløse usikkerhet om hele troens grunnlag. «I fundamentalismen blir Bibelen en sikring for Guds autoritet: Hvis vi ikke kan stole på Bibelen kan vi da stole på Gud?»²⁰¹ Min påstand, gjennom utallige samtaler med kristne mennesker, er at et nokså fundamentalistisk bibelsyn lever i praksis i mange miljø, uten at disse miljøene nødvendigvis vil kjenne seg igjen i en slik terminologi. Dette ble i skrivende stund bekreftet i et intervju med Petter Fiskum Myhr, Direktør for Olavfestdagene i Trondheim. Han blir intervjuet av Vårt Land om sin kristne tro. Journalisten skriver: «Men han savner mer utfordrende forkynnelse fra norske prekestoler. En forkynnelse som røper at bibelforskningen har gjort det klart at Bibelen ikke snakker entydig om Gud.»²⁰²

I tradisjonell forkynnelse finnes også ofte et sterkt fokus på Kristus som døde for våre synder. I jussens språkdrakt kan dramaet formidles slik Peter Halldorf beskriver det.

li Västerländsk kristendom har frälsningstanken oftast framställts med bilder og termer färgade av juridiken. Bibelska begräpp som skuld och nåd rättferdiggörelse har gjort frälsningen til ett drama som utspelas i Guds rättssal. I fokus står frågan om hur Gud ska gottgöras. Människan har övertrett Guds lag och blivit funnit befunnen skyldig. Rättvisa måste skipas, straff utdömas. Utslaget för den som kränkt Guds lag er obeveklig fällande. Och nogon högre instans att överklaga till finns inte. Domen er döden.»²⁰³

Att Gud gjennom Jesus blir menneske, og som vår stedfortreder gjennomliden straff og død, gjør det mulig for mennesker å bli frelst *fra* vår skyld. Dette er innholdet i den klassiske forsoningslære som fikk sin viktigste utforming av Anselm av Canteburry (1033-1109). At

¹⁹⁹ Henriksen, Hermeneutikk s 131

²⁰⁰ Henriksen, Hermeneutikk s 235

²⁰¹ Henriksen, Hermeneutikk s 131

²⁰² Myhr, Min tro, Vårt Land, 15.02.14 s 30.

²⁰³ Halldorf: Ande s 90

Gud blir menneske for å sone vår store skyld og slik tilfredsstillers Guds krav på rettferdighet, gjør det mulig for Gud å være barmhjertig mot mennesker til tross for deres skyld. Men ut av denne juridiske tankegang, som man jo finner støtte for i Bibeltekster, kan det dominerende bilde av Gud bli nettopp dommerens som virker i overkant uforsonlig: »det är en streng och okänslig Gud som uppträder i den himmelska rättssalen. Kränkt och sårad av människans brott kräver han gottgörelse för att efterskänka skulden.»²⁰⁴ Alt kretser om Gud her, vondskapen som eget fenomen kommer man heller ikke helt til rettes med.

Det er svært mange som har vokst opp med en forkynnelse, som gjerne blir tegnet eller visualisert på en flanellograf, hvor en viser en Gud som ikke kan feste sitt blikk direkte på meg som menneske, men må ha Jesus på korset imellom. Slik kan vi «ikles» Kristi frelsesgjerning. Det er svært vanskelig for både et umodent og et modent selv å se seg selv som noe annet enn en Gud ikke kan tåle som en er. Nettopp dette at vi ikke kan møte Guds blikk direkte, hindrer oss i å erfare Guds anerkjennelse og kjærlighet som vi vet fra Erikson er nødvendig for tillitt, håp og videre vekst. Igjen mener jeg teologien, eller dogmatikken, kan være til hjelp. For bare det å vite at det finnes 3 ulike forsoningslærer, med vektlegging av ulike sider, vil en få utvidet og nyansert det ensidige fokuset på synd, skyld, dom og soning.

For mennesker som er vokst opp i den Lutherske tradisjonen vil gjerne denne forsoningslæren klinge med i Luthers store spørsmål: »Hva skal jeg gjøre med min skyld?» Han søkte en nådig Gud. Erikson har skrevet en bok om Luther «Young man Luther, a study in psychoanalysis and history.». Jeg vil ikke kunne gå mer inn på det i denne oppgaven. Men ut fra vårt tema kan det være av interesse å nevne at Luther vokste opp med en streng far som slo ham og som han fryktet. I lys av de tidlige omsorgspersoner innflytelse er det ikke usannsynlig at dette har påvirket Luthers forestillinger om Gud. Luther søker beskyttelse mot Gud hos Gud, da i gestalt av Kristus. Resultatet er at Gud fortsatt er vred og at vi bare kan overleve fordi Kristi kors står imellom.²⁰⁵

Menneskesynet i den Lutherske tradisjonen er også preget av at vi er dømt og avvist. At vi likevel er berget er *kun* på grunn av den nåde vi mottar gjennom Jesu soningsverk. Det *kan* ligge noe passiverende i dette, ikke noe samspill mellom Gud og individet. Mange som er vokst opp med Luthersk forkynnelse sitter igjen med et menneskesyn som jeg har hørt mange forfekte: «i meg selv bor det intet godt.» I denne tradisjonen ser også mange på menneskenaturen som sin fiende. Og det skulle være unødvendig å tilføye Lövingrens kommentar til dette i samme forelesning som vist til tidligere: »Dette er farlig i lengden, selv om det høres fromt ut.»

²⁰⁴ Halldorf: Ande s 92

²⁰⁵ Lövingren Michael, forelesning på MF 22.09 2008

4.4.3 Rammet av språket – hinder for transformasjon

Vår Lutherske tradisjon har, av grunner som nevnt over, vært preget av ord. Mye kirkekunst, relikvier, bønnekranser og symboler ble kastet ut av kirkene under reformasjonen. Ordet ble stående som det som skulle kommunisere troens mysterium til menneskene.

Den vestlige kirke har siden reformasjonen vært preget av at mystikken og spiritualiteten ble «forvist» til klostrene og teologien ble knyttet til de fremvoksende universitetene. Denne splittelsen mellom «livet i Gud» og «læren om Gud» har frarøvet oss viktige sider ved troen og vi har fått en fattigere spiritualitet. Denne splittelsen, som også Hughes snakker om i kap. 3.1, har gjort at noen ser på sin kristne tro mer som en mening om noe enn som en relasjon til noen. Tradisjonen etter Luther har mistet det nære forholdet Luther selv hadde mellom «Intellectus et affectus». Dette har vår kirke i den senere tid blitt kritisert for. Som et sitat fra en gresk-ortodoks prest i Greta Stolts bok om Luther:

«Ni protestanter har religionen i er hjärna. Ni försöker forstå det som inte kan förstås och era präster är lärare. Vi vädjar til hjärtat, vi förmädlar känsla. För du ser, kristendomen den är mystik, mysterium.»²⁰⁶

Videre formidler Stolts hvordan Luthers syn på kallet som plikt og kors har blitt rådende. Dette kan gjenkjennes i samtaler med mennesker som er sikker på at dersom de virkelig har ett kall fra Gud er det kun til noe de overhodet ikke kunne tenke seg, som vil koste offer, lidelse og slit. Om de faktisk skulle ha utrustning og lyst til noe, blir det nesten umiddelbart mistenkeliggjort som egoisme.

Språket er preget av at det fokuserer på det intellektuelle og akademiske. I følge Rizzuto vet vi at dette språket ikke når til de dypere sjiktene i vår tro. Disse lagene er det vi, i følge Hughes, må nå for å få kontakt med hvilke forestillinger om Gud vi faktisk har og som er utgangspunktet for at transformasjon kan skje. Et språk som taler til intellektet når sekundærprosessene, mens det er i primærprosessene det emosjonelle forholdet til primærobjektene og våre tidligste forestillinger om Gud ble dannet, og fortsatt påvirker oss, under all tilegnet kunnskap om hvem vi har lært at Gud er.

Samtidig kan det innvendes at det i protestantisk sammenheng ofte brukes ett språk som nettopp tar utgangspunkt i at vi er Guds barn og som romantiserer barnetroen. Men språket som brukes viser gjerne ikke en vei til vekst, som jo er et mål for alle barn. I kap. 3.2.3 ser vi hvordan Henriksen understreker behovet for et bevisst, variert og mer mangfoldig språk enn det som ofte brukes i forkynnelsen. Om barne-relasjonen sier han:

«Opplevelsen av anerkjennelse, av myndighet, av å bli sett og verdsatt etc. trenger da også å nære seg av andre språk enn det som beskriver forholdet mellom foreldre og barn, selv om vi selvsagt trenger slikt språk også.»²⁰⁷

Opplysningstiden brakte med seg den nyvinning at man oppdaget at barna burde undervises på sitt eget språk. Men har man i en kirke som nesten utelukkende satser på opplæring av

²⁰⁶ Birgit Stolt: Luther s 9

²⁰⁷ Henriksen: Gud s 94

barn mistet et språk for den voksne tro? Barna må undervises på sitt nivå. Men voksne, myndige mennesker bør ha andre behov enn barna om troen skal bli en relasjon man kan utvikles i og som gir relevans for det voksne livets problemstillinger. Mange voksne holder lenge fast ved sin barnetro, men får problemer med troen nettopp når man begynner å bli et voksent selv. (pkt.2.3.4) Hva skjer med troen når de enkle forestillingene, englene og «glansbilde Jesus» ikke holder i møte med livets harde realiteter og man ikke lenger kjenner igjen det som før gav tillit og håp. En slik krise kan være skremmende, men også en mulighet til å bringe selvet og troen til større vekst og modning. I ørkentradisjonen regnes disse «ørkenvandringene» eller opplevelse av mørke og gudsforlatthet, nettopp som tider for kall og fordypelse. Man kan da trenge hjelp av forkynnelse og sjelesorg. Men dessverre vil mange kjenne seg igjen i Eggehorns beskrivelse av situasjonen i sin bok: «Språk før en vuxen tro» som har kommet i flere opplag og utgaver.

«Jag tror mycket av språket i förkunnelse, reflexion och själavård hellre uppehåller sig vid den i och får sig värdefulla barnadimensionen; beroende och förtröstan. Men får den som upplever andra aspekter av tillvaron blir en sådan tro infantiliserande. Kyrkorna använder ofta teologin som maktmedel mot myndiga människor. De hänvisar till Bibeln, till bönen, till beroendet, till ett återvändande – talar om kris, frestelser och faror – i stället får att djärvt bejaka: det är just nu du växer. Derfor tror många vuxentroande att de inte tror. Deras tro finns inte bekräftad i kyrkorna.»²⁰⁸

Når språket i tillegg gjerne følger den strenghet som er bygget opp rundt en teologi som sier at loven driver oss til Kristus, kan det gjøre at Gud som dommer helt overskygger kjærlighetens Gud. Altså forkynnes gjerne først loven, i lys av sin synd og skyld skal man så bli drevet til Kristus og finne nåde hos ham. Kanskje blir man drevet helt andre steder og gjerne i motsatt retning. Mens nettopp disse krisene i livet kunne, i følge Shea, være det som stimulerer til transformering.

Mye av forkynnelsen rettes også inn mot «vår syndige natur» og maner til selvransakelse og ydmykhet. Cooper behandler dette i sin bok: Sin, Pride and Self-Acceptance: «Most people influenced by the Judeo-Christian tradition, particularly in the Western world, have been introduced to the idea that pride is their primary problem.»²⁰⁹ For mennesker med lav selvfølelse, som alltid innordner seg etter andres ønsker etc. kan det være direkte hindrende i forhold til å bli et voksent selv, til å bli den en har potensiale til å være. Å fremme sine egne behov kan oppfattes som stolthet og egoisme. Det svenske uttrykke om at «högmod og lågmod er lika illa» kan være en bra påminning her. Språket som rettes inn mot stolthet som vår største synd rammer ofte dem som ikke har det som din hovedutfordring.

At det i mange kristne sammenhenger ikke er særlig vanlig å snakke om personlig tro rammer også mange søkende mennesker. En kan få en utlegning, høre en preken, referert ett dogme. Men et språk som formidler hva dette betyr i den enkelte kristnes liv er ikke alltid lett å finne. Jeg hører ofte referert at det er lettere å snakke om tro i sekulære

²⁰⁸ Eggehorn: Språk før en vuxen tro s 7

²⁰⁹ Cooper: Sin, Pride & Self-Acceptance s 33

sammenhenger hvor man kan ha en personlig og åpen samtale rundt dette. At troens språk også ofte blir veldig abstrakt gjør at det kan være vanskelig å formidle at Gud er nærværende i alt, som Hughes sier. Han er ikke bare en tankekonstruksjon.

4.4.5 Oppsummering av teologi, forkynnelse og språk som hindring for transformasjon

I den vestlige tradisjonen har den juridiske terminologien som uttrykk for kristen tro stått sentralt. Mennesket har fått sin dødsdom på grunn av sin syndige natur, hvis stolthet, opprør mot Gud og egosentrisitet er blant hoved-lastene. Fokus på lovens forkynnelse for å drive til Kristus, slik at Gud kan tåle oss, har preget forkynnelsen i generasjoner. Dette, sammen med en utbredt fundamentalistisk holdning til skriftsyn og Bibelbruk, gjør at rommet for egenrefleksjon, opplevelsen av å være verdifull og i vekst kan synes lite. Luthers to-regiment lære har også bidratt til en dikotemi vedrørende hva som er Guds anliggender og hva som ikke er det. Ordet har hatt forrang for erfaring, følelser og opplevelser. Dersom en i tillegg er oppvokst med en forkynnelse av at dersom en ikke tror dette, på denne måten, kan en bli dømt til evig fortapelse er angsten for dette så sterk at det tryggeste er å akseptere det. Dette tror jeg er medvirkende til at mange kristne ikke våger utfordre alt en gjerne ikke får til å «gå opp» eller «henge sammen» i tro og liv. Da lever en heller med splittelse, distanse eller tar avstand fra sin tro. Men transformering finnes liten støtte for eller håp om. Dette gjelder vel og merke de som er vokst opp med dette og dermed har ett «innenfra» perspektiv.

Fra utsiden kan mennesker reagere på mennesker som har lite autentisitet. Gleden og kjærligheten det snakkes mye om kan fort bli bare ord, og dessuten altfor store ord. Fokuset på aktivitet og arbeid kan også virke fremmedgjørende for den som søker åndelig felleskap i en kristen sammenheng. Dessuten kan forkynnelse preget av den historisk-kritiske tradisjonen som bakgrunn oppleves lite relevant for våre liv i dag.

Til slutt vil jeg gjerne understreke at mange lever innenfor denne forståelsen og forkynnelsen med både glede og autentisitet. Mange finner også stor hvile i troen på at: »det alt er ferdig, eg skal ink`je gjera, men berre kvila i det du har sagt.»²¹⁰ For noen gir dette frihet. Og ingen steder finner vi vel vakrere beskrevet hva denne troen kan bety enn i Bo Giertz bok «Steingrunnen» der den døende Johannes endelig kan finne fred i Katharinas ord om nåden som er større enn alt.

4.5 Livserfaring og religiøs tolkning som hinder eller hjelp til transformering

Sorg, ulykker, sykdom – tillitstap

²¹⁰ Norsk Salmebok nr 453

I utallige samtaler har jeg hørt troende mennesker snakke om livet som ikke ble som de hadde tenkt, trodd eller forventet. For noen har det blitt en katastrofe. En kan ha mistet sine nærmeste på grusomme måter, en kan ha blitt hjelpetrengende på grunn av sykdom istedenfor misjonær eller andre viktige ting, rammet av naturkatastrofer, en kan ha blitt sviktet på det groveste, oppleve avvising, å mislykkes med viktige oppgaver, oppleve Gud som fraværende etc. Det er uendelig mange måter livet kan gå i stykker på. Det skal jeg ikke gå nærmere inn på her, men jeg vil kort belyse hvordan våre forestillinger om Gud, teologi og forkynnelse kan hindre eller fremme transformering når krisen rammer.

Når livet viser seg fra sin verste side kan mange oppleve trøst, trygghet og kraft i det å ha en tro. Men ofte er det slik at livskrise fører til troskrise. Dette kan ha sammenheng med at teologien de har lært, og livet de erfarer, ikke lenger henger sammen på en måte som gir mening og blir til hjelp. Hva gjør man når englene fra søndagsskolens vakre bilder synes forduftet og den Gud man alltid har vendt seg tillitsfullt til ikke beskytter? Hva gjør man med en gudsforestilling som fokuserer på hans allmakt, på den som redder i møte med en livserfaring hvor man erfarer seg utlevert, skadet og sviktet? Torborg Aalen Leenderts har skrevet en bok «Når glassflaten brister» som omhandler nettopp hvordan denne «glassflaten» mellom troens innhold og livets erfaringer hindres i å møte hverandre før glasset sprekker og møtet ikke er til å komme utenom. Hun påpeker også den ofte ubevisste koblingen mellom et godt liv og Guds velsignelse, og at dette finnes også i miljø som ikke identifiserer seg med herlighetsteologi:

«Å kjenne seg velsignet er ikke vanskelig så lenge livet går rimelig bra og det ser ut til at Gud holder sin hånd over en. Men når det som var selve tegnet på denne velsignelsen trues eller smadres, da kan mennesket oppleve en alvorlig troskrise.»²¹¹

Om en har med seg en tro som har som hovedinnhold «Kjære Gud jeg har det godt», «Gud vil jeg skal være et solskinnsbarn», «Våg å stå som Daniel, hjelp fra himmelen vent» etc. er det ikke lett å vite hvor en skal rope ut sin smerte. Mange erfarer seg sviktet av mennesker og av Gud. Og for et troende menneske kan opplevelsen av Guds svik bli det dypeste såret i livet.

En reaksjon er at troen dør. Det kan bli en sorg i sorgen. Eller man kan bevisst vende seg bort fra en Gud som ikke er anvendbar i den virkeligheten man ikke kan fornekte (jfr. pkt. 2.3.2). Hvordan lever man videre med en god, allmektig og beskyttende Gud som likevel ikke beskytter når det gjelder? Man kan, som beskrevet i pkt. 4.2.2 anklage seg selv, at man ikke er verdt å redde osv. slik et sviktet barn gjør.

«For å leve videre med vår skuffelse sørger vi gjerne for å opprette en viss distanse til Gud. Han er ikke lenger en vi lever nær, han er ikke lenger en vi venter oss så mye av. Slik unngår en flere skuffelser, men en erfarer heller ikke Guds lindrende nærvær.»²¹²

²¹¹ Leenderts, Glassflaten s 272

²¹² Matre: Faste s 57

Da er vi havnet i det som Hughes kaller «splittet spiritualitet.» Store deler av kristenheten lever, i følge Hughes, allerede på den måten. Dersom enkelte følelser er forbudte, som for eksempel sinne, kan det være vanskelig å forholde seg til Gud på en ærlig måte dersom han ikke tåler oppriktighet. Men en kan finne mye støtte i Bibelen, særlig i Jobs Bok og Klagesalmene, på å våge en slik konfrontasjon. Gjennom å klage høyløst og usensurert kan vi velge, våge eller tvinges inn i en Jakobskamp med Gud.

«Dette er kamper med Gud som vi knapt velger selv. Det er livet som fører oss dit. Og veien dit er svært smal. Når det viktigste i tilværelsen holder på å gå tapt, blir mennesker tvunget til oppgjør med Livets Gud.»²¹³

Å våge denne kampen, å stå opp mot rettroenhetens, dommens, kontrollens og lovens Gud, som er hevet over alt annet, har vist seg å være transformerende for de som har våget. Erfaringen av at Gud tåler sannheten om våre liv, at det får ha utløp i et «ukristelig språk» og anklager som noen mener ikke kan rettes mot Gud; nemlig at til syvende og sist er han ansvarlig for å ha skapt verden med alt som følger i kjølvannet av elendighet, er grensesprengende. En jeg samtalte med forteller følgende:

«Jeg satt i kirken alene. Med dødsangst kastet jeg salmebøker på krusifikset. Jeg ropte og gråt at jeg var holdt for narr, sviktet og forrådt og at jeg holdt ham ansvarlig for det. Jeg trodde han ville ramme meg med lyn og torden. Men da salmebøkene traff krusifikset og han tok imot all min smerte skjedde det noe. Min smerte smeltet sammen med den korsfestedes. Han hadde aldri forlatt meg, han lider med meg. Han tåler alt og bærer alt. Det er et mysterium, men etter den kvelden fikk jeg på en måte tilbake den tilliten jeg hadde mistet.»

Opplevelsen av Gud som mysterium, som den som gir mennesker frihet til å være seg selv, som tilbyr relasjon heller enn redning, som føler med og elsker fremtrer, og transformasjon finner sted.

Hughes behandler i sin bok: »Is God to Blame? The problem of evil revisited» spørsmålet om hvordan en god Gud kan være ansvarlig for en skapelse med så mye lidelse og grusomhet. Selv om det er mye spennende her, og det faktum at nettopp spørsmålet om Guds allmakt i forhold til verdens lidelse er det som gjør at mange forlater troen, vil jeg ikke gå nærmere inn på det her. Men det som er relevant for min problemstilling, hva hindrer og hva fremmer transformering, berører hvilke svar vi finner på dette spørsmålet. Vi kan holdes fast i en umoden tro eller det kan hjelpe oss til å transformere. Derfor vil jeg kort referere noen av Hughes refleksjoner rundt dette.

Hughes går i rettes med de tradisjonelle kristne forklaringene på hvorfor noen utsettes for lidelse, f.eks. en mor som mister sitt barn:

«1) Somehow God must be punishing you, perhaps to lead you to repentance 2) The child's death are part of the satisfaction God requires in order to redeem fallen humanity's unfaithfulness. We live in a fallen world and must take the consequences. 3) God is sending you the trial to test your faith 4) You will be a stronger and better person for having manages to cope with this terrible event.»²¹⁴

²¹³ Leenderts: Når glassflaten brister s 271

²¹⁴ Hughes, Blame S 118

Hughes påpeker vårt menneskelige behov for å forstå hva som skjer for å skape mening. Derfor prøver vi å finne forklaringer på det uforklarlige. Han mener forklaringene ovenfor, og det stemmer med mine erfaringer, er det som vanligvis tilbys av troende mennesker. Han utfolder videre hvorfor disse ofte ikke er til noen hjelp for den rammede. Videre sammenligner han disse forklaringene med forklaringene som vennene til Job kommer med da de forsøker å trøste ham i hans lidelse. Disse avvises av Job og av Gud: «comfort along these lines is precisely what the book of Job considers blasphemous»²¹⁵ Hughes påpeker at selv om lidelse kan gjøre mennesker både klokere og modnere er det ikke alltid slik. Noen ganger er lidelsen totalt overveldende. Den kan gjøre mennesker syke og «knekke deres ånd» totalt. En annen utfordring møter vi i forestillingen om en Gud som den som skaper slike situasjoner.

Forestillingen om Gud som den straffende, oppdragende og ofte uberegnelig er ikke egnet til annet enn fortvilet underkastelse. Mange forsøker også å lide «tappert» det Gud har pålagt dem. Tanker om at det er straff trenger seg lett på. Få våger som Job å insistere på at det ikke er rettfærdig. Hughes viser til Job og deretter Jesus. Job holdt trassig fast på sin uskyld og det urimelige i sin lidelse. Jesus var så redd at han svettet blod innfor sin lidelse. Jesus roper ut alle lidende menneskers store spørsmål: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» Denne opplevelsen av å være eksistensielt alene følger gjerne med lidelsen. Her klinger våre tidlige barndomserfaringer med jfr. Erikson. For noen er veien til forlatthetsfølelse og isolasjon kortere enn for andre, men vi har alle kontakt med den når livet røyner på. Både Hughes og Leenderts påpeker at trøst for et lidende menneske derfor ofte er knyttet til at «mennesket alltid er båret og omgitt av en kjærlighetsfull Gud. Det vonde har aldri siste ordet. Det er det Gud som har.»²¹⁶ Eller som Hughes henviser til med Paulus ord: »Hvem kan skille oss fra Krist kjærlighet?»²¹⁷ Han påpeker likevel at for et lidende menneske er det aldri forklaringer som trøster, men støtte, forståelse, «containing» og tålmodighet. Likevel er det gjerne når vi har minst mulighet og kapasitet til å reflektere rundt lidelsen at behovet for å gjøre det kjennes mest akutt.

«But like Job we can even then refuse to flirt with theodicies which are false and even positively harmful. Even when one might feel abandoned by God, one can still with honesty commend oneself into the hands of God in faith and in hope.»²¹⁸

Jeg tror at om man våger dette “spranget” fra forklaringer som holder en fast til superego-gud til overgivelsen til det man håper er den levende Gud kan man erfare transformasjon. Men det er vågalt av et lidende menneske som intuitivt vil forhandle, tryggle, underkaste seg alt for å få kontrollens Gud til å hjelpe. Verken Jobs bok eller evangelistene besvarer

²¹⁵ Hughes, Blame s 119

²¹⁶ Leenderts, Det vonde s 127

²¹⁷ Rom 8:39

²¹⁸ Hughes, Blame s 126

spørsmålet om lidelsen og vi må alle lære oss å leve med dette ukomfortable gapet mellom det vi forstår og det vi ikke forstår. Ingen av evangelistene kommenterer Jesu rop.

I denne trassige overgivelsen ligger en tro som bekreftes i Bibelen på at det er en dimensjon i våre liv som ikke trenger å ødelegges av lidelse eller ondskap, og det er Den Hellig Ånds tilstedeværelse i oss. Bevisstheten om Guds nærvær i dypet av oss selv er på et annet nivå enn der livets sorger og gleder utspiller seg. Hughes beskriver erfaringen slik:

«It is an awareness of a dimension of our experience which is not in that way «practical» at all. To have learned to be in touch with the gift of God is not to have learned “the solution” to The Problem of Evil. Rather it is to have the lived experience that nothing need separate us from that gift; and to hope that that realization will be there for us at all times, come what may.»²¹⁹

Fanget i andres ondskap

Jeg vil ha med dette punktet fordi jeg mener dette representerer en særlig utfordring for troende mennesker. Teologi og forkynnelse har hindret mennesker i å snakke sant om sitt liv. Det har også hindret dem i å ta ansvar for seg selv, og eventuelle barn. Dessverre har mennesker gått til grunne i den tro at det var slik Gud mente det skulle være. Dersom en lever med psykisk eller fysisk mishandling, blir utsatt for krenkelser og overgrep og ikke får støtte på å hindre dette, eller beskytte seg mot det, mener jeg det er nesten umulig å transformere sine forestillinger om Gud.

Jeg kan dessverre ikke gå grundigere inn på beskrivelse av situasjoner i denne oppgaven, men fokusere på det som binder mennesker til destruktive livssituasjoner. Gjennom mange år med ulike møter med mennesker har jeg blitt skremt og provosert over hvordan mennesker selv tror, eller har blitt møtt av sjelesørgere og prester som tror, at det er bedre å bli slått nesten til døde enn å risikere å bryte ett bud. Dette er Lovens gud i superego-guds mest ekstreme variant. Å transformere lovens gud til kjærlighetens gud, (punkt 6.3.3) vil for mennesker som tror Guds vrede over lovbruddet vil være verre enn å gå til grunne i et mishandlingsforhold, vil kreve en langvarig, ny-tolkende og sterkt støttet prosess.

Vi vet fra psykologien at mennesker som utsettes for psykisk og fysisk mishandling kan «overta» maktutøvers holdning til seg selv. Det virkelig skremmende er når offeret også tror dette er Guds holdning. Når overgrep skjer i en religiøs kontekst vil det alltid også oppstå en religiøs skade. Slik kan det høres ut i en kristen, mishandlet kones munn:

«Det er liksom Dagfinn som er sjefen i familien. Eg må lyde han for å lyde Gud, det er det han banker inn i meg. Men eg vet jo korfor han slår, han har jo sagt det veldig mange ganger, at han er Guds representant. Det står jo helt klart i Bibelen også det, at mannen er kvinnens hode og at han representerer Gud for meg. Så hvis noen skal oppdra meg, tukte meg og hjelpe meg så må det være Dagfinn. Vi er jo gift så det går jo ikke an å si at han voldtar meg. Men jeg er alltid redd når vi skal elske. Ber om at eg må overleve. Han er så brutal. Men det står jo

²¹⁹ Hughes, Blame? S 184

i Bibelen at kvinnen skal bli frelst ved sin barnefødsel. Så vi arbeider jo på min frelse fra fortapelsen i sengen og på en måte.»²²⁰

Dette eksempelet på hvordan mishandling settes inn i en religiøs tolkningsramme og forsvareres ved at det skal drive ut selvstendighets- og opprørsdemoner, at det gjøres for den andres frelse osv. forsterker og legitimerer maktutøver rett og den utsattes manglende rett. Om en gjør noe for å sette seg til motverge tolkes det som en bekreftelse på behovet for tukt. Mange som lever i slike, ofte godt skjulte forhold, gir opp å komme seg ut av det. Søker de råd i sine religiøse miljø vil de gjerne bli møtt som en annen kvinne ble av sin mor da hun etter lang tids mishandling våget å fortelle om det: «I gode og onde dager har du lovet. Vil du ta deg rett til å skille det som Gud har sammenføyet?»²²¹

«Med Bibelen i hand går allt från slaveri och rasism, till krig och dödstraff försvaras» sier Peter Halldorf²²² Videre sier han at om kristen tro reduseres til et forhold til Bibelen kan Bibelen være en farlig bok. At Bibelen også ofte leses selektivt kan gi oss «blinde flekker». Bibelen kan gi oss et forsvar for maktmisbruk, men måten vi leser den på kan også hindre oss i å gjenkjenne, avkle og stå opp mot ondskap. En av de første norske, kristne forfattere som har tatt dette på alvor er Edin Løvås i sin bok «Det farlige maktmennesket.» Han beskriver hvordan han etter mange år som sjelesørger oppdaget ett mønster. Han hadde hørt mange historier fra ektefeller, barn, kollegaer etc. om hvordan de led under personer som fremsto som flinke og sjarmerende. De ble gjerne møtt med «standard» svar som å vise godhet, kjærlighet og tilgi. Etter hvert ser Løvås hvordan det som går igjen er at disse menneskene oppleves helt annerledes fra innsiden enn fra utsiden. Jeg skal ikke gå nærmere inn på den type personligheter, men peke på farene ved at mange kristne miljø ikke gjenkjenner eller vet hvordan de skal håndtere maktmennesker og ondskap. At man alltid skal forstå, forsone, legge godviljen til kan noen ganger være farlig. Særlig når man bare tror det er det Bibelen oppfordrer til, slik Løvås også først gjorde.

«Mitt forhold til det Bibelske materiale har vært omtrent som forholdet til dem som har oppsøkt meg som sjelesørger. Jeg må med skam innrømme at jeg ikke tidligere har sett at forfatterne av de bibelske skriftene drar opp skarpe, dramatiske trekk som gjenfinnes hos psykopaten. Min oppmerksomhet har vært ensidig konsentrert om lyse, glade positive avsnitt i skriften. Meget motstrebende og med stor ulyst, har jeg begynt å understreke de mørke partiene, og gitt meg til å granske dem.»²²³

Videre beskriver han hvordan han fant bekreftelse på sin rådgivning, som etter hvert gikk ut på å støtte mennesker i å fjerne seg fra slike forhold. Han ser at Paulus, Peter, Jakob, Johannes og Jesus selv kjempet med de samme problemene. Slike mennesker finnes i den bibelske virkeligheten på samme måte som den finnes i midt i vårt kirkelige landskap, i ekteskap, på arbeidsplasser etc. i dag. Han viser blant annet til 1 Joh 1:3 og Matt 24:24.

²²⁰ Lundgren, Vold s 28

²²² Halldorf, Ande s 37

²²³ Løvås, Maktmennesket s 64

I det videre viser jeg til punkt 5.3.3 og Henriksen understrekning av betydningen av å demokratisere lesningen av Bibeltekster. Når nye grupper leser, når vi leser med ny kunnskap, fra et nytt perspektiv kan nye ting fremtre fra gamle tekster. Og utfra dette kan ny teologi skapes. Begge teologene jeg har brukt som utgangspunkt for teologisk refleksjon for våre forestillinger om Gud, (pkt. 3.1 og 3.2) har ut fra sine ulike utgangspunkt og tilnærminger, et teologisk ståsted som er åpnende og utforskende. Begge understreker betydningen av at Gud forblir et mysterium, noe også Shea understreker i den modne gudsrelasjonen. Frielingsdorf understreker på sin side at det er når forestillingen om Gud blir endimensjonale at de blir farlige og står i fare for å bli demoniske.

Jeg vil i denne avhandlingen ikke kunne gå inn på ulike teologiske retninger, men vil kort nevne to retninger som har utvidet og transformert forestillingene om hvem Gud er, og hva et menneske er, for noen grupper. «En av de mest sentrale utfordringene for moderne teologi har vært å få frem at Gud er den som gir mulighet for at mennesket kan utfolde sin frihet – og ikke er et hinder for den.»²²⁴

Frigjøringssteologi oppsto etter 2.vatikankonsilet på 60-tallet. Den har stor utbredelse i Latin-Amerika og Afrika. I følge Henriksen har frigjøringssteologien oppstått som et resultat av teologisk refleksjon rundt en forståelse av Gud og samfunnet med bakgrunn i egne erfaringer av fattigdom, fornedrelse og undertrykkelse. Den bringer frem «nye» sider ved Gud.

«Gud har mange ganger blitt brukt for å begrense menneskers frihet, ved å legitimere stillingen til dem som har makten. ... Gud er ikke først og fremst en som utøver makt og skaper ufrihet. Gud er den som går inn i verden som avmektig for å gi mennesker frihet.»²²⁵

Denne teologien er utviklet med utgangspunkt i Jesus-fortellingene og hvordan han møter fattige, utstøtte, undertrykte og urene. Han møter alle med respekt og gir dem verdighet. Det finnes også mange viktige fortellinger om hvordan Jesus reiser mennesker opp og sier «Reis deg opp.» Jeg kan dessverre ikke utlegge denne teologien mer her. Men jeg tror den er viktig for alle mennesker som på en eller annen måte krenkes og holdes nede. Det er også viktig at alle kjenner til dette perspektivet for å kunne være bedre samtalepartnere for dem som trenger noe annet enn oppfordring til å vise mer tålmodighet, kjærlighet og ydmykhet. Dette vil kunne vise til en Gud som myndig-gjør mennesket, som gir dem rett til å stå opp for seg selv. Derfor er begrepet «empowerment» sentralt i frigjøringssteologi. Dette begrepet brukes også ofte av Shea når han beskriver samspillet med den levende Gud. Forkynnelse ut ifra en slik teologi kan gi håp om at der finnes en annen Gud enn den de hittil har forestilt seg og hørt om. Jeg har erfart at dette perspektivet kan være grensesprengende og gjøre transformasjon mulig.

²²⁴ Henriksen: Gud s 81

²²⁵ Henriksen: Gud s 78

Siden det er et faktum at de fleste som mishandles er kvinner har også feministteologien viktige bidrag inn i dette tema. Det kan være lett å tenke at det er i ekstreme og marginale miljø voldsutøvelse og overgrep skjer, men i går (26.02.14) la Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress frem en rapport om vold og voldtekter i Norge. Den viser at det foregår omfattende voldsbruk i nære relasjoner. Dessuten at nesten 10 % av norske kvinner har opplevd voldtekt og litt over 1 % av mennene. Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep kan også dokumentere at en del av dette finnes også innfor kristne miljø. Tormod Kleiven har i sin bok: «Når den utsatte blir usynlig – om seksuelle overgrep i kristne miljøer» vist hvordan den som utsettes for overgrep ofte blir usynliggjort og utstøtt. Fokus blir på overgriper som viser seg ofte å være ledere med stor autoritet og tillit.²²⁶ For den utsatte har overgriper ofte en tillit som oppleves å være gitt fra Gud. Når miljøet ignorerer, bagatelliserer, unnskylder eller til og med anklager den utsatte for at overgrepet fant sted blir det ofte tolket som en endelig bekreftelse på forestillingen om at Gud syntes ikke dette var så alvorlig. Gud forblir en som dømmer den misbrukte istedenfor den som utførte handlingen. Denne forestillingen om Gud rammer så hardt at å transformere den blir nesten umulig. Virkelighetsforståelsen blir fordreid og offerets lidelse blir usynlig, uviktig for Gud og dermed helt umulig å ta tak i for den utsatte.

I noen sammenhenger blir det gjort forsøk på forsoningsmøter og ganske ofte utsettes den utsatte for et press om å tilgi. Offeret kan føle seg presset fordi sannheten underkjennes. De utsettes for «the truth of power» i stedet for «the power of truth.»²²⁷ De kan oppleve seg som et dårlig menneske om de holder tilbake tilgivelsen, et dårlig menneske som ikke fortjener respekt, anerkjennelse eller oppreisning.

Dette er svære tema, som jeg så gjerne skulle utdypet, men på grunn av avhandlingens rammer kan jeg ikke gjøre det. Jeg vil derfor bare kort avslutte dette punktet med å si at det er viktig å være oppmerksom på at det finnes situasjoner og tilfeller som har vært så forferdelige, så krenkende og smertefulle at tilgivelse ikke er mulig å nærme seg uten at det kjennes som en ny krenkelse. Sårene gjør for vondt. Slike ganger må tilgivelsen få vente eller utebli. Det finnes likevel en mulighet. En kan stille seg under korset og gjøre Jesu ord til sine: «Far, tilgi dem ... »²²⁸ Som Göran Larsson påpeker i sin bok «Skamfilad»²²⁹ er det verdt å merke seg at Jesus i alle andre situasjoner selv forlater skyld. Men denne ene gangen overlater han det til Gud. Noen ganger må vi også overlate det til ham som kan gjøre det umulige mulig.

Om forestillingen om Gud som en som legitimerer mishandling og overgrep ikke blir korrigeret av andre troende mennesker hvordan skal den utsatte overhodet ane at der finnes noe annet enn en Gud som ikke bryr seg om menneskers frihet, vekst, utfoldelse eller dets

²²⁶ Kleiven, Usynlig s 29

²²⁷ Kleiven, Intimitetsgrenser s 421

²²⁸ Luk 23:34

²²⁹ Larsson, Skamfilad s 234

lidelse. Har den utsatte også som barn opplevd svik og overgrep fra sine primærpersoner vil det heller ikke her finnes noen motvekt til erfaringen. Transformasjon er ikke en mulighet.

Når en mister tilliten til seg selv; møte med skyggen og skammen

Jeg vil ha med et punkt om det som kan skje når en mister troen på seg selv. Noen mennesker opplever en eller flere ganger i livet å skuffe seg selv, svikte sine verdier og idealer. Tilliten en har hatt til seg selv kan gå i stykker. Dette ser vi hos Kristian i innledningen. Denne gruppen kan bestå av det James kaller «healthy minded» som ikke har forholdt seg til eller erfart så mye av verdens eller egen ondskap. Det kan være dem som hele livet har vært flinke og gjort de riktige tingene. Andre kan ha en sterk opplevelse av at de må tilpasse seg visse idealer for å bli akseptert. De kan ha startet med tidlige omsorgspersoner, blitt forsterket av forkynnelse om en hellig Gud som ikke tåler synd. Han tåler kanskje heller ikke vanskelige følelser eller at en kan trå feil i livet. For disse menneskene er det ikke plass til hele selvet. Dermed må de distansere seg fra sider i seg selv og dette skjer ofte helt ubevisst. En kan ha et selvbilde som kan beskrives slik: ren, sterk, bevisst på hva som er rett og galt og i stand til å handle deretter, har gjerne en klar og dømmende holdning til dem som ikke lever som de selv gjør. Selv om en kan føle seg veldig moden og voksen, viser dikotemien at en fortsatt har et umodent selv. (pkt. 4.2.2) Noen har så liten kontakt med det Jung kaller «skyggesiden» i sitt eget selv at de kan oppleve å helt plutselig bli overmannet av det.²³⁰ Eksempler på dette er en snill, from mor som aldri hever stemmen. En dag hun er ekstra sliten og barnet slår seg vrang hører hun seg selv skrike til det før hun slår det. Eller en prest eller sjelesørger som plutselig overveldes av seksuelle følelser for en medarbeider som er gift eller en konfident. Det er særlig når disse sidene overraskende «slår til» og ikke gradvis fremtrer gjennom en prosess, at det kan være svært skremmende for dem det skjer med. For dem som gjennomfører handlingen som følger med impulsen kan opplevelsen av å «være ødelagt», «gått i stykker», «forkastet» osv. være voldsom.

Jeg samtalte med en kvinne som hadde hatt et kortvarig forhold til en gift mann. Hun beskrev det som hadde skjedd som en bevegelse fra madonna til hore. Der fantes ingen nyanser, ingen formildende omstendighet. Hun opplevde seg som forkastet av Gud. Nåde hadde hun fått den gangen hun ble frelst. Det var ikke slik den skulle brukes. Opplevelsen av å aldri mer kunne vise seg for Guds blick var ekstremt sterk. Dermed var hun avvist, forlatt, foraktet og avskydd av Gud og av seg selv. Hun opplevde en sterk eksistensiell angst og at det fantes ingen vei tilbake. Hun var akutt rammet av den uutholdelige følelsen Erikson beskriver av å være totalt overlatt i universet og det verste av alt var at dette universet ble styrt av en Gud hvis vrede hun hadde sørget for å pådra seg. Hun skriftet, men det gav ingen lettelse eller oppreisning. Hun var rammet av skam fordi hun var noe hun ikke kunne være.

²³⁰ Crowley, Jung s 112

Hennes selv kunne ikke romme det og heller ikke hennes gudsrepresentasjon. For noen er det nødvendig å forlate troen for å «beskytte seg» mot Guds vrede.

Kvinnen var tilbake i Guds rettssal. Jesus hadde tatt hennes straff en gang og var lite lysten på å gjenta det for en som henne. Hennes selvforakt projiseres på Gud og det oppleves som at han forakter henne. Det eneste hun har å hjelpe seg med er dom, død og Guds vrede. For mennesker som rammes av invalidiserende skam mener jeg det er til hjelp å utvide den teologiske rammen. Her tror jeg at bare å vite at det finnes flere forsoningslærer kan slå sprekker i dødsdommen. Den subjektive forsoningslære ble utformet som et alternativ av Abelard som var en yngre samtidig av Anselm. Her er ikke fokuset på Guds behov for soning, men på at menneskers opplevelse av korset ville åpne våre øyne for hans store kjærlighet. Forsoningslæren som er mest fremtredende i østkirken fokuserer mer på kampen mellom det gode og det vonde, kampen mellom liv og død, lys og mørke, Guds kamp mot Djevelen. Dette perspektivet kan avlaste menneskets opplevelse av skyld. Her er det krefter som er større enn oss og utenfor oss. Vi blir «offer» for dem. De fokuserer mer på synden som sår, sykdom, lidelse og død. Dette kan møtes renselse, helbredelse, lys og kraften fra oppstandelsen. Synden er større enn den enkeltes overtredelser og rammer oss alle som ofre og utøvere.²³¹ Dette samsvarer med Henriksen sin beskrivelse av hvordan vi rammes av synden, - egen eller andres. Han viser hvordan skam, både som tidlig indusert eller som senere livserfaring, kan gjøre det vanskelig å benytte seg av det vanlige kristne språket. Han viser også hvordan «guds-symbolet» kan medvirke til å holde en fast i skammen. Uten å kunne utdype det nærmere her så har det blitt større bevissthet på at når det som ser ut som skyld og møtes med tilgivelse ikke letter trykket er det bare velsignelse som kan nå inn til de dypere sjiktene hos et menneske som opplever seg som ikke verdt å elske.

Det kan umulig være tilfeldig at den Aronittiske velsignelsen har de samme bildene på Gud som dem vi regner som avgjørende for mors ansikt i møte med spebarnet; det lyser, bekrefter, inviterer til samspill og gir fred.

Skam kan utvikles i selvet av ulike grunner, som det ikke er rom for å utdype særlig her. Om man opplever at den nærmeste omsorgspersonen ikke kan møte, bekrefte eller romme barnet med alle sine emosjoner vil det kjenne skam hver gang de «upassende» emosjonene gjør seg gjeldene. Selv-aksept og selv-usikkerhet er avgjørende faktorer i møte med en religiøs sammenheng hvor «emotional regimes are well developed in order to define what is acceptable and what is not.»²³² Der er ulike former for skam, men når man kjenner skam kan man ikke flykte fra den fordi den er så knyttet til kroppen. Den kan føre til at man utvikler et *falskt selv* for å skjule den man egentlig er og skammer seg over. Om tidlige omsorgspersoner bare anerkjente barnet ut ifra sine egne behov kan det hindre barnet i å *differensiere, dvs. utvikle individualitet*. Om man lever i destruktive forhold, hvor man bare oppleves som objekt i møte med andre, kan dette føres så langt at man mister seg selv helt

²³¹ Matre, Åndelige liv s 45

²³² Henriksen, Relating s 118

og tilpasser seg totalt den andres vilje. Dyp skam kan være et faretegn på at dette skjer. Skam kan også oppleves i møte med idealer som en aldri klarer å leve opp til. Om en i tillegg vokser opp med Gud eller Jesus knyttet til disse destruktive og lite bekreftende holdningene blir det ytterligere komplisert.

På grunn av oppgavens rammer kan jeg ikke utvikle stoffet om skam mer her. Jeg vil derimot kort redegjøre for hvordan Henriksen mener «guds-symbolet» kan anvendes i møte med skam som påført oss av andre. Hvordan han mener «guds-symbolet» kan forsterke, altså låse fast, skam som erfart virkelighet. Det kan også formidles slik at det kan transformere opplevelsen av skam og være en hjelp til å utvikle større selv-aksept i møte med seg selv og andre.

I følge Henriksen er det mest grunnleggende i forholdet mellom Gud og mennesker at han har skapt dem. Derfor bør mennesker kunne ta i mot sitt liv i tillit til at Gud vil bekrefte dem og utstyre menneskene med nok sikkerhet til å kunne utfolde seg.

Patologisk skam er det Henriksen kaller et «pre-subjektivt» fenomen. Denne type skam, som påvirker relasjonen til selvet, til andre og til Gud, er påført oss av andre. Den skyldes ikke noe jeg har gjort eller ikke gjort, «but what others have made us.»²³³ Slik skam kureres ikke av å få høre at en selvsagt er verdifull for Gud. Det må ofte skje gjennom en lang prosess hvor man får erfare et helt nytt «selv-andre system» enn det våre første omsorgspersoner gjorde mulig. Skam gjør det vanskelig, noen ganger umulig, å erfare seg selv, andre eller Gud på en positiv måte som gjør at en kjenner seg verdsatt og bekreftet.

«This conditional self-experience implies that humans are then *deprived of a very basic religious experience*, and this deprivation is twofold. It consists first of an inability to *experience* in oneself the world according to the belief that “I am created, sustained and willed by God.” Second, this deprivation implies that the ability to believe what is preached and said about the self as God’s creature is lacking, because one becomes unable to appropriate the content of such a faith as valid for oneself, and in forms that can become life-changing and liberating.”²³⁴

Kristen teologi, presenterer mangel på tro som den grunnleggende synden. Hos dem som bærer skam har den synden ikke sin opprinnelse i et individuelt problem, men i hva andre har gjort eller mislyktes i å gjøre. Skammens synd er en annens synd. «To place others in a shameful position is accordingly to deprive them of the opportunity to believe in a way that can be liberating, trustful, and a basic for anticipation of goodness (hope)»²³⁵ Fra et teologisk ståsted kan man i følge Henriksen forstå dette som en indikasjon på at mennesket ikke er i stand til å frigjøre seg fra syndens tilstand, selv når de ikke er opphav til den selv.

Henriksen poengterer noe veldig interessant i forhold til min problemstilling, nemlig hvordan det vanlige kristne symbolet på oss mennesker som Guds barn, er nettopp det bildet de som

²³³ Henriksen Relating s 124

²³⁴ Henriksen Relating s 125

²³⁵ Henriksen Relating s 125

bærer skam ikke kan anvende på en god måte. Da må en ha en erfaring med et slikt forhold som modent, som tåler differensiering og vekst.

Skam har en tendens til å prege hele selvet. «The identity as a sinner is a global judgment about the whole self as fundamentally bad, defective and worthy of rejection”²³⁶ For noen er dette så sterkt at det kan sammenlignes med distinksjonen mellom ren og uren. Noe jeg selv gjør, eller andre tvinger på meg, gjør meg uren og blokkerer den videre prosessen med differensiering og separasjon.

I følge Henriksen finnes det en teologisk tradisjon for å ignorere den erfaringsbaserte religiøse dimensjonen. En kan mene at om en føler at Gud fordømmer en så er det som det skal være. Så legger en ikke vekt på at de som bærer skam ikke er i stand til å gjenkjenne hvilke gode nyheter evangeliet bringer. Dessuten er statusen som symbolet «Guds lov» har fått problematisk på to måter:

»First of all, God`s law can be experienced as being relatively independent of the God who loves and affirms the self. It also has impersonal character. Second, according to the function of God`s law as it is described here, the experience of a lack of self-worth is a precondition for receiving the gospel.”²³⁷

Dermed, mener Henriksen at budskapet ikke adresserer noe som selvet kan gjøre noe med. Det adresserer til selvet som synder og som agent, og ikke til den underliggende tilstanden av selvets skam. I Jesu lære og arbeid finnes mange fortellinger som kunne fremme frigjøring og bekreftelse, men de bringes ikke til torgs på samme måte.

Inadekvate livsvalg og avhengighet

Shea påpeker at mange av oss lider under livsvalg vi har gjort, men som vi nå ikke vet hvordan vi skal leve med eller komme oss ut av. Det kan være dårlige valg, eller valg som var gode da de ble foretatt men utviklet seg ikke slik vi hadde håpet. Inadekvate livsvalg har ofte enten med kjærlighet eller yrke å gjøre, de kan lamme oss helt fordi vi ikke ser noen mulighet for å endre dem. For noen av oss hindrer disse inadekvate valgene oss fra å bli et voksent selv. Videre mener han vi synder når vi har mulighet til å velge det som skal til for at vi selv eller andre kan vokse og endres, men ikke gjør det. Vi syndernår vi i frihet og med overlegg velger måter å hindre, belaste eller redusere selvet. Å omgjøre livsvalg kan oppleves som en uoverkommelig oppgave. En kan ha en grunnleggende overbevisning om av at situasjonen en befinner seg i ikke kan endres og at å endre den er det som ville være å synde. Slik hindres en i å modnes og ta ansvar for sin egen prosess.

Lider vi av avhengighet er det også vanskelig å realisere det voksne selv fordi det vanskeliggjør anliggender knyttet til aktualisering, refleksjon, ansvar og grenser svært vanskelig. Om vi er altfor opptatt av hva andre mener om oss vil vi lett kunne fornekte våre

²³⁶ Henriksen Relating s 128

²³⁷ Henriksen Relating s 131

egne behov og grenser i frykt for å miste andres aksept. Om vi forsømmer selvets grunnleggende behov vil det være umulig å leve som et integrert selv i gjensidighet.

Jeg tror mye religiøs forkynnelse har bidratt til å holde mennesker fast i vanskelige livssituasjoner. Angsten for at endring ville være en form for opprør, medføre brudd på bud, egoisme osv. gjør at en heller forkynner utholdenhet, trofasthet og selvfornektelse. Slik bevarer en kontroll over Gud og mennesker. Men «the God of Surprises» som Hughes snakker om, eller Gud som frihetens Gud og den som myndig-gjør mennesker forblir utenfor rekkevidde. Det samme blir muligheten for transformasjon.

4.5.1 Oppsummering og nye spørsmål

Når det gjelder teologi mener jeg at alt som utvider, åpner, gir nyanser og dybde, som inviterer til refleksjon og dialog fremmer modning og vekst. Det er jo dikotemi, svart eller hvitt, det absolutte, rett eller feil etc. som holder selvet fast i en umoden, avhengig og gjerne angstskapende forestilling om Gud. «Da blir Gud den bestemmende og autoritære, mens mennesket forblir den lydige, umodne og underdanige som ikke tar hånd om sitt eget liv eller utvikler sin selvstendighet»²³⁸ Samtidig kan nettopp dette være forvirrende og skape angst om man ikke er klar for å ta ansvar for sin egen prosess, leve i en gjensidig relasjon, ikke har fått opphevet dikotemien eller ikke erfart at kjærligheten overvinnes frykten. Både den personlige modenhet og den teologiske plattformen må være på plass for at transformasjon skal være mulig.

Jeg tror angsten for å bevege seg utenfor «den smale sti» både teologisk og med sitt eget liv er til vesentlig hinder for transformasjon. Mange beskriver at om de prøver å utvide sitt trosrom og gjør erfaringer med den levende Gud opplever å bli møtt med mistenksomhet. Det antydes at de prøver å skape sin egen Gud som passer dem bedre, men som underforstått er noe de bruker for å leve det liv som passer dem og dermed ikke dom Gud vil. Dette kan være krenkende i forhold til menneskers mulighet for vekst, til å ta ansvar for sin egen prosess og for å kunne ha tillit til seg selv. Det betyr selvsagt ikke at det aldri er på sin plass å stille spørsmål og utfordre. Men det handler kanskje mer om å få hjelp til å « skille åndene».

Denne frykten forsterkes med superego-guds mest skremmende straff, - nemlig evig fortapelse eller helvete. Jeg har møtt mange troende mennesker som sier deres eneste grunn til å være kristne er å slippe helvete. Dette har senere tid blitt tonet kraftig ned. Helvete, dom og oppgjør er i mange miljøer avskaffet. En naturlig motreaksjon for dem som har opplevd dette som skremselspropaganda. Men hvilken Gud sitter vi igjen med om ikke mennesker skal stilles til ansvar for hva vi gjør mot hverandre? En Gud som tåler urett, er det mindre skremmende enn en som ikke tåler urett? Hele doms-debatten har mistet

²³⁸ Henriksen, Gud s 86

perspektivet som er knyttet til håp om gjenoppretting, rettferdighet og at noen stilles til ansvar. Som Erling Rimehaug skriver i Vårt Land:

«Den endelige dommen er nemlig et godt budskap for alle verdens ofre. Den er hva de undertrykte kan klamre seg til. En dag skal de få rett. En dag skal de få se at Gud er på deres side. Den dagen skal de få se at hevnen hører Herren til, og juble over rettferdigheten som seirer og ondskaper som får sin straff.»²³⁹

Thelle, som skriver med samme vinkling, viser til flere av salmene hvor Guds dom er knyttet til håp og glede, bl.a. Salme 96 og 76.²⁴⁰ At det er Kristus som er dommeren, han som selv utsatte seg for verdens ondskap, gir også grunnlag for håp. At Gud en dag også skal bli alt i alle kan vi også knytte undring, håp og forventning til.

Noe av årsaken til denne problematikken tror jeg skyldes i det Leendeerts påpeker i sin bok om «Gud og det vonde», at troen i vår tradisjon har vært til liten hjelp for den enkelte i forhold til å anerkjenne sin egen lidelse. Det samme sier Eide når han i en artikkel spør om vi i norsk sjelesorg har sviktet det lidende mennesket? Gjennom møte med andre kulturers teologiske tolkning av lidelsen fremhever han at det er nødvendig å gjenfinne to dimensjoner som nærmest har gått tapt i norsk forkynnelse og sjelesorg: 1) Dimensjonen hvor Gud kjemper på menneskets side mot det onde (han hevder at vi har hatt mer fokus på ondskaper i vårt eget hjerte enn på ondskaper som fenomen, som noe vi også blir utsatt for) 2) Dimensjonen av Guds kjærlighet til det lidende mennesket, rotfestet i hans egen lidelse.²⁴¹

Det å skille mellom lidelse og vondskap kan også være nyttig. Lidelsen må vi noen ganger bare utholde, mens ondskaper skal man stå opp mot. Her er det mye som hindrer mennesker i å skille. For mennesker som holdes nede av andres maktmisbruk kan det å møte en Gud som kjemper mot ondskap, som setter mennesker fri og myndig-gjør være et viktig skritt i retning av transformering. Som Live i innlednings-caset sa da hun opplevde at hun kunne gå ut av ekteskapet uten å «gå rett i helvete.» Slik utrykte hun seg: «Da jeg våget tro at Gud ville jeg skulle ta ansvar for livet mitt skjedde det et under. Jeg ante for første gang at Gud er opptatt av meg, hvordan jeg har det. Det rørte meg på dypet. Dette var ikke den Gud jeg trodde jeg kjente...»

Henriksen påpeker at Gud bare er troverdig i måten han viser seg for oss på. Men hvordan kan han vise seg? Hvordan kan vi få erfaringer med Gud? Dette vil jeg gå nærmere inn på i neste kapittel.

4.6 Åndelig veiledning – en mulighet for transendens?

²³⁹ Rimehaug, Dommer s 3

²⁴⁰ Thelle, Betlehem s 35

²⁴¹ Eide, Sjelorgens teologi s 4-16

4.6.1 Begreper og definisjon

Vi har nå sett på hvordan barndomserfaringer, teologi og livserfaringer kan legge til rette for eller hindre transformering. Så langt har hovedvekten lagt på det som hindrer transformering. Som vi vet er det vanskelig å frigjøre seg fra superego-gudens grep, så det gjenspeiler erfaringene fra forskningen til Shea, Frielingsdorf m.fl.

Selv om åndelig veiledning er et stort tema som kunne vært en avhandling i seg selv, mener jeg det er en måte å fremme transformering på som er så unik at jeg vil ha et eget punkt om det, selv om det må bli kortfattet. Åndelig veiledning handler i sitt vesen om å vie oppmerksomhet til «Gud og selvet sammen.» Hvordan dette gjøres vil jeg kort skissere i den videre fremstilling. Jeg vil her avgrense meg til å beskrive den Ignatianske veiledningsformen som har hatt gjennomslagskraft her i vår Lutherske sammenheng. Tradisjonen bygger på de åndelige øvelsene som Ignatius av Lyola utarbeidet på 1500-tallet. Han opprettet også Jesuitt-ordenen. I denne orden står Hughes og er en av dem som har beskrevet mye av tenkningen i sine bøker.

Det finnes ulike definisjoner av hva åndelig veiledning er. Barry & Connely, som har skrevet en innføringsbok i emnet, definerer det slik: »Andlig vägledning är hjälp med att utveckla sin relation till Gud.»²⁴² I åndelig veiledning er det alltid relasjonen mellom den som veiledes og Gud som er i fokus. Veileders oppgave er å understøtte og støtte denne relasjonen. En hovedoppgave er å hjelpe den veiledede å se hvordan Gud er tilstede i hans liv slik det er akkurat nå. Ifølge Barry og Connely er det viktigste motivet for å søke slik veiledning at en ønsker å vokse i sitt forhold til Gud.

Den åndelige veilederen må ha et modent forhold til religiøs erfaring og må la oss få sette ord på vårt eget forhold til Gud. Å ha en slik veileder kan være svært verdifullt om en vil gå den indre veien, på dypet. ²⁴³ «Hopefully, a caring and encouraging person, a person of integrity and wisdom – can be extremely helpful, allowing us to find the focus, the clarity, and the support we need» ²⁴⁴

4.6.2 Erfaringen – Gud i alt

I åndelig veiledning arbeider man ut ifra en tro på at Gud er nærværende i alle menneskers liv enten de er seg det bevisst eller ikke og at Gud ønsker å kommunisere med menneskene. Åndelig veiledning fokuserer direkte på et menneskes faktiske erfaringer med Gud. Barry & Connely sammenligner erfaringenes plass i veiledningen med råvarenes plass i matlagingen. «Vi kan bare lære Gud å kjenne gjennom våre erfaringer. Hvis vi prøver å ignorere erfaringer konstruerer vi en abstraksjon.»²⁴⁵ Hughes understreker at om ikke menneskelige erfaringer har sin plass i gudsrelasjonen tar den ikke innover seg det vi bekjenner, at Gud og det

²⁴² Barry & Connely, Vägledning s 47

²⁴³ Shea, God s 154

²⁴⁴ Shea, God s 154

²⁴⁵ Hughes: Gud i alt s 36

menneskelige er forenet i Kristus. Fordi Gud ble menneske, ble inkarnert kaller han oss aldri til løfte oss utover det menneskelige for å søke ham. Han møter oss i det menneskelige. Gud er kontinuerlig tilstede i deg og meg og alle ting påpeker Hughes.

4.6.3 Bønn – meditasjon – samtale – veien til transformasjon

Åndelig veiledning er en form for bønneveiledning. Jeg vil kort skissere noe av rikdommen i Ignatius bønneveier. Det er ulike måter å be på samtidig som de ulike formene glir over i hverandre. Ignatius vil hjelpe mennesker å finne den form som hjelper mest. Ignatius legger vekt på å forberede seg til bønn. Stillhet og adskilthet skal gi menneskene et friere rom slik at de kan:

»stille seg udelt, helt og fritt til Guds disposisjon, få hjelp til å treffe ekte, selvstendige avgjørelser, la de uordnede tilbøyeligheter ordne ved å rette dem inn mot Gud, få hjelp til å lytte til seg selv og Gud og utvikle sansen for mysteriet, et usynlige.²⁴⁶

Det er også interessant å lese at Ignatius anbefalte en fast «forberedelsesbønn». Den kunne gjerne være privat utformet og skulle ha til hensikt å gjøre det letter å samle seg og psykologisk føre til en åpning mot dypere lag. Ignatius viser også til en måte å be på hvor man «ved varje andetag ber tyst i sitt indre.»²⁴⁷ Fokuset på pusten som hjelp til tilstedeværelse har jo fått fornyet interesse i vår tid.

Det mange først og fremst forbinder med Ignatiansk veiledning er skriftmeditasjon. Å be med Guds ord er sentralt hos Ignatius fordi han mente at ved å be og grunne på hvert skriftord kunne en høre Gud tale til seg akkurat nå. Ignatius betrakter skriften som et særskilt sakrament i følge Lambert. Under skriftmeditasjonen ber Ignatius oss legge merke til om det er noe som berører oss spesielt. Om noe vekker gode eller vanskelige følelser etc. Lambert beskriver denne måte å be på som å «søke etter det skriftordet som i dag er blitt oppfylt i meg.»²⁴⁸ Det som skjer her mener jeg legger til rette for å erfare Gud som relasjon og dermed bli et subjekt i møte med Gud som subjekt. Det som skjer er at liv og Guds ord blir bragt inn i et møte. Ignatius understreker videre betydningen av å samtale med Gud om det som har berørt en i møte med ordet.

Ignatius anbefalte også å be med sanser og fantasi, da gjerne i møte med en evangelietekst. EN lever seg inn i hendelsen som teksten beskriver. Hvordan ser det ut? Hva lukter det? Hva sier Jesus? Ignatius oppdaget selv visuell kontemplasjon da han lå på sykeleie etter en krigsskade i foten. Han leste da Ludolf av Sachsens forord til Vita Christ forord:

«Läs om det som hände som om det skjädde just nu... Föreställ dig, med all din känsla och all din kraft, att du var vittne till det som sades och gjordes gjennom vår Herre Jesus Kristus»²⁴⁹

²⁴⁶ Lambert, Å be s 12

²⁴⁷ Heiding, Andliga övningar 195

²⁴⁸ Lambert: Å be s 124

²⁴⁹ Hughes, Skatten s 69

Her mener jeg vi er i kjernen av det som kan gjøre transformasjon mulig. Ignatius vil hjelpe oss å se Jesus klarere. Han ønsker ikke at vi skal *tenke* på Jesus, men at vi skal *erfare* ham. Han vil at vi skal møte Jesus: «Imaginative prayer makes the Jesus of the Gospels *our* Jesus. It helps us develop a unique and personal relationship with him.»²⁵⁰

Et kjennetegn ved all Ignatiansk bønn er at etter de ulike bønneformene følger en refleksjon over det som har skjedd, eller ikke skjedd, i refleksjonstiden. Deretter fortsetter bønnen i samtale med Gud. Og denne samtalen er av en annen karakter enn den tradisjonelle bønnen hvor man forteller Gud om sine behov og ønsker, eller ber for mennesker saker eller ting. Ignatius benytter det spanske begrepet *conversar* om denne samtalen, dette ordet betyr:

«a dealing with, an interacting with, as well as a conversing with or talking with. *Conversar* has a broader meaning too. It means “to conversant with” that is to know someone deeply.»²⁵¹

Om dialogen skal fungere mellom Gud og den bedende er det derfor avgjørende at en våger å være ærlig. I forhold til superego-gud kan det ofte være vanskelig. Vi kan være preget av frykt, plikt, behovet for å skjule oss etc. Men i en gjensidig relasjon mellom to som kjenner hverandre godt, må det være tillit nok til at en våger se seg selv og la den andre få se det samme. Bare gjennom større selvavsløring kan en relasjon vokse og fordypes. Hughes påpeker i «Den gömda Skatten» at vi ofte er slik oppdradd at vi ikke synes noen negative følelser skal få påvirke vår bønn:

«Fremfor alt inte negative känslor om Gud...Inte förränn vi är fria att ge utlopp åt dessa destruktiva stämningar kan vi komma i kontakt med djupare känslor innom oss av ömhet och medlidande. Gud är i sanningen, aldrig i falskheten.»²⁵²

Man må våge å bringe seg selv, som den man er, inn i et møte med Gud, bare slik kan han fremstå som den han egentlig er. Om man ikke har erkjent sin egen skyggeside eller tatt sitt liv i eie med det ansvar det medfører, kan dette være vanskelig og skremmende. Joseph Bergdahl uttrykker det slik:

»Den som vil finna djup bön måste gå inn i närkamp med den Helige. Den som är redd om sig själv och sitt eget mörker finner heller inte bönen. Bön kråver nemlig en andlig nakenhet inför Gud och dermed anligt mot.»²⁵³

Dette samsvarer med Jakobs kampen og med Henriksens refleksjon rundt betydningen av at selvet engasjeres i «guds-symbolet.» Denne innsikten om selverkjennelse og emosjonenes betydning for å utvikle forholdet til Gud er spennende i forhold til ny psykologisk innsikt (punkt 2) om hva som fører til endring. Hughes påpeker at følelsene er veivisere ned til mysteriet i vårt dypeste vesen og Ignatius selv advarte aldri mot opprørthet, sorg eller sinne i bønnen, bare mot den uberørte selvbeherskelsen. Det å erkjenne og adressere følelser er

²⁵⁰ Fleming, Spirituality S 58

²⁵¹ Fleming, Spirituality S 49

²⁵² Hughes, Skatten s 65

²⁵³ Bergdahl, Ropet s 23

avgjørende for god psykisk helse og vi kan føye til, - for et sunt åndelig liv. Bare slik har en mulighet for å finne ut hvem Gud er og hva han tåler.

Gjennom mange år som samtalepartner med mennesker er min erfaring at å møte Jesus i evangeliene som om han møtte dem i dag, samtalte med dem, såg på dem, la sine hender på dem, skjelte ut noen religiøse maktpersoner osv. har vært noe av det mest spennende og virkningsfulle jeg har vært med på. Når så mennesker våger å gå ham i møte, med sine liv, gjør man virkelig det som må til for å transformere. Både Shea og Frielingsdorf understreker at den eneste måten å transformere superego-gud på er å gå i dialog og konfrontasjon med forestillingene vi har om ham. Bare slik kan Gud vise seg som helt annerledes.

I den åndelige tradisjonen finner vi også en forventning om å bevege seg mot helhet og helbredelse. I relasjonen til Gud kan mennesket nå sin dypeste bestemmelse. Her kan våre dypeste sår leges, våre gudsbilder endres, våre dypeste drivkrefter berøres av Guds lys.²⁵⁴ Dette er transformasjonens kjennetegn.

I løpet av en veiledningsprosess ligger det også en forventning om større frihet. Både i forhold til at den veiledede kan være seg selv innfor Gud og at Gud får frihet til å vise seg som annet enn den han er i våre forestillinger. Å bli mer fri fra alt vi oppfatter som vår sikkerhet, mennesker, ting eller meninger, og ha vår ultimate frihet i Gud. Tradisjonen har også en stor åpenhet for Guds frihet til å møte hvert enkelt menneske individuelt.

4.6.4 Menneskesyn, lengsel og transformasjon

Den Ignatianske veiledningsformen har vokst frem i innenfor den katolske tradisjonen. Tanken om mennesket som skapt i Guds bilde har stått sterkere der enn i det Lutherske tradisjonen. Bildet kan være tilskitnet, utydelig og ille tilredt, men det er aldri helt ødelagt. Det gjør også at begreper som «lengsel» er sentralt. Man vil hjelpe mennesker å oppdage sin dypeste lengsel. Lengsel og lyst står ikke nødvendigvis i motsetning til Guds vilje, slik vi lett tenker. Det er når menneskets og Guds vilje sammenfaller at synergi-effekten er størst. Kallet oppfattes derfor som noe som absolutt kan kreve offer, men det vil alltid stå i samklang med den du dypet sett er. Lengsel er ikke noe vi skaper, det er noe vi oppdager. Lengsler overvinnes bare av sterkere lengsler, aldri av viljebeslutninger. Her tror jeg noe av friheten ligger. Det er bildet av Kristus i oss som skal gjenskapes og dermed gjenopprette det sant menneskelige. Når vi blir det vi var ment å være kan Gud være det han er. Den gjenoprettede gudsligheten består først og fremst i evnen til å elske. Men det helt grunnleggende for at dette skal kunne skje finnes i «prinsipp og fundament» I følge Hughes må en få en erfaring av at man virkelig er elsket av Gud. Dette er kjennetegnet på transformasjon, at Guds kjærlighet oppleves ubetinget. Shea beskriver selvets møte med den transformerte Gud som nå erfares som kjærlighetens Gud slik:

²⁵⁴ Egede, Åndelige lengsel i vår tid s 51

« It is an experience of healing or of the adult self being brought into some greater wholeness. Salvation is experienced without condition. In the presence of the God of Love, the adult self can be just as it is.»²⁵⁵

Åndelig veiledning kan stimulere til personlig vekst, modning og religiøs transendens. Ignatius er opptatt av alt som kan hjelpe menneskene til å erfare Gud i alt. Kunst, musikk og drama, særlig om de fanger paradoks og metaforer, kan stå i religiøs erfarings tjeneste. De kan, i følge Shea, berøre menneskelige og religiøse tema som på en mektig måte treffer vårt kropps-selv, i våre følelser og dyp, og utfordrer en voksen erfaring med Gud. Studier, særlig innenfor humaniora og religion, kan også utfordre våre låste forestillinger om Gud. Det finnes også uendelige muligheter for gi oppmerksomhet til «selvet og Gud sammen» i hverdagen; en naturopplevelse, en uventet godhet fra noen, en krise, en modig handling osv. Alle slike erfaringer, alt som har berørt en, bringes inn i veiledningen. Et sentralt bibelvers i åndelig veiledning er:» For det er i ham vi lever, beveger oss og er til.»²⁵⁶ Øver vi oss i å leve i dette kan mye skje, transformering blir mulig og «hver busk» bli brennende, som Hughes stadig formulerer det. I åndelig veiledning er en også opptatt av «å skille åndene.» Uten å utdype det nærmere her settes fokus på om det som ser ut som Gud faktisk er det og omvendt. Ofte tolkes dette automatisk inn i våre etablerte forestillinger og blir ikke gjort til gjenstand for nye oppdagelser. Her spør vi; hvor fører dette meg? Fører dette meg nærmere Gud eller fører det meg bort fra ham? Alt vi erfarer påvirker oss. Om vi tar dette med inn i samtalen med Gud, engasjerer oss i «guds-symbolet», slik Henriksen uttrykker det, kan relasjonen bli levende, utfordrende, overraskende og livgivende.

5.1 Oppsummering, konklusjon og utblikk

5.1.1 Kort gjennomgang av det vi har sett på

I første del av oppgaven har vi sett på barndommens utfordringer og det umodne selvets kjennetegn. Vi har sett på hvordan forholdet til tidlige primær-objekt preger vår relasjon til Gud på et emosjonelt plan. Videre har vi gjennomgått kjennetegn ved et voksent selv og sett på utfordringer og hindringer for å bli et voksent selv. Deretter har vi gjennomgått utvalgte teologiske refleksjoner rundt hvem Gud fremstilles som i den kristne tro. Særlig spennende her er hvordan de forestillingene vi bringer med oss og de forestillingene vi presenteres for gjennom formell religion møter hverandre og ofte forsterker hverandre. Endringer i forestillingene og det vi bringer med oss kan bare skje gjennom at selvet og Gud bringes sammen. Når dette skjer gjennom et møte på dypet, hvor vi avsløres og avslører, kan både selvet og Gud få frihet til å være den de er. De bundne forestillingene kan frigjøres og transformeres.

²⁵⁵ Shea, God s 90

²⁵⁶ Apgj 17:28

Jeg har også sett på hvordan bundne forestillinger om Gud kan holde oss fast i umodenhet og angst. Dette kan være så sterkt at Gud erfares som livets fiende. På denne bakgrunn blir det legitimt å mene at transformasjon er ønskelig for å fremme livsutfoldelse og vekst. Forestillingene om Gud kan da preges av å være i gjensidig relasjon hvor vi hele tiden både bekreftes, aksepteres og utfordres til å bli «mer enn vi er.» Vi kan bli mer modne selv, og vi kan inngå i mer modne relasjoner, hvor vi tar ansvar for våre liv og våre omgivelser.

I siste del av avhandlingen bringer jeg sammen teoriene og refleksjonene fra religionspsykologi og teologi. Jeg fokuserer på fem hovedområder; barndom, organisert religion, teologi/forkynnelse og åndelig veiledning. Innenfor disse områdene drøfter jeg hvordan de ulike forestillingene vi har med oss kan hindre eller legge til rette for transformasjon. I drøftingsdelen fremgår det tydelig hvordan forestillingene våre om hvem Gud er og «hvem selvet er» kan prege hvordan vi lever våre liv, hvordan vi takler vanskeligheter og om vi får mulighet til å modnes. Denne delen viser hvordan vi kan bli holdt nede av vår tro og hvordan den kan myndig-gjøre oss. Det avsluttende punktet om åndelig veiledning viser på en særlig måte hvordan selvet og Gud kan være sammen. Her kan man kommunisere på et ærlig, utilslørt og dypt nivå med Gud som på denne måten kan møte oss på nye og overraskende måter gjennom sitt ord.

5.1.2. Konklusjon

I innledningen spør jeg hvordan troen på den kristne Gud kan ha så ulik innvirkning på våre liv og viser dette gjennom korte møter med ulike mennesker. Etter gjennomgangen av de grunnleggende strukturer som barndommen danner i oss blir det tydelig at forholdet til de nærmeste omsorgspersonene preger vårt syn på oss selv, vår tillit til omgivelsene, vår evne til å være i en gjensidig relasjon til andre og til forestillingene vi danner oss om Gud. Når det vi bringer med oss, «the pet god» som Rizzuto formulerer det (punkt 2.3.3) inn i møtet med formalisert religion, teologi og forkynnelse må også den tiltales. Ellers kan våre dype, emosjonelle forestillinger som er formet gjennom våre erfaringer, fortsette å prege oss ubevisst. De kan forbli uforandret fordi religion ofte presenteres på et teoretisk og akademisk nivå. De kan bli forsterket positivt eller negativt alt etter hvordan «guds-symbolet» sammenfaller med strukturer i selvet. Det er ikke alltid slik at det selvet kunne trenge mest er det som det lettest vil ta til seg. Dermed vil det Shea kaller super-ego gud» fortsatt regjere og styre våre liv. For noen blir det destruktivt. Hunsinger, som jeg presenterer i innledningen, viser i sin tabell (pkt 1.2.2) ulike varianter av funksjonell/dysfunksjonell tro forstått i henhold til psykologisk kontra teologisk oppfatning. Hun slår fast at vi gjerne dras mot forestillinger om Gud som sammenfaller med vår sårbarhet, umodenhet og ubevisste følelser. I møte med forskjellige bibeltekster kan ulike ting aktiveres:

"In the process of bringing ones`s personal associations to the text, ones`s own complexes might be activates. In this way one might find wholesale use of biblical themes and images that have definite dysfunctional effects."²⁵⁷

Hunsinger mener, som Rizutto, det er relevant å spørre om ikke kirken burde være mer opptatt av å undersøke hvilken funksjon de ulike forestillingene om Gud fyller i det unike individet og undersøke om det er funksjonelt eller dysfunksjonelt. Hun mener også det er aktuelt å spørre etter om det teologiske konseptet er relevant forstått ikke bare av individet, men også av kirken selv. For det alle stemmene i min avhandling enes om er at alle forestillinger om Gud må prøves på Kristus. Fortellingene om Jesus forteller oss hvem Gud er. Min påstand er at på en måte kan NT ses som en transformering av GT. I lys av Jesusfortellingene ny-tolkes hele veien GT-tekster. De tillegges nytt innhold, fordypes og ekspanderer. Jesus sier flere ganger, bla i Matt:5: «Dere har hørt det er sagt. ... men jeg sier dere.»

For noen oppleves transformasjon av sine forestillinger om Gud som å ha fått en ny tro. Som en mann sa etter en lang prosess i åndelig veiledning: «Gud fremstår så annerledes for meg nå at det kunne nesten vært en annen religion.» Og forskjellen på å leve med en Gud som holder oss nede i motsetning til en som bekrefter oss og vil oss vel kommer frem i denne oppgaven. Det er derfor av største betydning å ta de forestillingene hver og en har med seg, og de forestillingene organisert religion formidler, på største alvor. Dessuten kunnskap om hvordan man kan arbeide med dette. For min konklusjon er, etter å ha jobbet med dette, blitt truffet av teksten, fått ny forståelse, relatert til egne erfaringer osv. er at både den personlige modenheten og den teologiske plattformen må være til stede for at transformasjon skal være mulig.

5.1.3 Utblikk

Når vi nå har sett betydningen av å arbeide med forestillingene vi har med oss om Gud og betydningen av bevissthet rundt hvilke forestillinger organisert religion formidler, er det som alle forfatterne jeg refererer til påpeker; underlig at dette får så lite oppmerksomhet. Dersom dette fikk større oppmerksomhet tror jeg det ville være lettere å transformere sine forestillinger. Også fordi en ville bli klar over at det nettopp er det det er; forestillinger. Som Hunsinger også påpeker så er det få steder man kan få hjelp til å jobbe med dette selv når man blir klar over det.

Det å skrive denne oppgaven har for meg vært svært meningsfullt. Det har blitt mye tydeligere for meg hvordan det nesten ikke kan bli annerledes enn at troen oppleves så forskjellig. Det har blitt tydeligere hvilke krefter som ligger både i barnets erfaringer, de umodne tolkningene og hvor vanskelig det er å transformere. Særlig om formell religion har bekreftet superego-gud. Og selv om den ikke gjør det kan det være umulig å nå igjennom fordi forestillingene er så sterke og fastlåste.

²⁵⁷ Hunsinger, Counseling s 142

Mitt håp er at det skal bli mer oppmerksomhet rundt dette, særlig i kirken. At mennesker skal kunne finne steder hvor de kan bli møtt på dette. Her tror jeg den åpne, personlige samtalen, som i åndelig veiledning, er til god hjelp. Det samme gjelder også mennesker som har valgt å forlate troen. Som Rizutto sier så vet alle hvilken Gud de ikke tror på. Dette er ikke nødvendigvis mangel på tro, det kan like gjerne være sunn beskyttelse mot en Gud som oppleves som livets fiende. Dette må vi som troende ta på alvor.

Å skrive seg igjennom alle disse forestillingene, og mulighetene og hindrene for å transformere disse, har jeg gjort i en periode preget av store endringer i mitt personlige liv. Det har gjort meg oppmerksom på at det avgjørende valget ikke nødvendigvis er om jeg velger å tro eller ikke. Det kan være like avgjørende hvilken Gud jeg velger å tro på. Her kan åndelig veiledning, med sine kunnskaper om å skille åndene, komme til hjelp. Når vi har med Gud å gjøre næres håp, tro og mot.

Selv om jeg opplever at det er møte med mennesker, og egne erfaringer, som har bragt frem problemstillingen: «Hvordan utvikles våre forestillinger om Gud? Hva hindrer og hva fremmer transformasjon av disse?» hadde det vært spennende å engang gjøre en systematisk, empirisk undersøkelse av dette, for å kanskje få frem ennå mer hvilke konkrete erfaringer mennesker har med opplevelsen av transformasjon. Eller kanskje den stafett-pinnen kan plukkes opp av andre?

TA I MOT

En gang blir jeg den jeg er.

Den jeg er i din tanke med meg.

En gang....

Jeg tenker meg at det står noen der og sier:

Vi har ventet på deg.

Men du,

Du nøyer deg ikke med å åpne døren,

*Du roper noe om fest,
du kommer ut på trappen og ser deg om,
du er oppskaket
du løper mot meg,
du begynner å lete i lommene etter noe,
et lommeørkle,
du skal tørke bort våre tårer, dine og mine,
Jeg skal få se deg.*

Ylva Eggehorn

Litteratur

- Barry/Connolly: Vägledning Barry, William A. og Connolly, William J.: *Att ge andlig vägledning*, Bjärnum 2001, Artos bokförlag
- Bergdahl, Ropet Bergdahl, Joseph: *Ropet från djupet*, Pilgrim, Hjärtats bøn nr. 3 2003 s. 18-25
- Bergstrand, Illusion Bergstrand, Göran: *En illusion och dess utveckling, om synen på religion i psykoanalytisk teori*, 2. utg., Malmö 2004, Verbum
- Bibelen Bibelen 2011, Oslo, Bibelselskapet
- Bråthen, Transformasjon Bråthen, Jon-Erik: *Transformasjon - en legitim forventning til sjelesorgen*, Masteravhandling, Det teologiske menighetsfakultetet, Oslo V2008 (upublisert)
- Cooper, Sin Cooper, Terry D.: *Sin, Pride & Self-Acceptance, The problem of Identity In Theology & Psychology*, Illinois 2003, IVP Academic
- Crowley, Jung Jung, C.G.: *Livsreisen – menneskets indre reise mot åndeligvekst og forvandling, Om Carl Gustav Jungs liv og tenkning*, Oslo 2002, Hilt & Hansteen
- Egede, Åndelig lengsel Egede Instituttet: *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*, Betenkning til kirkemøte 1999, Kirkerådet
- Eggehorn, Språk Eggehorn, Ylva: *Språk för en vuxen tro*, Örebro 2001, Cordia/Verbum
- Eide, Sjelesorgens teologi Eide, Øyvind: *Har sjelesorgens teologi sviktet det lidende menneske?*, Tidsskrift for sjelesorg I/2007 s. 4-16
- Engedal, Metapsykologi Engedal, Leif Gunnar: *Metapsykologiske problemers betydning for religionspsykologisk forskning og sjelesørgerisk praksis*, Halvårsskrift for praktisk teologi: tilleggshefte til Luthers kirketidende, nr. 1 2000 s. 21-33
- Erikson, Barndommen Erikson, Erik H.: *Barndommen og samfunnet* Oslo 2000, Gyldendal Akademisk
- Evang, Utvikling Evang, Anders: *Utvikling, personlighet og borderline*, 3. utg., Oslo 1986, J.W. Cappelens Forlag AS
- Fleming, Spirituality Fleming, David L.: *What is Ignatian Spirituality*, Chicago 2008, Loyola Press
- Freud, Future Freud, Sigmund: *The Future of an Illusion*, New York 1975, W.W. Norton & Company

Frielingsdorf, Face	Frielingsdorf, Karl: <i>Seek the face of God, Discovering the power of your images of God</i> , Notre Dame 2006, Ave Maria Press
Geels/Wikström, Introduktion	Geels, Antoon og Wikström, Ove: <i>Den religiösa människan, En introduction till religionspsykologin</i> , 2. Utg., Stockholm 2006, Natur & Kultur
Halldorf, Ande	Halldorf, Peter: <i>Ande och bokstav, Hur blir man en helig människa? eller En liten teologi för själens Örtagård</i> , Göteborg 1998, Pilgrim
Halldorf, Jomfrumark	Halldorf, Peter: <i>Jomfrumark, en moderne pilgrims ferd mot sine røtter</i> , Oslo 1994, Luther Forlag
Heiding, Andliga Övningar	Heiding, Fredrik: <i>Andliga Övningar ovh tio brev</i> , Översättning från den spanska originaltexten och kommentar av Fredrik Heiding, Malmö 2005, Artos Förlag
Hellevik, Forskningsmetode	Hellevik, Ottar: <i>Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap</i> , 5. utg., 3. oppl. Oslo 1993, Universitetsforlaget
Henriksen, Gud	Henriksen, Jan-Olav: <i>Gud – fortrolig og fremmed, Etertanker</i> , Oslo 2001, Gyldendal Akademisk
Henriksen, Hermeneutikk	Henriksen, Jan-Olav (red.): <i>Tegn, Tekst og Tolk, Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid</i> , Oslo 1994, Universitetsforlaget
Henriksen, Relating	Henriksen, Jan-Olav: <i>Relating God and the Self, Dynamic Interplay</i> , Surrey 2013, Ashgate Publishing Limited
Hughes, Blame	Hughes, Gerard W.: <i>Is God to Blame?, the problem of evil revisited</i> , Dublin 2007, Veritas Publications
Hughes, Gud I alt	Hughes, Gerard W.: <i>Gud I alt</i> , Oslo 2003, Verbum
Hughes, Mod	Hughes, Gerard W.: <i>Mod att mogna, En resa mot visdom, livsmening & tillit</i> , Örebro 2001, Cordia
Hughes, Skatten	Hughes, Gerard W.: <i>Den gömda skatten, At upptäcka livet under ytan</i> , Örebro 2008, Libris förlag
Hughes, Surprises	Hughes, Gerard W.: <i>God of Surprises</i> , Darton, London 2006, Longman and Todd Ltd.
Hunsinger, Counseling	Hunsinger, Deborah van Deusen: <i>Theology & Pastoral Counseling, A new Interdisciplinary Approach</i> , Michigan 1995, William B. Eerdmans Publishing Company

Hvalvik/Stordalen, Fortellingen	Hvalvik Reidar og Stordalen, Terje: <i>Den store fortellingen, Om bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning</i> , Oslo 1999, Det Norske Bibelselskap
James, <i>Religious</i>	James, William: <i>The Varieties Of Religious Experience: A study In Human Nature</i> , New York 2010, Classic Books International
Jones, Contemporary	Jones, James W.: <i>Contemporary Psychoanalysis & Religion, Transference and Transcendence</i> , New Haven 1991, Yale University Press
Kartveit, Gamle testamentet	Kartveit, Magnar (red.): <i>Det gamle testamentet, Analyse av tekstar i utval</i> , 2. utg., Oslo 2000, Samlaget
Kleiven, Intimitetsgrenser	Kleiven, Tormod: <i>Intimitetsgrenser og tillitsmakt, Kirkesamfunns forståelse av og handlingsstrategier i møte med anklager om seksuelle krenkelser sett i lys av et diakonifaglig perspektiv</i> , Oslo 2010, Diakonova
Kleiven, Usynlig	Kleiven, Tormod: <i>Når den utsatte blir usynlig, Om seksuelle overgrep i kristne miljøer</i> , Oslo 2004, Luther Forlag
Lambert, Å be	Lambert, Willi: <i>Å be i livets puslespill, Søken etter Gud med Igantius av Loyola</i> , Oslo 1999, St. Olav Forlag
Larsson, Skamfilad	Larsson, Göran: <i>Skamfilad – om skammens manga ansikten & längtan efter liv</i> , Stockholm 2007, Cordia
Leenderts, Det vonde	Leenderts, Torborg Aalen: <i>Gud og det vonde, Om tillitt og tillitstap</i> , Oslo 2011, Verbum
Leenderts, Glassflaten	Leenderts, Torborg Aalen: <i>Når glassflaten brister, Om brytningen melom live tog troen</i> , Oslo 2005, Verbum
Lundgren, Vold	Lundgren, Eva: <i>I herrens vold, Dokumentasjon av vold mot kvinner i kristne miljøer</i> , Oslo 1985, J.W. Cappelens Forlag AS
Løvås, Maktmennesket	Løvås, Edin: <i>Det farlige maktmennesket</i> , Oslo 1999, Luther Forlag
Matre, Faste	Matre, May Bente: <i>Faste og følelser – en mulighet til fordypning i bønn</i> , Tidsskrift for sjelesorg 1/2007 s. 50-59
Matre, Åndelig liv	Matre, May Bente: <i>Vårt åndelige liv – utfordringer og muligheter, Lære og liv</i> , 2-3/2013 s. 40-47
Myhr, Min tro	Myhr, Petter Fiskum: <i>Min tro</i> , Vårt Land 15.02.2014
Salmebok	Norsk salmebok, Oslo 1985, Verbum
Shea, God	Shea, John J.: <i>Finding God again, Spirituality for adults</i> , Maryland 2005, Rowman, & Littlefield Publishers Inc.

Stolt, Luther	Stolt, Birgit: <i>Luther själv, Hjärtats och glädjens teolog</i> , Malmö 2004, Artos
Rimehaug, Dommer	Rimehaug, Erling: <i>Den gode dommer</i> , Vårt Land 19.02.2014 s. 2-3
Rizzuto, Living God	Rizzuto, Ana-Maria, M.D.: <i>The Birth of the Living God, A Psychoanalytic Study</i> , Chicago 1979, The university of Chicago Press
Thelle, Betlehem	Thelle, Notto R.: <i>Det skjedde ikke i Betlehem</i> , Vikersund 2000, Oriens Forlag
Thelle, Ansikt	Thelle, Notto R: <i>Ditt ansikt søker jeg, Tekster om tro</i> , Vikersund 1996, Oriens forlag
Våge, Rapport	Våge, Ingjerd: <i>Vil voldtekter til livs</i> , Vårt Land 27.02.2014 s. 8
Wetlesen, Samtale	Wetlesen, Jon: <i>Samtale med tekster i lys av Gadammers hermeneutikk</i> , norsk filosofisk tidsskrift 18, s. 219-244
Wikström, Gud	Wikström, Ove: <i>Gud som Gud eller Gud som gud?</i> , Tidsskrift for sjelesorg 3/1990 s. 29-35