



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Hvordan hjelper Gud når Gud ikke hjelper?

En empirisk studie av sammenhengen mellom gudsbilde og praksis hos fire sykehusprester

Astrid Sætrang Morvik

Veileder

Professor Jan-Olav Henriksen

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,
AVH8010: Masteroppgave i klinisk sjelesorg (30 ECTS), vår 2022

Antall ord: 37903



Forord

En prest som gjennom akademiske studier og sjelesørgerisk praksis får anledning til å utforske hvem Gud er og hva Gud gjør, er heldig! Gjennom et par år har tittelen for denne studien levd i meg, og det siste året har jeg ved hjelp av heldige omstendigheter, besluttsomhet, en lydhør ektefelle og en hjelpsom og pedagogisk veileder, kunnet vie meg til de store spørsmål i livet. Takk til *livet* som satte i gang prosessen, og takk til *Gud* som viste seg overraskende nærværende og ga arbeidsglede og kreativitet fram til siste punktum var satt.

Fire sykehusprester har åpnet seg for svært personlige spørsmål om troshistorie og yrkespraksis og besvart dem med tillit og engasjement. Deres fortellinger har «tatt bolig» i meg og blitt gjenstand for omfattende analyse i lys av teorier utviklet av innflytelsesrike tenkere som Heinz Kohut, Ana-Maria Rizzuto med flere. Jeg håper at flere enn mine informanter vil kjenne seg igjen i det som utspiller seg når man som sjelesørger med hele sin historie, tro og personlighet møter sårbare konfidenter. Jeg håper også og at de spørsmålene som reises i forlengelse av funnene i analysen, oppleves aktuelle og inspirerer leseren til å tenke gjennom grunnlaget for og utøvelsen av egen praksis som sjelesørger.

For den leser som ikke selv er sjelesørger, men opplever at problemstillingen treffer også dem, håper jeg at mine refleksjoner kan tjene til nysgjerrighet både på medmennesker og på Gud. Det er fortsatt mye vi ikke vet, og *det* er et befriende utgangspunkt for alle som lurer på hvem Gud er og hva Gud gjør.

Sammendrag

Denne oppgavens tema omhandler det eksistensielle og trosmessige problemet for mange mennesker som opplever kriser og lidelser: at Gud ikke griper inn og hjelper slik at problemet løses. Spørsmålet er om Gud har *andre* måter å møte mennesker på som også kan være til hjelp?

Tilnærmingen for studien er en empirisk undersøkelse av fire sykehusprester, deres gudsbilde og praksis. Å gå veien om sykehusprestens gudsbilde er begrunnet i antakelsen at sykehusprester vil måtte ha en bevissthet om at de representerer Gud, og at de i sin praksis vil forsøke å arbeide på en slik måte at det svarer til egne forventninger om hva Gud kan gjøre. Forskningsspørsmålet for studien blir dermed: *Hvordan er prestens eget gudsbilde, og hvilket gudsbilde formidler presten til pasienter som lider?*

Det innsamlede materialet er analysert ved hjelp av et religionspsykologisk rammeverk der forfattere som Heinz Kohut, D.W. Winnicott, Ana-Maria Rizzuto og Jon J. Shea er sentrale. Alle er presentert av Jan-Olav Henriksen i boka *Relating God and the Self*.

Det viktigste funnet av analysen er at prestenes eget gudsbilde legger tydelige føringer for deres praksis, noen ganger slik at handlingsrommet begrenses og noen ganger slik at det utvides. Dette og andre funn drøftes i siste del av oppgaven ut fra sjelesorgsfaglige og religionsfilosofiske perspektiver, og fortolkes til sist i lys av bibelsk materiale.

Innholdsfortegnelse

Del 1. Innledning.....	1
Bakgrunn og målsetting	1
Problemstilling og design.....	1
Faglig sammenheng.....	3
Fra problemstilling til forskningsspørsmål	4
Studiens struktur.....	6
Del 2. Metode.....	8
Innsamling av materiale: Utvalg og konfidensialitet	8
Rammer for intervju og intervjuguide.....	8
Å søke kunnskap gjennom intervju: Selvrefleksjon.....	9
Pålitelighet og gyldighet.....	10
Analytiske strategier.....	10
Del 3. Teoretiske perspektiver.....	12
Kapittel 1. Religionspsykologiske perspektiver knyttet til dannelsen av gudsbilder.....	13
Heinz Kohut: Utvikling av selvet og begrepet selvobjekt.....	13
D.W. Winnicott: Begrepene overgangsobjekt og sant og falsk selv	15
Ana-Maria Rizzuto: Hvordan gudsbilder dannes	17
Kapittel 2. Religionspsykologiske perspektiver knyttet til problematiske gudsbilder.....	19
John. J. Shea: Modning og gudsbilder	19
Betydningen av evnen til å forestille seg ting	20
Overjegets Gud.....	22
Problematiske gudsbilder – en oppsummering	24
Den levende Gud – et modent gudsbilde	25
Sammenfattende om teorier - og et spørsmål til ettertanke.....	27
Del 4. Analyse.....	29
Kapittel 3. Hvordan er prestens gudsbilde blitt formet i møte med lidelse?.....	30

Barndom: De tidligste gudsbilder	30
Sammenfattende om barndommens gudsbilder	41
Ungdomstid: Gudsbilder under press	41
Sammenfattende om ungdomstidens gudsbilder	49
Kapittel 4. Hva mener presten at hennes/hans bidrag skal være i møte med pasienter som lider?	50
Turid: Banning er undervurdert	51
Svein: Ett sted er jeg god nok	55
Ole: Dette finnes det språk for	59
Marianne: Vi må være i maktesløsheten	64
Sammenfattende om voksenlivets gudsbilde og praksis. Funn	71
Del 5. Drøfting	79
Kapittel 5. Erfaringer som begrenser eller utvider sjelesørgerens handlingsrom	79
Når erfaringer begrenser handlingsrommet	80
Når erfaringer utvider handlingsrommet	82
Kapittel 6. Hva kan man forvente av Gud, og hva kan man forvente av sjelesørgeren?	84
Den lekende Gud	84
Den begrensede Gud	86
Den gode Gud	87
Den uventede Gud	88
Fire aspekter ved forestillingen om Gud, fire prinsipper for sjelesorgen	88
Kapittel 7. Gud og lidelsen: mening, fortolkning og handling	92
Meningen med lidelsen	92
Å fortolke lidelsen i lys av Guds godhet	93
Å være sjelesørger i møte med lidelse	95
Avslutning	95
Vedlegg	98

Informasjon til informantene og samtykkeerklæring	98
Intervjuguide	100
Godkjenning fra NSD - Norsk senter for forskningsdata AS.....	104

Del 1. Innledning

Bakgrunn og målsetting

Menneskets liv kan til tider være svært komplisert. Sykdom og tap gir store belastninger, og for troende mennesker kan det medføre eksistensielle spørsmål og utløse troskriser. Barnets tiltro til en sterk Gud som verner mot farer og hjelper i nød, viser seg i mange tilfeller å bli skuffet. Når man ber til Gud om hjelp i nøden og alt forblir like vanskelig og håpløst, hvordan skal man tolke det? Burde ikke Gud gripe inn, og hvis Gud ikke griper inn, betyr det at Gud ikke vil, er likegyldig, ikke kan eller ikke finnes? Eller finnes det andre mulige tolkninger: Kan det hende Gud finnes og hjelper, men på andre måter enn å løse problemet og fjerne årsaken til lidelsen man opplever?

De eksistensielle og teologiske spørsmålene som utløses av menneskers møte med lidelse, har vært gjenstand for diskusjon og teologisk drøfting gjennom århundrene. Vi møter dem ikke minst i det bibelske materialet som klagerop i salmer og profetbøker og i fortellinger om folk og enkeltmenneskers kamp med livet og troen. Guds handlinger med sitt folk Israel og Jesu liv og lære, har vært en kilde for de troende til å forsøke å forstå hvem Gud er og hva Gud gjør. Hver ny generasjon troende har funnet håp for egne liv og problemer i Bibelens skrifter. Likevel stilles de eksistensielle spørsmålene på nytt og på nytt fordi de stadig blir aktuelle i enkeltmenneskenes liv. Det ligger i sakens natur at disse spørsmålene aldri vil forstumme fordi de må finne sine svar hos den enkelte som kjenner lidelsen på kroppen. Dette er også utgangspunktet for denne oppgaven; et personlig behov for å forstå hvem Gud er og hvordan Gud hjelper - også når det tilsynelatende ser ut som om Gud ikke hjelper.

Problemstilling og design

Hvordan finne svar på hvem Gud er og hvordan Gud hjelper? Spørsmålet er egentlig ikke mulig å besvare, gitt det jeg nettopp har beskrevet som et alltid tilbakevendende eksistensielt problem. Når jeg likevel nærmer meg problemstillingen med et håp om å vinne innsikt i den, er det nødvendig å bestemme et forskningsmessig design (fremgangsmåte), samt klargjøre både forutsetning for, avgrensning av og tilnærming til problemstillingen:

Når jeg har stilt sammen de to spørsmålene Hvem er Gud? og Hvordan hjelper Gud? er det ut fra den teologiske innsikten at Gud åpenbarer seg gjennom sine handlinger. Mennesker har gjennom tidene gjort erfaringer som de har tolket innenfor rammen av gudstroen. Slik har det utmyntet seg bilder av hvem Gud er. Vi finner dem både i Bibelen og i senere autoritative skrifter innenfor kristenheten. Jeg forutsetter dermed at «det vi vet om Gud», bygger på enkeltmenneskers erfaringer som siden er blitt autorisert som kirkens lære om Gud. Innenfor et trossamfunn er det nødvendig å ha en slik autorisert lære om Gud, men måten denne læren er blitt til på, åpner for at troen er en størrelse som stadig må utforskes. De historisk vedtatte bekjennelsene har heller ikke hindret teologene i stadig å trenge inn i og utvikle læren om Gud, tvert imot erkjenner teologien at Gud ikke er mulig å forstå eller kjenne fullt ut, og at alle bidrag som kan bidra til å belyse Guds vesen er av interesse.

At læren om Gud bygger på enkeltmenneskers erfaringer tolket i rammen av gudstroen, betyr også at bildet av Gud ikke kan være statisk: Det er stadig i endring fordi mennesker er forskjellige og gjør forskjellige erfaringer. Troen på Gud eksisterer heller ikke uavhengig av det enkelte mennesket. Kirken har en felles definert tro, forstått som en lære som medlemmene velger å slutte seg til, men tro forstått som personlig overbevisning er per definisjon et fenomen som oppstår i det enkelte mennesket. Dette betyr igjen at bildet av hvem Gud er, alltid vil være knyttet til den enkeltes forestillingsevne. Individets forestillingsevne er igjen knyttet til de erfaringer man gjør. Dermed vil også gudsbildet til den enkelte være foranderlig og knyttet til de erfaringer og personlige prosesser man opplever.

Med disse forutsetningene, er det mulig å lete etter svar på hvem Gud er og hva Gud gjør ved å undersøke hvem Gud er for enkeltindivider og hva disse enkeltindividene erfarer at Gud gjør. Vi kan ikke slutte fra den enkelte til det allmenne fordi erfaringene og tolkningene vil variere fra person til person. Vi kan likevel undersøke enkeltindividens erfaringer og tro og presenterer funnene som en mulighet for andre å finne gjenkjennelse i - på samme måte som de bibelske fortellinger om menneskers erfaringer til alle tider har tilbudt troende en mulighet til gjenkjennelse og tolkning av eget liv.

I den forutsetningen jeg her har gjort, ligger også en avgrensning: Når jeg spør etter hvem Gud er og hvordan Gud hjelper, vil jeg gå til enkelte utvalgte individer for å undersøke hvem Gud er for dem, og hvordan de erfarer at Gud hjelper. I dette ligger også en tilnærming: Jeg

spør etter menneskers erfaringer og deres tolkning av erfaringene innenfor rammen av gudstroen. Dette er en kompleks problemstilling som tilsier at forskningen må få et eksplorerende design der samtalen mellom meg og informanten gir tilstrekkelig rom til å utforske den troendes erfaringer med sin gudstro. Hvordan jeg går fram, kommer jeg tilbake til i Del 2 hvor jeg beskriver metoden jeg har valgt for denne studien.

Faglig sammenheng

Denne oppgaven skrives i rammen av erfaringsbasert master i klinisk sjelesorg. Når jeg skal plassere den inn i en større, faglig sammenheng, utmynter det seg fire fagområder:

1. Religionsfilosofi
2. Sjelesorg
3. Religionspsykologi
4. Praktisk teologi

1. Min tilnærming er religionsfilosofisk i den forstand at jeg stiller spørsmålet om hvem Gud er og hva Gud gjør i møte med lidelsen. For å finne svar, velger jeg imidlertid ikke å gå veien via det som tidligere er skrevet i dette feltet. Jeg erkjenner at jeg har mottatt religionsfilosofiske impulser, men min tilnærming har sitt tyngdepunkt i empiri og forskning på sjelesørgerisk praksis. Det som kommer ut av innsamling av materiale og analysen av det, vil imidlertid kunne legge grunnlag for noen religionsfilosofiske betraktninger.

2. Problemstillingen jeg nettopp har referert, springer ut av egen praksis som sjelesørger: Hva er god sjelesorg overfor mennesker som opplever lidelse og henvender seg til kirkens medarbeidere i håp om å finne svar på sine eksistensielle og teologiske spørsmål? Og hva er god sjelesorg når lidelsen er så stor at man bare trenger hjelp til å overleve og henvender seg til kirken i håp om at kirkens medarbeidere kan formidle Guds hjelp i nøden? Jeg har valgt å undersøke den konkrete praksisen til erfarne sjelesørgere for å finne ut hvordan de møter mennesker som lider og hva de erfarer at er til hjelp. Denne studien søker dermed å frembringe empiri som kan bidra til økt kunnskap om hva som per i dag preger den sjelesørgeriske praksis og refleksjon hos et utvalg erfarne sjelesørgere.

3. Religionspsykologien gir viktige bidrag for å forstå hva som skjer i og mellom mennesker som tror på Gud. Når utgangspunktet for denne studien er et spørsmål om hvordan Gud hjelper, ligger det til grunn en forventning om at Gud hjelper. Dette er en naturlig forventning, gitt det bibelske materialet som på mange måter fremstiller Gud som en kjærlig Gud som ønsker å hjelpe. Ifølge religionspsykologien bygger imidlertid våre forestillinger om Gud like mye på de psykologiske prosessene som skaper barnets gudsbilder, gudsbilder som er i stadig endring gjennom livet, ifølge toneangivende forskere på dette feltet. Når jeg bygger denne studien rundt en undersøkelse av praksisen til erfarne sjelesørgere, har jeg med meg en sjelesørgerisk bevissthet om at sjelesørgerens egen person spiller en avgjørende rolle i møtet mellom sjelesørger og konfident. Hva sjelesørgeren formidler om hvordan Gud hjelper, og på hvilke måter sjelesørgeren selv prøver å hjelpe, må derfor nødvendigvis henge sammen med sjelesørgerens egen gudstro: Hvilke forventninger har sjelesørgeren selv til Gud, og hvordan reflekteres disse forventningene i sjelesørgerens praksis? Denne studien vil dermed også måtte fokusere på sjelesørgerens personlige gudsbilde og hvordan dette er blitt til, noe religionspsykologien vil bidra til å belyse.

4. Religionsfilosofi og religionspsykologi er som vi har sett, fag som er en ressurs for sjelesorgsfaget. Sjelesorgsfaget er igjen en del av det større fagfeltet vi med en sekkebetegnelse kaller praktisk teologi. Her er det også naturlig å plassere min studie. I artikkelen «Teologi som teoretisk og praktisk aktivitet», viser Geir Sigmund Afdal til Don Brownings bok *A Fundamental Practical Theology* (1991). Her beskriver han hvordan han tenker de teologiske disiplinene som faser i en hermeneutisk sirkel der man starter med beskrivelse av praksis, diskuterer praksisen i lys av teori på feltet, for deretter å kunne gi empirisk og teoretisk godt begrunnede forslag til nye strategier, handlinger og forståelser i praksisfeltet (Afdal, 2011, s. 101). Det er også dette som er målet med denne studien: Gjennom innsamling av materiale, analyse og drøfting, ønsker jeg å bidra til å øke forståelsen av hvordan personlige gudsbilder påvirker den sjelesørgeriske praksis. Dette kan igjen bidra til ny teoridannelse som igjen kan få følger for praksis, både for meg og andre sjelesørgere som finner funnene av studien troverdige og verdt å merke seg.

Fra problemstilling til forskningsspørsmål

Jeg har så langt åpnet opp problemstillingen som fører oss inn i et felt preget av det som for mange er krevende spørsmål knyttet til lidelse og gudstro. Jeg har også vist hvordan

avklaringer av forutsetninger og avgrensning av problemstillingen åpner opp for en tilnærming der jeg kan søke etter svar gjennom en empirisk og kvalitativ studie av gudsbilder og praksis hos utvalgte sjelesørgere. På dette punktet er det nødvendig å si litt om hva som ligger til grunn for utvalget av informanter: Min antakelse er at de beste sjelesørgerne har en praksis som er til hjelp for mennesker som lider og at denne praksisen kan tolkes som Guds hjelp, men *hvem er de beste sjelesørgerne?* Jeg har valgt å undersøke praksisen til fire sykehusprester ut fra en antakelse om at de menneskene (her til lands) som er utsatt for det største lidelsestrykket, befinner seg på ved landets sykehus, ved somatiske og psykiatriske avdelinger. I møte med sterkt lidende pasienter som oppsøker prester i et håp om at Gud vil hjelpe, utfordres prestenes teologi og sjelesørgeriske evner. Gjennom et langt yrkesliv vil de derfor ha måttet utvikle en praksis som de opplever er til hjelp. *Hva gjør de og hvordan reflekterer de over sin praksis?* Det vil jeg undersøke.

Jeg har imidlertid også gjort en antakelse om at det må finnes en sammenheng mellom prestenes eget gudsbilde og hvordan de møter pasientene sine. *På hvilken måte kommer prestenes egne erfaringer og trosmessige tolkninger av disse til uttrykk i møte med mennesker som lider og som håper å få hjelp av sykehuspresten?* Dette blir også et viktig tema i studien.

Det er nødvendig å gjøre en grundig analyse av det materialet som jeg samler inn. Jeg regner med at de informantene jeg har valgt ut, har erfaring og teologisk refleksjon som jeg og andre sjelesørgere kan lære av, men for at dette ikke skal bli en ren deskriptiv studie, vil jeg også drøfte funnene jeg gjør i lys av sjelesorgfaglige perspektiver som vil hjelpe sjelesørgere til å vurdere egen praksis.

Til slutt: Min antakelse er at de erfaringene og refleksjonene som sykehusprestene i min undersøkelse formidler, vil være en ressurs i den teologiske refleksjonen omkring gudsbilde og lidelse: Hvordan hjelper Gud når Gud ikke hjelper? De funnene som denne studien bringer fram, vil derfor være mitt utgangspunkt for å drøfte spørsmålene som springer fram hos troende mennesker som kjemper med Gud når lidelsen rammer.

Dermed utkrystalliserer det seg følgende forskningsspørsmål:

Hvordan er prestens eget gudsbilde, og hvilket gudsbilde formidler presten til pasienter som lider?

Følgende underspørsmål vil bidra til å finne svar på hovedspørsmålet:

- Hvordan er prestens gudsbilde blitt formet i møte med lidelse (egen og andres)?
- Hva mener presten at hennes/hans bidrag skal være i møte med pasienter som lider?
- Hvilken ressurs representerer prestenes erfaringer i den teologiske refleksjonen omkring gudsbilde og lidelse?

Studiens struktur

Målet med studien er å besvare forskningsspørsmålene. For å nå målet, er det imidlertid avgjørende å følge en vei som man med rimelighet kan regne med at fører fram. Jeg velger dermed å bygge opp studien etter en bestemt struktur:

I Del 1, Innledning, har jeg nå gjort rede for bakgrunn, problemstilling og målsetting som til slutt har ledet frem til forskningsspørsmålet med underspørsmål. Disse spørsmålene vil tjene som disposisjon for behandling av materialet.

I Del 2 vil jeg presentere den metoden jeg har valgt for min studie og hvordan jeg vil gå fram for å analysere materialet jeg har satt sammen.

I Del 3 vil jeg presentere de teoretiske perspektivene jeg vil bruke for å belyse materialet. Dette er psykologiske og religionspsykologiske teorier som vil kaste lys over hvordan gudsbilder dannes og hvordan gudsbilder enten kan hemme eller frigjøre individet i dets tro og livsutfoldelse. Dette er viktige perspektiver som vil bidra til å forstå informantenes personlige prosess og hvordan denne preger deres praksis. Det er riktignok vanlig å gjøre rede for teori i tilknytning til innledningen (Del 1) i en slik studie. Min analyse er imidlertid sterkt forankret i de teoretiske perspektivene. Av hensyn til oversikt og sammenheng, finner jeg det derfor mest hensiktsmessig å la teoridel og analysedel følge etter hverandre.

Del 4 av denne oppgaven utgjør hoveddelen. Her tar jeg i bruk teorien fra Del 3 og analyserer materialet jeg har satt sammen. Hvilke analytiske strategier jeg har valgt, skriver jeg utførlig om i Del 2, metode.

I Del 5 runder jeg av oppgaven med en drøfting hvor målet er å gi svar på de spørsmålsstillingene som ble løftet fram i Del 1, Innledning.

Hensikten med denne måten å strukturere oppgaven på, er å kunne svare på problemstillingen som jeg gjorde rede for innledningsvis. Hele studien hviler imidlertid på at det forskningsmessige designet jeg har valgt (en kvalitativ undersøkelse) er egnet til å frembringe den kunnskapen jeg søker. I neste del av oppgaven, vil jeg derfor gjøre rede for muligheter og begrensninger som ligger i denne metoden.

Del 2. Metode

Innsamling av materiale: Utvalg og konfidensialitet

Som jeg har nevnt over, har jeg ønsket å undersøke hvordan erfarne – og presumptivt dyktige - sykehusprester arbeider. Å på forhånd vite hvem som er dyktige i jobben sin, er ikke mulig, og hva vil det si å være dyktig? Det er først ved å kartlegge praksis, analysere og drøfte den i lys av sjelesorgfaglige perspektiver, man kan vurdere om praksisen er god. Utvalget mitt er dermed gjort ut fra kriteriet erfaring. Jeg valgte derfor å intervju fire 1 sykehusprester med en viss fartstid innenfor yrket. Utvalget skjedde litt tilfeldig og litt utfra kjennskap. Prestene som er valgt arbeider ved somatiske og psykiatriske sykehus. For å ivareta deres konfidensialitet oppgir jeg ikke alder eller kjønn gjennom analysen. Det er heller ikke nødvendig fordi alder og kjønn i mitt materiale ikke ser ut til å ha noen signifikant betydning for prestenes gudsbilde. Når jeg likevel bruker personlig pronomen (han/hun) i omtale av prestene, er det for at teksten skal flyte bedre. Pronomenet viser imidlertid ikke nødvendigvis til prestens faktiske kjønn. Jeg har også valgt å angi hvilken prest som sier hva ved å gi dem fiktive navn. Dette fordi poenget med denne oppgaven er å se hvordan nettopp disse prestenes gudsbilde formidles til pasientene i bestemte situasjoner. Prestene er mer enn det de som kommer ut av munnen deres i et intervju, de er hele mennesker, og det er disse menneskene med tro og yrkespraksis vi skal bli kjent med i denne studien. Jeg har kalt dem Ole, Marianne, Svein og Turid.

Rammer for intervju og intervjuguide

Intervjuene er tatt opp digitalt på prestenes arbeidsplasser, og hvert intervju tok omtrent én time. De hadde på forhånd fått tilsendt et informasjonsskriv om studien og et samtykkeskjema (Vedlegg 1). Studien var også forhåndsgodkjent av NSD - Norsk senter for forskningsdata (Vedlegg 3). Jeg hadde på forhånd utarbeidet en intervjuguide (Vedlegg 2) hvor forskningsspørsmålene utgjorde grov-disposisjonen: Den første delen av intervjuet handlet om hvordan gudsbildet hadde utviklet seg hos presten fra barndom til voksen alder. Den neste

¹ Med henvisning til ”loven om fallende utbytte” (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 148), kan antallet på fire informanter sies å være fornuftig. Flere enn fire ville ikke nødvendigvis generert mer kunnskap, men ville gitt betydelig mer arbeid i analysefasen, noe som ville vært krevende innenfor rammen av en masteroppgave. Færre enn fire ville kunne sies å være et litt snaut utvalg. Analysen viser også et stort sammenfall mellom de fire informantene, samtidig som utvalget var stort nok til å få frem interessante forskjeller mellom dem.

handlet om prestens erfaring med lidelse i eget liv og hva dette hadde gjort med troen deres. Den største og siste delen av intervjuet handlet om deres praksis; hvordan de forsøkte å være til hjelp for pasienten og hva slags teologi de hadde utviklet i møte med lidende pasienter. Denne intervjuguiden la grunnlaget for semistrukturerte intervjuer som er et nyttig verktøy for å gå i dybden på ulike temaer som kommer opp i løpet av samtalen.

Å søke kunnskap gjennom intervju: Selvrefleksjon

Kvalitative forskningsintervjuer som de jeg gjorde, er godt egnet til å avdekke komplekse sammenhenger. Det ville ikke vært mulig å gjøre tilsvarende studie ved hjelp av for eksempel et spørreskjema, men dette betyr at metoden er avhengig av forskerens person på en helt annen måte enn dersom data hentes inn gjennom for eksempel et upersonlig spørreskjema. Jeg begav meg inn i forskerrollen med den oppfatningen at forskeren og sjelesørgeren har mye til felles: Man er sitt eget viktigste instrument, noe som betyr at både egen forutforståelse og kunnskap om emnet er avgjørende for å kunne stille sakssvarende spørsmål som får frem fylldige fortellinger som igjen er egnet til å gi svar på det jeg er opptatt av. Å være et godt instrument i en samtale, enten det er sjelesorgsamtalen eller forskningsintervjuet, fordrer også at man er *tunet* inn på den man skal snakke med og i stand til å oppfatte nyanser og stille oppfølgingsspørsmål der man aner at noe vesentlig er i ferd med å bli formulert. Analysen startet dermed allerede under intervjuet.

Likheten mellom forskerrollen og sjelesørgerrollen viser seg også når man reflekterer over hvilke metaforer som er best egnet til å beskrive prosessen med å få frem kunnskap: «Graver man fram kunnskap» som «ligger ferdig under overflaten», eller blir kunnskapen til etter hvert som man «vandrer» sammen med informanten og stadig «ser» og forstår mer av «hva som rører seg rundt neste sving» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 71)? Det temaet jeg utforsket i intervjuene var av en slik art at det som ble formulert som svar på mine spørsmål, ble til underveis - som en vandring - gjennom utforsking av følelser og erfaringer som jeg ba informanten om å prøve å sette ord på.

Å selv være sjelesørger og kollega av prestene i undersøkelsen, er først og fremst en fordel når vi «vandrer i dette landskapet». Det er mye jeg med min praksis som sjelesørger og teologisk kunnskap mener at jeg umiddelbart forstår. Men dette kan også være et problem, for det kan hende jeg lar være å be om utdypinger som kunne gitt mer eller annen informasjon

enn det mine umiddelbare og uuttalte konklusjoner leder meg til. Erkjennelsen av hvor avgjørende rolle forskerens egen person spiller i denne sammenhengen, leder oss inn i spørsmålet om kvalitative intervjuer som metode kan anses å være pålitelig og gyldig?

Pålitelighet og gyldighet

Innenfor kvalitative studier kan vi si at resultatene er pålitelige når de er kommet frem gjennom en metode som virker rimelig i forhold til problemstillingen. Veien fram til målet blir dermed viktig: Jeg har allerede gjort rede for problemstilling i Del 1 og er i ferd med å gjøre rede for metode for innsamling og analyse av materiale i Del 2. I Del 3 og 4 vil jeg gjøre rede for teori og analysere materialet i lys av denne. I Del 5 avslutter jeg gjennom en drøfting som svarer på problemstillingen. Oppgavens struktur (se over) er altså «veien jeg går på» for å komme frem til svar på problemstillingen. Til slutt blir det imidlertid opp til leseren om hun fester lit til resultatene av denne fremgangsmåten.

Men er resultatene av studien *gyldige*, det vil si, svarer funnene på det problemstillingen spør etter (Anker, 2020, s. 109)? Mitt forskningsspørsmål gjelder sykehusprestere gudsbilde og hvordan dette påvirker dem som sjelesørgere. Gjennom analysen som følger, vil dette spørsmålet bli grundig belyst. Selv om denne analysen bringer fram tydelige funn og kan sies å være gyldige, må det til slutt likevel stilles spørsmål om funnene kan *gjøres allment* gyldige, eller sagt på en annen måte: På hvilken måte kan funnene ha overføringsverdi til andre? Når analysen er fullført, kan jeg si noe om hva jeg mener å ha funnet ut i møte med *nettopp disse fire prestene* og foreslå at det som gjelder dem, kan ha overføringsverdi også til andre sjelesørgere (Anker, 2020, s. 110).

Analytiske strategier

Analysens kvalitet er avgjørende for hvilke resultater jeg kommer fram til. Det blir viktig å velge en analytisk strategi som til slutt gir svar på forskningsspørsmålene. Mitt materiale var fire digitale opptak. Etter å ha transkribert intervjuene, sirklet jeg inn analyseenheten ved å kategorisere utvalg av utsagn jeg mente best belyste min problemstilling. Målet med analysen var som sagt å identifisere gudsbilder hos fire forskjellige personer, for deretter å se etter sammenhengen mellom de personlige gudsbildene og prestenes praksis som sjelesørgere. Dette førte til en trinnvis analyse fra gudsbilde til praksis hvor jeg brukte det jeg mente å være innholdsrettede utsagn, og utforsket betydningen av dem ved hjelp av relevant teori.

Selv om analysen er tydelig forankret i teori, er ikke analysen ment å *bekrekte* teorien, men teorien tjener som grunnlaget for å forstå og fortolke hva de aktuelle prestene sier. Jeg frembringer med andre ord kunnskap om noe som er lite utforsket fra før av (de fire prestenes gudsbilde og deres praksis), med andre ord en *induktiv* analyse. Når jeg tar utgangspunkt i visse deler av materialet, kalt *tematisk innholdsanalyse* (Anker, 2020, s. 40), ligger hovedvekten på innholdet i et spesifikt materiale, men som nevnt velger jeg i tillegg å trekke teoretiske perspektiver inn i analysen på en ganske tydelig måte. Disse teoretiske perspektivene vil jeg presentere i det følgende.

Del 3. Teoretiske perspektiver

I min studie finnes to fenomener som jeg setter i sammenheng med hverandre, nemlig *gudsbilde* og *lidelse*. Mitt spørsmål om hvordan prestens gudsbilde er blitt formet i møte med lidelse, gjør den antakelsen at et gudsbilde ikke er statisk, men blir til som en tilpasning til individets erfaringer fra ung alder og gjennom livet. Begrepet *lidelse* er her forstått vidt, nemlig alt som utsetter individet for press som gjør en tilpasning av gudsbildet nødvendig. Denne antakelsen støttes av innsikter vi har fått fra religionspsykologien og som jeg vil gjøre rede for i denne delen av studien. Her følger to kapitler for å skille mellom teorier som egner seg til å belyse ulike prosesser i dannelsen av gudsbilder:

I første kapittel vil jeg gjøre rede for noen begreper og teorier som kaster lys over hvordan gudsbilder dannes i det lille barnet i møte med de første omsorgspersonene. Jeg vil gjøre rede for begrepene *selvobjekt* (self object), *sant og falsk selv*, *overgangsobjekt* (transitional object) og *overgangsrom* (transitional space) slik de utvikles hos Heinz Kohut, D.W.Winnicott og Ana-Maria Rizzuto. Dette er religionspsykologiske bidrag som hjelper oss å forstå sammenhengen mellom dannelsen av selvet og dannelsen av gudsbilder i barnet (Kohut og Winnicott), og hvordan barnets gudsbilde utvikles i møte med organisert religion (Rizzuto).

I andre kapittel vil jeg gjøre rede for teorier som kaster lys over hvordan gudsbildene utvikler seg når ungdommen gjør erfaringer som setter barndommens gudsbilde under press. John J. Sheas bok, *Finding God Again* (2005) analyserer sammenhengen mellom individets modning og dets gudsbilde. Sheas prosjekt er å peke på alternativet til et gudsbilde som er til belastning i møte med livets kompleksitet (lidelse). For å supplere Shea, vil jeg også hente inn noen perspektiver fra Stephen Pattison om skam.

Disse teoriene utgjør de viktigste bestanddelene i det teoretiske rammeverket jeg trenger for

A) å kunne forstå hvordan gudsbildene har utviklet seg hos prestene fra barndom og gjennom ungdomstiden, jfr. det første underspørsmålet: Hvordan er prestens gudsbilde blitt formet i møte med lidelse (egen og andres)?

B) å kunne forstå om og på hvilken måte prestenes praksis er preget av deres gudsbilder, jfr. det andre underspørsmålet: Hva mener presten at hennes/hans bidrag skal være i møte med pasienter som lider?

Mitt tredje underspørsmål - hvilken ressurs representerer prestenes erfaringer for den teologiske refleksjonen omkring gudsbilde og lidelse? - vil jeg ta utgangspunkt i når jeg til sist skal drøfte funnene fra analysen. Dette er imidlertid en større teologisk diskusjon hvor jeg vil trekke inn teoretiske perspektiver som ikke kommer til direkte anvendelse i analysedelen, og som derfor ikke omtales i de to neste kapitlene.

Kapittel 1. Religionspsykologiske perspektiver knyttet til dannelsen av gudsbilder

Den følgende fremstillingen bygger på Jan-Olav Henriksens bok, *Relating God and the Self* (2013). Henriksens mål med denne boken er å vise hvordan det religiøse selvet dannes i et samspill med det han kaller «symbolet Gud» (the God symbol), og hvordan noen gudsbilder er mer adekvate enn andre. Boken hans er blitt en viktig ressurs i min egen studie av hvordan gudsbilder dannes og utvikles hos fire sykehusprester. Hans bruk av Kohut, Winnicott og Rizzuto for å belyse spillet mellom gudsbilder og selvet, gir meg et godt utgangspunkt for å bygge et teoretisk rammeverk som kan kaste lys over mitt innsamlede materiale. (Også i Del 2 av dette kapitlet, følger jeg Henriksens analyse, men da med fokus på Shea og Pattison.)

Heinz Kohut: Utvikling av selvet og begrepet selvobjekt

At selvet hos et menneske utvikles i det relasjonelle spillet mellom barnet og barnets omsorgspersoner, er en teori som Heinz Kohut har bidratt til å utvikle. Hans teori er viktig for denne studien fordi han i sin selv-psykologi innfører begrepet *selvobjekt*, et begrep som Rizzuto bruker i sin teori om utviklingen av gudsbilde. For å forstå denne prosessen, vil jeg her gjøre rede for sentrale elementer i Kohuts teori, slik jeg finner den i Henriksens tekst:

Kohut tenker seg at selvet har to poler: Den speilende pol og den idealiserende pol. Den speilende polen gir barnet den følelsesmessige bekreftelsen det trenger. Speiling bidrar til å bekrefte og lede barnet og gir barnet en følelse av glede over seg selv og egne evner. Når et barn opplever denne gode speilingen, bidrar det til god selvfølelse og en følelse av verdi. Baksiden av medaljen er åpenbar: Når speilingen mangler, vil selvet alltid mangle denne gode basisen, og individet vil gjennom hele livet være avhengig av bekreftelse fra andre (Henriksen, 2013, s. 49).

Den idealiserende polen i selvet idealiserer det mennesket som gir barnet trygghet og omsorg. Barnet identifiserer seg med denne personen og dennes verdier. I starten er den idealiserte personen barnets nærmeste omsorgspersoner. Etter hvert kan dette endre seg. Henriksen skriver:

Later on, other idealized persons or entities may also serve as objects that the self, through a process of identification, can experience as contributing to its own feelings of strength and capability. They may also become depersonalized and transformed into ideals and motivations that guide the self in its various activities and actions. This is of course of great relevance for the understanding of religion from a psychological point of view (Henriksen, 2013, s. 49).

Relevansen som Henriksen her løfter fram, peker fram mot hvordan Gud kan bli et selvobjekt, noe jeg straks kommer tilbake til. Kohuts teori er imidlertid ikke ferdig utformet med de to polene. Et tredje og avgjørende element legges til, det han kaller *alter ego*, det andre jeg, eller den man kan bli hvis man utvikler de evner og ferdigheter som speiling og idealisering har gitt barnet en bevissthet om. Man får altså en kontakt med hvem man kan bli, noe som danner grunnlaget for å etterlikne andre. Når man lærer på denne måten, vil selvet få større selvsikkerhet (Henriksen, 2013, s. 50).

Speiling, idealisering og utviklingen av et alter ego bidrar alle til at selvet blir stadig mer integrert. Gjennom bekreftelse, men også gjennom motstand, det Kohut kaller *optimal frustrasjon*, vil barnet bli kjent med seg selv, sine styrker og begrensninger, og derved få et mer stødig og realistisk selv.

Henriksen tar utgangspunkt i denne prosessen når han i fortsettelsen forklarer hva et *selvobjekt* er. Han understreker at det ikke er objektet i seg selv, men *erfaringen* av objektet som utgjør selvobjektet, og at individet søker selvobjekter for å erfare seg selv som *noen*. Selvobjektene gir selvet mulighet til å vokse. Dermed kan også *Gud* være et selvobjekt som både styrker de positive elementene i selvet, men også gir selvet noe å strekke seg etter (Henriksen, 2013, s. 51-52).

Gud som selvobjekt kan imidlertid også bli destruktivt for et umodent menneske. Henriksen viser til Kohut og skriver: «While narcissistic rage is related to the omnipotent demand for

control in the grandiose but immature self, Kohut sees shame as basically relating to the demand for admiration and affirmation» (Henriksen, 2013, s. 54). Når Gud blir et selvobjekt, kan dette for noen gi næring til et grandios selv som gir personen følelsen av å være allmektig og ha full kontroll, mens det for andre utløser en evig jakt på trøst og anerkjennelse fra Gud

D.W. Winnicott: Begrepene overgangsobjekt og sant og falsk selv

Winnicotts teori om hvordan selvet dannes har klare likhetstrekk med Kohuts teori, men på en måte som gir rom for symbolenes rolle. Også Winnicotts teori er relasjonell: «The self takes shape *in the dialectic between intimacy and separation*» (Henriksen, 2013, s. 57). Mors rolle er avgjørende, siden hun blir den som er i stand til å romme barnets erfaringer og hjelpe barnet til å tolke dem på en måte barnet ennå ikke er i stand til selv. (Vel vitende om at det noen ganger er andre enn den biologiske moren som er barnets første omsorgsperson, velger jeg for enkelthetsskyld å bruke «mor» når jeg her omtaler denne første omsorgspersonen.) Dette likner på Kohuts teori om speiling. Winnicott forklarer at når mor gir barnet den responsen det trenger, utvikles barnets *sanne selv*. Når mor derimot ikke makter å gi barnet bekreftelse, vil det utvikle et *falskt selv*. Dette er et selv som (gjennom livet) er fanget i strategier som kompenserer for den første omsorgspersonens tilkortkommenhet. Henriksen tar utgangspunkt i dette punktet i Winnicotts teori og skriver: «We are at a stage in Winnicott's theory that may help us to see not only how symbols affect the development of the self, but also *how experiences may affect our ability to develop symbols that function in accordance with the needs of the self* » (Henriksen, 2013, s. 57-58).

Mors måte å respondere på barnet, gir barnet mulighet til å danne seg et bilde av noe godt (an image of satisfaction), hvilket tilsvarer Kohuts selvobjekt. Dette betyr for det første at det finnes et rom mellom objektet og barnet hvor barnet opplever en aktivitet eller en følelse som binder barnet til moren (objektet). Denne opplevelsen gir i sin tur rom for at barnet kan danne symboler. For det andre betyr det at de erfaringer vi gjør oss, også påvirker vår evne til å utvikle de symbolene vi trenger for å fungere, dvs. for eksempel å ha tilstrekkelig trygghet til å våge å utforske verden.

I starten av livet er ikke barnet i stand til å skille mellom seg selv og moren, men etter hvert forstår barnet at det er et individ, det får «a growing ego capacity» (Henriksen, 2013, s. 58-

59). Barnet er adskilt fra resten av verden (i første omgang mor) og forstår at det ikke kan kontrollere den. At mor ikke lenger responderer øyeblikkelig på barnets behov (men er «god nok»), hjelper barnet til å utvikle symboler som i sin tur hjelper det til å holde ut å vente, og på sikt hjelper det til å orke å være alene. Disse symbolene kaller Winnicott *overgangsobjekter* (transitional objects). Overgangsobjektet bringer sammen den subjektive indre virkelighet og den objektive ytre verden. Man kan si at det danner en bro mellom den subjektive og den objektive verden i barnet. Overgangsobjektet blir dermed et sted, eller et *overgangsrom* (transitional space) hvor selvet kan vokse og bli stadig mer integrert. Henriksen sier: «This is a life-long process, because we need our life-long capacity for symbolization in order to bridge the gap between the subjective and the objective» (Henriksen, 2013, s. 59).

For min studie er dette et viktig poeng, siden dannelse av gudsbilder er en prosess som hjelper oss til å forstå eller forsones oss med en verden og et liv som er krevende og som bringer lidelse. Winnicotts teori om barnets opplevelse av å være adskilt fra moren og barnets evne til å danne seg et overgangsobjekt som symboliserer at mor likevel er nær, kan overføres på gudsforholdet: Vi roper på hjelp, men får ikke alltid øyeblikkelig svar, men vår evne til å danne oss gudsbilder gir tilstrekkelig indre ro og tro på at Gud er nær og vil komme oss til unnsetning. Denne troen vil for mange være hjelp god nok til å holde ut smerten. Når Gud på denne måten blir et objekt som kan gi trøst i vanskelige tider, kan det være nærliggende, som Winnicott gjør, å likne Gud med «en kosmisk teddybjørn». Dette bildet kommer jeg tilbake til i presentasjonen av Rizzuttos teori om hvordan gudsbilder dannes.

Men før vi forlater Winnicott; som vi så hos Kohut, viser også Winnicott oss at det finnes en bakside av medaljen, nemlig når barnet blir møtt på en måte der visse følelser og behov som seksualitet, sinne eller kreativitet blir forbudt å uttrykke. Vi så over at barnet i møte med de første omsorgspersoner kan utvikle et falskt selv, fanget i strategier for å kompensere for omsorgspersonenes tilkortkommenhet. I møte med en kultur eller et kristent fellesskap hvor viktige deler av selvet ikke får lov til å utfoldes, vil de samme strategiene bli videreført. I verste fall kan vi tenke oss at slike strategier føre til sykdom som angst og depresjon.

Denne erkjennelsen viser oss hvor viktig det er at en kirke som tror at mennesket er skapt i Guds bilde, også anerkjenner de menneskelige behov og følelser det er skapt med, og dermed

gir individet anledning til å utvikle sitt sanne selv (Henriksen, 2013, s. 61). Dersom et menneske på grunn av sin kirkes eller menighets begrensede regler og normer, i stedet for å utvikle sitt sanne selv, blir nødt til å tilpasse seg og dermed utvikle et falskt selv, må vi kunne spørre om menigheten eller kirken har mislykkes i å formidle den Gud som i Bibelen lovpriser for sitt skaperverk: «Jeg takker deg for at jeg er så underfullt laget. Underfulle er dine verk, det vet jeg godt.» (Sal 139, v. 14). Hvilke problemer et individ kan få ved å måtte tilpasse seg strenge normer, vil vi se eksempler på i analysedelen av denne studien.

Ana-Maria Rizzuto: Hvordan gudsbilder dannes

Hos Kohut og Winnicott er det *selvet* som er temaet. Henriksen viser hvordan deres teorier bidrar til å forstå hvordan mennesket både har evner til og behov for å danne symboler, noe som gir rom for forestillinger om Gud. Rizzuto har sin bok *The Birth of the Living God* (1979) sitt fokus først og fremst på gudsbilder, men i likhet med Kohut og Winnicott, er også hennes utgangspunkt relasjonelt: På samme måte som selvet dannes i møte med omverdenen, dannes gudsbilder (the representation of God) i relasjon til andre mennesker, kulturen og gjennom religiøs praksis knyttet til organisert religion. Hun bruker Winnicotts teori om overgangsrommet (the transitional space) og hevder at «there is no such thing as person without a god representation» (Rizzuto, 1979, s. 47). Med referanse til Winnicotts teddybjørn-metafor, skriver hun: «No child arrives at the “house of God” without his pet God under his arm» (Rizzuto, 1979, s. 8). Dette er en grunnleggende religionspsykologisk innsikt som jeg vil anvende i analysen av de fire prestenes gudsbilde.

For å forstå et menneskes bilde av Gud, er det altså ikke nok å se på hva det har lært om Gud gjennom kontakt med kirke og kultur, man må også gå ut ifra at relasjonen med de første omsorgspersonene har skapt et «avtrykk», en «mal», som barnet ubevisst former sitt gudsbilde etter. Rizzutos egen kliniske studie av fire personer, avdekket en tydelig sammenheng mellom opplevelsen av deres foreldre og det gudsbildet de senere ga uttrykk for. Hun oppsummerer sin studie med følgende ord:

In summary, then, throughout life God remains a transitional object at the service of gaining leverage with oneself, with others, and with life itself. This is so, not because God is God, but because, like the teddy bear, he has obtained a good half of his stuffing from the primary objects the child has “found” in his life. The other half of

God's stuffing comes from the child's capacity to «create» a God according to his needs (Rizzuto, 1979, s. 179).

Med dette gudsbildet formet av materiale fra de første omsorgspersonene, møter barnet organisert religion med sin religiøse praksis og forkynnelse. Både møte med andre, for barnet betydningsfulle mennesker, samt kirkelig undervisning og praksiser, vil fortsette å forme et menneskes gudsbilde. Det vil også livets kriser og belastninger gjøre. Gudsbildet vil utsettes for press. Rizzuto skriver:

The natural history of God does not end there. Unless completely repressed and isolated defensively from its complex roots, the representation of God, like any other, is reshaped, refined, and retouched throughout life. With aging the question of the existing of God becomes a personal matter to be faced or avoided. For most people the occasion for deciding on the final representation of their God comes in contemplating their own impending death. (Rizzuto, 1979, s. 8).

Relasjonen mellom selvet og Gud vil dermed ikke bare være et spørsmål om tro (beliefs), men også hvordan man håndterer eller forsoner seg med grunnleggende livsvilkår som for eksempel aldring og død. Som Henriksen bemerket i tilknytning til Winnicott (Henriksen, 2013, s. 59), fremholder også Rizzuto at prosessen med å finne Gud, er livslang:

The psychic process of creating and finding God – this personalized representational transitional object – never ceases in the course of human life. It is a developmental process that covers the entire life cycle from birth to death (Rizzuto, 1979, s. 179).

For min studie er dette et viktig poeng når vi møter de fire sykehusprestene som med sine gudsbilder og sin livshistorie i bagasjen, forsøker å hjelpe lidende mennesker. De vil høyst sannsynlig være avhengig av sin evne til å skape et gudsbilde som kan møte både egne og pasientens behov. De vil trenge et fleksibelt gudsbilde, en Gud som blir til hjelp når livet er krevende.

Kapittel 2. Religionspsykologiske perspektiver knyttet til problematiske gudsbilder

Via Rizzuto er vi kommet inn i landskapet som handler om den lidelsen livet bringer med seg gjennom sykdom, aldring og død. Men livet byr også på lidelse knyttet til andre erfaringer som vansker med relasjoner, tap og sorg. John J. Shea er opptatt nettopp av erfaringenes rolle i sitt arbeid med gudsbilder. Han tar han utgangspunkt i religionspsykologiens innsikter, blant annet fra Rizzuto, om hvordan gudsbilder dannes, og beskriver det gudsbildet som mange mennesker bærer med seg og som holder dem fast i det han mener er en umoden spiritualitet. Målet hans er å beskrive et alternativt gudsbilde som kan bidra til vekst og modning hos den enkelte, både på et menneskelig og et spirituelt plan. Jeg vil i det følgende følge Henriksen i hans gjengivelse og forståelse av Shea og det han mener er en nødvendig prosess for å reorganisere det religiøse selv-systemet (Henriksen, 2013, s. 134).

John. J. Shea: Modning og gudsbilder

I Sheas teori er individets modning et viktig anliggende. Han viser hvordan ulike gudsbilder enten kan hemme eller fremme den prosessen som gjør et menneske til en moden voksen. Han er derfor kritisk til den teologien som beskriver barnets forhold til foreldre (Far) som selve idealet for menneskets religiøse forhold til Gud (Henriksen, 2013, s. 135). At barnets gudsbilde er bundet til forestillinger som stammer fra barnets erfaringer med foreldrene, er imidlertid så å si unngåelig (jfr. Rizzutos teori om Gud som overgangsobjekt): Barnet ser på Gud som en foreldre-lik, allmektig, allvitende og god guddom, men også en som kontrollerer, gir lover, dømmer, skaper skyldfølelser og noen ganger er skremmende. Mange mennesker fortsetter å leve med dette gudsbildet gjennom hele livet, ganske enkelt fordi det gir trygghet, men også fordi dette gudsbildet er det dominerende også i organisert religion. Dermed er vi rett og slett uvitende om at det finnes noe alternativ til dette gudsbildet som Shea kaller *Superego God* (Henriksen, 2013, s. 135-136), et begrep jeg velger å oversette til *Overjegets Gud*.

Alternativet som Shea holder fram, er det han kaller *Den levende Gud* (the living God). Dette er et gudsbilde som gir individet en annen tilnærming til seg selv og livet enn Overjegets Gud. Det er imidlertid verdt å merke seg, skriver Henriksen, at

Shea is speaking of two ways of perceiving God that – although mutually exclusive to a point – may still both be part of the self, because a self is always underway, and never fully developed. Even for a mature self subjected to crisis and stress, the “living God” may recede into the background and give way to less mature images (Henriksen, 2013, s. 136).

Sagt på en annen måte: Selvet og gudsbildet vil alltid henge sammen. Gudsbildet vil - på samme måte som selvbildet - kunne pendle fra pol til pol, i tråd med hva selvet trenger for å håndtere livet når man opplever stress eller kriser. Der en trygg voksen for eksempel trenger frihet, vil en voksen som kjenner seg truet, kunne få behov for trygghet og en Gud som gir nettopp dette.

Hvorfor har man behov for Overjegets Gud både gjennom barndom og ungdomstid? Shea peker på at ungdommens selv fortsatt er i støpeskjeen, på vei til å bli seg selv, og at det fortsatt er avhengig av viktige andre for å få en følelse av hvem man er og hvordan man skal forholde seg til andre. En ungdom er dermed ennå ikke fri og uavhengig nok til å opptre i tråd med (eller for den saks skyld ha utmyntet) egne verdier. Så lenge man er avhengig av andres bekreftelse, vil man fortsette å tilpasse seg eller også undertrykke deler av seg selv. Kjentegnet på et menneske som er på vei til å modnes og bli voksen, er at man kan handle selvstendig og i tråd med egne verdier. “This is a self that is aware of *all* that it is feeling, and where mind and body are in harmony”, skriver Henriksen. Han trekker linjer tilbake til Winnicott og utdyper:

It relates to what has previously been said about allowing the self to be affirmed and recognized in all its feelings, without having to hide or repress any of them. The congruent self (or true self, in Winnicott’s words) has been given the opportunity by the other to see or affirm itself fully, in ways that also offer the self the opportunity to relate in a more differentiated way to itself, its feelings, and toward others (Henriksen, 2013, s. 137).

Betydningen av evnen til å forestille seg ting

Shea legger stor vekt på menneskets forestillingsevne (the process of human imaging, Henriksen, 2013, s. 137). Henriksen skriver: “Hence, imaging is part and parcel of what it means to develop a coherent self that can make sense of events, and which is able to negotiate

meaning and deal with life's contingencies" (Henriksen, 2013, s. 137). Å kunne forestille seg ting er derfor noe vi trenger, en pågående prosess, "an ongoing reconfiguration of 'the whole'" - og derfor ingen virkelighetsflukt, men en måte å komponere virkeligheten på (Henriksen, 2013, s. 138). Det ligger i sakens natur at religiøs virkelighet må dannes gjennom menneskets evne til å forestille seg Gud, og at menneskets gudsbilde henger sammen med selvets modenhet (eller mangel på modenhet). Når vi danner oss gudsbilder, vil de derfor være preget av ulike elementer som til sammen gir næring til forestillingene. Av disse elementene nevner Shea *fantasi*, *overføringer* (transference) og såkalt *objektiv kunnskap om Gud*:

Fantasi er ifølge Shea "an adolcescing process of imaging that makes reality into whatever the adolcescing self decides it should be" (Shea, 2005, s.12). Han viser til Ronald Grimes som beskriver fantasien som en kompenserende mekanisme som fyller ut det som mangler, slik at erfaringene gir mening både følelsesmessig og kognitivt (Shea, 2005, s.12). Ifølge Rizzuto, er fantasien et uttrykk for kreativitet og derfor relevant for menneskets vekst (Henriksen, 2013, s. 139), men, som Shea skriver: "fantasy in religion and in other areas of life must gradually be transformed by experience. As this fantasy is worked through and left behind, the Superego God also is able to be worked through and left behind" (Shea, 2005, s. 13).

Det psykologiske fenomenet vi kaller *overføringer*, bunner i det umodne selvets behov for å få dekket sine behov gjennom en annen. Den andre eksisterer bare som en projeksjon av selvets behov for å bli speilet. Gud fungerer dermed bare som et speil for selvets skiftende behov, og ikke som en person uavhengig av selvet. Det betyr at gudsbildet er underkastet de endringene som selvet til enhver tid trenger. Shea konkluderer: "In religion and in the other areas of life as well, we must engage, struggle with and eventually leave behind that which is of transference in our way of relating" (Shea, 2005, s. 15).

Når det gjelder *forestillingen om at vi kan vite noe objektivt om Gud* (the logic of objective knowing), er dette også noe man streber etter innenfor teologisk vitenskap. Forutsetningen for denne logikken, og problemet med denne logikken innenfor teologien, er at man dermed løsriver "Gud" fra selvet. Teologien kan ikke være både subjektiv og objektiv, dermed må egne erfaringer og vurderinger vike plassen for den kunnskap som presenteres som objektiv. Shea beskriver "the logic of objective knowing" som selve kjennetegnet ved vår moderne

forståelse av verden, en forståelse som gjennomsyrrer skolevesenet slik at elevenes oppgave er å forstå virkeligheten ut fra en empiri som presenteres for dem utenfra. Men, sier han, “as we continue to develop, however, and as we find ourselves relating to reality in ways that are more personally meaningful, other ways of knowing that are more actively involving, more empathic, and more interpersonally challenging become increasingly important to us” (Shea, 2005, s. 18).

Det som blir Sheas poeng når han slik punkt for punkt avskriver de vanligste kildene til våre forestillinger om Gud, er at de alle leder oss på villspor og bygger opp under et gudsbilde som bunner i fantasi, overføringsmekanismer og forestillingen om objektiv kunnskap som hver på sin måte utelukker individets egne erfaringer og vurderinger, men ikke bare det: De umodne forestillingene hindrer også den frie dannelse av gudsbilder basert på fortellinger og bilder som finnes i Bibelen, men som ikke umiddelbart harmonerer med de forestillingene som er blitt til gjennom fantasi, overføringer og forestillingen om objektiv kunnskap.

Overjegets Gud

Menneskets evne til å danne seg bilder og forestillinger om Gud, er nødvendig for at man i det hele tatt kan ha bilder av Gud. De bildene som naturlig kommer opp i barn og unge, er som vi har sett, ikke til å stole på. De utvikler seg i takt med selvets utvikling, og ofte er det bildet av Overjegets Gud som dominerer i tråd med ungdommens egne behov, overføringsmønstre og forestillingen om at vi kan ha objektiv kunnskap om Gud. Shea oppsummerer Overjegets Gud med følgende karakteristika:

1. Overjegets Gud er en Allmektig ²Gud (a Supreme Being)
2. Overjegets Gud er Lovens Gud (God of Law)
3. Overjegets Gud er Retroenhetens Gud (God of Belief)
4. Overjegets Gud er Avhengighetens og kontrollens Gud (God of Dependency and Control)
5. Overjegets Gud er gruppens Gud (God of the Group) (Henriksen, 2013, s. 140).

² “Supreme Being” oversettes mer presist med “Den høyeste væren”. Dette er likevel en noe tung uttrykksform på norsk. Jeg har derfor valgt uttrykket “allmektig” (lat.: *omnipotent*) som på norsk er et mye brukt adjektiv i kombinasjon med “Gud.”

Alle disse forestillingene om Gud har den fordel at Gud tilbyr trygghet og sikkerhet. Ulempen er at hvert av disse trekkene som Shea setter fokus på i Overjegets Gud, vil møte det frihetssøkende menneske med vanskelige følelser:

Den allmektige Gud krever tillit, men når denne Gud viser seg å ikke gripe inn mot verdens ondskap, blir den troende enten anfektet, redd eller avvisende overfor en slik sviktende Gud. Tillit blir til mistillit (Henriksen, 2013, 140).

Lovens Gud krever lydighet. Når den troende ikke makter å være lydige i møte med lovens mange krav, fører det til skyld eller skam, og den Gud som tilbød trygghet i bytte for lydighet, blir en truende, allvitende Gud (Henriksen, 2013, s. 141).

Retroenhetens Gud er bygget på forestillingen om at man kan beskrive Gud i doktriner som er uavhengige av menneskers følelser og opplevelser. Organisert religion er stedet hvor disse doktrinene utvikles og opprettholdes gjennom religiøse autoriteter som krever at individet skal slutte opp om dem. Problemet oppstår når et menneske opplever at doktrinene ikke stemmer med egne opplevelser og verdier, eller man kommer i kontakt med andre livssyn som faller bedre sammen med egne erfaringer og følelser. Tro avløses av tvil (Henriksen, 2013, s. 142).

Avhengighetens og kontrollens Gud gjør krav på full tillit til at Gud vil sørge for menneskene. All makt er i Guds hender, og individets oppgave er å stole på Gud, hvilket også innebærer å gi avkall på egen frihet og vilje. Fordelen ved dette gudsbildet er at man slipper å ta egne, ansvarlige valg når man innordner seg under Guds vilje. Svakheten ved et slikt gudsbilde kommer til syne når individet får behov for frihet og myndighet i eget liv. Kravet til underkastelse fører til opprør (Henriksen, 2013, s. 142).

Til sist: *Overjegets Gud er Gruppens Gud*. Denne gruppen er ordnet hierarkisk med Gud øverst, fulgt av Guds talsmenn som krever lydighet og innordning til gruppens regler. Kun ved å akseptere denne ordningen, blir man akseptert som medlem av gruppen (Henriksen, 2013, s. 143). Problemet her er det samme som problemet ved *Avhengighetens og kontrollens Gud*: Krav om lydighet og innordning kan føre til uro og opprør.

Henriksen oppsummerer Sheas analyse av Overjegets Gud på følgende måte: "Many of the previously described traits of God are here expressed in a cluster: dependency and control, morality and acceptance of objective truths and authority" (Henriksen, 2013, s. 143).

I sin analyse av problematiske gudsbilder, løfter Henriksen fram Stephen Pattisons bok om skam (*Shame: Theory, Therapy, Theology*, 2000). Pattison supplerer Sheas Overjegets Gud ved å vise til trekk i dette gudsbildet som kan utløse skam: Gud som den helt annerledes fra alt annet, Gud som ikke har en kropp, Gud som er ren og hellig og dermed ikke kan tåle urenheter forstått som alt som hører kroppen til, som følelser, naturlige kroppsfunksjoner, seksualitet og begjær (Henriksen, 2013, s. 143). Kan et slikt gudsbilde bidra til en sunn utvikling av selvet? Henriksen reflekterer over det problematiske i dette gudsbildet og skriver:

The contrast between a self-controlled and passionless God and a self in the hands of its own emotions may contribute to self-experiences of shame and inadequacy. Repression and the denial of feelings may turn into an ideal, and failure to live up to this ideal may in turn engender feelings of inferiority (Henriksen, 2013, s. 144).

I møte med et slikt gudsbilde, vil individet alltid oppleve seg underlegen og utilstrekkelig, en tilstand vi kan tenke oss at virker hemmende snarere enn frigjørende. Gudsbildet blir med andre ord ingen ressurs for en god livsutfoldelse.

Et annet poeng som Henriksen merker seg hos Pattison, er den opplevelsen mange har av Guds fravær når Den allmektige skaper ikke hindrer ulykker og katastrofer som frarøver mennesker deres kjære. Dette står i skarp kontrast til bildet av Overjegets Gud som lover trygghet og sikkerhet:

When God does not seem to respond to human needs, “people may be inclined to think that this means they are themselves misguided, bad, or even evil.” Accordingly, the lack of response may reinforce “a sense of human badness and powerlessness and increase a destructive sense of worthlessness and unwantedness” (Pattison, s. 239),

skriver Henriksen og oppsummerer slik hvordan Overjegets Gud i verste fall kan lede mennesker inn i selvforakt og en følelse av å være forkastet av Gud (Henriksen, 2013, s. 144).

Problematiske gudsbilder – en oppsummering

Proessen med å danne gudsbilder som jeg her har gjort rede for gjennom Henriksens analyse, bygger på teorien om Gud som et selvobjekt (Kohut). Som vi har sett, understreker Henriksen at det ikke er objektet i seg selv, men *erfaringen* av objektet som utgjør selvobjektet, og at individet søker selvobjekter for å erfare seg selv som *noen*. Selvobjektene gir selvet mulighet

til å vokse. Dermed kan også *Gud* være et selvobjekt som både styrker de positive elementene i selvet og gir selvet noe å strekke seg etter (Henriksen, 2013, s. 51-52). Når Gud som selvobjekt mislykkes i å møte disse behovene, slik Shea beskriver i sin analyse av Overjegets Gud, og Pattison i sin bok om skam, og dermed må forkastes, melder spørsmålet seg om mennesket i det hele tatt er i stand til å danne seg gudsbilder som *ikke* er et svar på behovet for et selvobjekt? Et enda mer grunnleggende spørsmål er dette: Kan man tenke seg en Gud som eksisterer uavhengig av menneskets forestillingsevne? For å besvare disse spørsmålene, må vi se på hva som skjer når et menneske *modnes* i møte med livets utfordringer. Hva vil det egentlig si å modnes?

Den levende Gud – et modent gudsbilde

Som jeg nevnte over, er Shea opptatt av modning hos et menneske. Gudsbildet henger sammen med hvor man er i prosessen fra å være barn og ungdom til å bli voksen. Hans budskap er at for et voksent menneske vil et gudsbilde tilsvarende Overjegets Gud, være til hinder for å ta ansvar for sitt eget liv. Henriksen leser Shea slik:

... an integrated adult does not need a God who blocks his or her way to integrity and self-sufficiency. This does not mean that an adult does not engage in relationships, but he or she relates to others in a mode of mutuality. Mutuality is what allows the self to become what it can be as an adult (Henriksen, 2013, s. 145).

Når selvet utvikler seg mot et mer integrert selv, skjer det i gjensidighet med andre. Shea mener at den voksne trenger en genuin dialog hvor omsorg, kjærlighet, respekt og forståelse må være til stede for at den voksne kan være seg selv (Henriksen, 2013, s. 145). Når denne dialogen finner sted, vil splittelsen mellom sinn og kropp (the mind-body split) bli helet og i økende grad integrert i selvet, ifølge Henriksen (Henriksen, 2013, s. 145). Kanskje kan man her bringe inn begreper som aksept og toleranse for å beskrive de trekk som kjennetegner det modne individets syn på seg selv og andre?

I Sheas analyse av den religionen som preges av troen på Overjegets Gud og det umodne selvets behov, oppstår det mange motsetninger mellom Gud og selvet. Det modne selvet skiller seg imidlertid fra det umodne selvet og kjennetegnes av følgende trekk: “The adult self is a body-self, founded in feeling, and has a sense of depth. It has clear boundaries, exists in intimacy, and has its own responsible process” (Henriksen, 2013, s. 145). Henriksen bemerker

at denne beskrivelsen samsvarer med det han kaller et sant selv, “a self that can be itself and affirm itself in front of and against a clearly delineated other” (Henriksen, 2013, s. 145). Den modne voksne trenger dermed en Gud som svarer til behovet for å være seg selv og høste religiøse erfaringer som anerkjenner hele mennesket med kropp, følelser, grenser, intimitet og ansvar. Finnes en slik Gud? Sheas alternative gudsbilde, det han kaller *Den levende Gud*, beskrives med sine motsvarende trekk til Overjegets Gud, slik:

Den levende Gud er:	Overjegets Gud er:
Et Du (God as Thou)	Den allmektige Gud (the Supreme Being)
Kjærlighetens Gud (The God of Love)	Lovens Gud (The God of Law)
Mysteriets Gud (The God of Mystery)	Rettroenhetens Gud (The God of Belief)
Frihetens Gud (The God of Freedom)	Avhengighetens og kontrollens Gud (The God of Dependency and Control)
Fellesskapets Gud (The God of Communion)	Gruppens Gud (The God of the Group).

(Shea, 2005, s. 85).

Disse trekkene kan utdypes slik: Den levende Gud åpner for å tenke *Gud som et Du*, og dermed inngå i en relasjon med individet der begges grenser blir anerkjent, noe som gjør det mulig for den voksne å selv velge fellesskapet med Gud. Dermed får den voksne mulighet til å oppleve seg fri i møte med en Gud som presenterer seg som *Kjærlighetens Gud*. I denne kjærligheten kan man føler seg akseptert og hel. Gud er også over loven, men forholder seg ikke likegyldig til godt eller ondt (og vekker dermed den voksnes ansvarsfølelse for andre). Ved å kalle Gud for *Mysteriets Gud*, avvises ideen om at man kan kjenne Gud, med andre ord avvises Rettroenhetens Gud. Når Shea kaller Gud *Frihetens Gud*, henger det sammen med at Den levende Gud ikke krever avhengighet og kontroll, men inviterer til gjensidighet, hvilket skaper en følelse av frihet. Til sist: Gruppens Gud som krevde tilpasning og likhet i tro og moral, er avløst av *Fellesskapets Gud* som forener alle slags ulike mennesker i et levende og gjensidig fellesskap (Henriksen, 2013, s. 147).

Å være moden – eller voksen - er, som vi har sett, en kvalitet ved et individ som er i stand til å relatere seg til andre i gjensidighet: Egne og andres grenser er kjent og respektert. Dermed oppstår en frihet til å møte andre ansvarlig og med omtanke. Det modne mennesket vil også ha behov for et forhold til Gud som har de samme kvalitetene.

Sammenfattende om teorier - og et spørsmål til ettertanke

Jeg spurte over om mennesket i det hele tatt er i stand til å danne seg gudsbilder som ikke er et svar på behovet for et selvobjekt? I boken *Relating God and the Self* som jeg har brukt i dette kapitlet av min studie, viser Henriksen at selvet dannes i samspill med de første omsorgspersoner, og at selvobjekter er nødvendige både for å holde ut å være alene (Winnicott) og å ha noe å strekke seg etter (Kohut). Henriksen viser videre at Gud kan være et selvobjekt og at gudsbilder dannes i møte med de første omsorgspersonene (Rizzuto). Det er derfor god grunn til å anta at menneskets evne til å forestille seg Gud er så sterkt bundet av psykologiske mekanismer som gjør seg gjeldende i starten av livet, at det er en krevende prosess å danne seg bilder av Gud som ikke på ett eller annet vis svarer til selvets dype behov. Men er det likevel mulig?

Rizzuto framholdt at dannelsen av gudsbilder er en livslang prosess ettersom livet folder seg ut. Dette må bety at det er mulig å utfordre det gudsbildet som oppsto i starten av livet. Shea peker på at det umodne selvet bruker sin evne til å forestille seg Gud der man egentlig overfører til gudsbildet de egenskapene man ikke finner i seg selv. Resultatet er det han beskriver som Overjegets Gud. Dette er et gudsbilde som riktignok tilbyr trygghet, men som i møte med livets utfordringer og smerte (lidelse), like fort kan vekke vonde følelser som mistillit, skyld, skam (Pattison), frykt, opprørstrang, sinne, tvil, ufrihet, opprør og til sist vantro og avvisning. Når Gud er en relasjon – og i psykologiske termer fortsatt et selvobjekt - som vekker så mange vanskelige følelser, får selvet behov for å omforme sitt gudsbilde.

Shea introduserer derfor et alternativ som svarer til den modne voksnes behov for blant annet frihet og ansvarlighet. “Den levende Gud” har de trekkene som møter disse behovene. Dette er like fullt et gudsbilde og det Henriksen kaller et “selvobjekt for den voksne” (God as a selfobject (Kohut) for the mature self) (Henriksen, 2013, s. 146).

Når vi legger til grunn disse teoriene fra religionspsykologien om hvordan selvet dannes og hvordan gudsbilder oppstår, kan vi konkludere at våre gudsbilder i stor grad er svar på våre menneskelige behov. Grovt sagt forteller religionspsykologien oss at gudsbildene kompenserer for det vi savner eller mangler som mennesker. Men har mennesket også en kapasitet til å åpne seg for innsikt om hvem Gud er, utover de bildene vi danner oss på bakgrunn av våre behov? Har vi så å si tilgang til en Gud som eksisterer uavhengig av våre

forestillinger, eller sagt på en annen måte: Finnes en Gud som ikke oppstår i menneskets eget sinn, men kommer utenfra som en fremmed og møter oss på måter vi ikke hadde forestilt oss?

Når vi i neste del av studien går inn i analysen av mitt innsamlede materiale, skal disse spørsmålene få klinge med og minne oss om den overordnede problemstillingen som jeg nevnte innledningsvis om hvem Gud er og hvordan Gud hjelper. Om ikke analysen direkte gir svar på dette store spørsmålet, er det mitt mål at funnene fra analysen skal gi impulser til også å gjøre noen betraktninger knyttet til dette spørsmålet, et spørsmål som er eksistensielt for mange troende i møte med livets smerte.

Del 4. Analyse

I det følgende skal jeg analysere sentrale tekk i prestenes gudsbilder, deres praksis og teologi slik de kommer til uttrykk i intervjuene. Gjennom analysen er målet å svare på forskningsspørsmålene slik de er formulert gjennom hovedspørsmålet og de to første underspørsmålene:

Hovedspørsmål:

Hvordan er prestens eget gudsbilde, og hvilket gudsbilde formidler presten til pasienter som lider?

Underspørsmål:

- Hvordan er prestens gudsbilde blitt formet i møte med lidelse (egen og andres)?
- Hva mener presten at hennes/hans bidrag skal være i møte med pasienter som lider?
- Hvilken ressurs representerer prestenes erfaringer i den teologiske refleksjonen omkring gudsbilde og lidelse?

Min antakelse har vært at erfaring av lidelse i eget liv har betydning for hvordan gudsbildet formes hos et menneske. Min antakelse har også vært at det å være teolog og sjelesørger for mennesker med et stort lidelsestrykk, vil måtte påvirke både prestens gudsbilde og hvordan presten formidler sitt gudsbilde til pasienten. Ved å undersøke hva presten forteller om sin praksis, vil jeg kunne identifisere hvilket gudsbilde presten faktisk formidler. Spørsmålet jeg håper å få svar på gjennom analysen, er altså hvordan gudsbildet formes av lidelse, det vil si egne og andres smertefulle erfaringer, og hvordan dette gudsbildet preger prestens praksis. Jeg vil disponere analysen rundt disse to spørsmålene.

I en avsluttende drøftingsdel (Del 5) blir mitt tredje underspørsmål styrende: Hvilken ressurs representerer prestenes erfaringer i den teologiske refleksjonen omkring gudsbilde og lidelse? Mitt mål er at funnene fra analysen vil bli en ressurs for å reflektere omkring hvilke forventninger vi har til Gud i møte med lidelsen. Dette er en forventningsavklaring som jeg

håper kan bidra til å åpne opp for å forstå hvem Gud er og hva Gud gjør, på en slik måte at det blir til hjelp både for mennesker som lider og for deres sjelesørgere.

Kapittel 3. Hvordan er prestens gudsbilde blitt formet i møte med lidelse?

Gudsbildet hos de fire prestene steg fram gjennom deres fortellinger fra barndom, ungdomstid, studietid og yrkesliv. Fortellingene ble til i dialog med meg, bygget opp etter samme mønster:

1. Fortellinger om følelser og forestillinger knyttet til de tidligste gudsbildene.
2. Fortellinger om erfaringer som preget ungdomstidens gudsbilder.
3. Fortellinger fra prestenes praksis og deres refleksjoner omkring egne, nåtidige gudsbilder.

Barndom: De tidligste gudsbilder

I den første delen av analysen skal vi se hvordan informantene beskriver sine tidligste gudsbilder. I følge Rizzuto, utgjør det tidligste gudsbildet hovedbestanddelen av personens senere gudsbilde (Rizzuto, 1979, s. 179). For å forstå prestenes senere gudsbilder, må vi altså først ha et så tydelig bilde som mulig av hvordan de tidligste gudsbildene så ut.

Ole: Gud er noe større enn meg selv

“Ole” forteller at han vokste opp i et hjem uten noen gudstro. Han sier at han ikke hadde noe gudsbilde før han ble med på en barneleir i regi av KFUK-KFUM. Der var det kristne sanger og bibeltimer. Likevel sier han også: “Jeg tror at jeg alltid har hatt et bilde av Gud som en tilstedeværelse av noe større enn meg selv, noe godt, men veldig diffust.” Oles gudsbilde har ifølge ham selv, oppstått uten at foreldrene snakket til ham om Gud. Likevel har noe skjedd som har gitt ham et gudsbilde. “There is no such thing as a person without a God representation”, hevdet Rizzuto (Rizzuto, 1979, s. 47). Så hvordan har Oles gudsbilde oppstått? Oles erfaring av Gud kan forstås i lys av teorien om at et gudsbilde oppstår i møte med de tidligste omsorgspersonene, slik Rizzuto skriver:

The earliest manifestations are eye contact, smiling, and the child's fascination with the configuration of the human face. Eye contact in the context of feeding is the first indication of that exclusive human capacity to symbolize (Rizzuto, 1979, s. 184).

Oles beskrivelse av sitt tidligste gudsbilde kan deles i fire. Gud er:

- 1) En tilstedeværelse
- 2) Noe større enn meg selv
- 3) Noe godt
- 4) Veldig diffust

1) Uttrykket «en tilstedeværelse» indikerer noe som er umiddelbart nært, men som man ikke kan nødvendigvis plassere i rommet. Det kan være noe utenfor en selv, men det kan også være noe inni en selv. Winnicott viser hvordan barnet i starten ikke kan skille mellom seg selv og verden omkring: "During the initial phase of the child's development, he or she identifies completely with this object, which mirrors the symbiotic relationship with the world/(m)other) and is expressed in the infant's grandiosity" (Henriksen, 2013, s. 58-59). Oles opplevelse av Gud svarer til barnets opplevelse av seg selv på det stadiet da barnet ennå ikke er i stand til å skille mellom seg selv og mor eller den ytre verden. Barnet og moren lever i en symbiose.

2) Uttrykket "noe større enn meg selv" indikerer for det første en opplevelse av å være mindre enn noe annet. Hvor mye mindre Ole er og hvor mye større "tilstedeværelsen" er, sier ikke Ole noe om. I "noe større enn meg selv", ligger for det andre at gudsbildet stammer fra et stadium hvor det lille barnet har en evne til å fornemme andre objekter enn seg selv. Det betyr at til tross for symbiosen med mor, særlig påtagelig i amme-situasjonen, er barnet i stand til å registrere den avstanden som innimellom oppstår mellom seg selv og mor når mor iblant velger å la barnet ligge alene i vuggen. I denne avstanden, overgangsrommet, (Winnicott), ligger også forutsetningen for at barnet kan danne symboler og dermed også et gudsbilde.

3) Ole beskriver sitt første gudsbilde med uttrykket "noe godt". Som vi så hos Winnicott (over), gir mors måte å respondere på barnet, barnet mulighet til å danne seg et bilde av noe godt (an image of satisfaction). Vi kan derfor anta at Oles fornemmelsen av "noe godt" stammer fra et svært tidlig stadium i livet, på samme måte som uttrykkene "tilstedeværelse"

og “noe større enn meg selv” Hvilke erfaringer har Ole med seg fra denne tiden som kan kobles med uttrykket “noe godt”? Rizzuto hevder at øyekontakten mellom mor og barn i amme-situasjonen er “the first direct experience the child has – very early in life – which is used in the formation of the God experience” (Rizzuto, 1979, s. 184). Vi kan forestille oss at også Ole har ligget i mors armer og blitt ammet eller fått flaske. Denne opplevelsen av nærhet i amme-situasjonen (the context of feeding) er kraftfull: Barnet opplever varme, å bli holdt, et bryst som gir melk som igjen gir en god metthetsfølelse, et ansikt som smiler over ham og et blick fylt av kjærlighet. Hvilke følelser skapes? Fundamental tillit (basic trust) sier utviklingspsykologen Erik Erikson (Henriksen, 2013, s. 184). Med bakgrunn i Rizzutos teori, kan vi derfor anta at Oles gudsbilde som han beskriver med uttrykket «noe godt», har sin opprinnelse i nettopp denne tidlige opplevelsen av mors omsorg.

4) Det siste punktet i Oles beskrivelse av Gud er at Gud er “veldig diffus”. Ole har ikke noe skarpt bilde av Gud på dette stadiet. Det er naturlig, for han er ennå ikke introdusert for begrepet “Gud”. Ingen har fortalt ham at det finnes en Gud man kan tro på eller gitt ham en innføring i hvem Gud er eller hva Gud gjør. Det vi i dag kjenner som trosopplæring i hjem og kirke, retter seg i stor grad mot det kognitive: Barnet får høre fortellinger og lærer seg kristne sanger. Trosopplæringen inneholder også kristne praksiser som gudstjenester med bønn og sakramentsforvaltning som gir erfaringer med den gudstroen kirken forvalter, men alt dette er foreløpig ukjent for Ole. Det eneste han vet er at Gud er “en tilstedeværelse av noe større enn meg selv, noe godt, men veldig diffust.” Dette er uttrykk for de følelsene Ole knytter til begrepet “Gud” på grunnlag av de erfaringene han har fra sine første omsorgspersoner.

Til sist ser vi at selv om Ole ennå ikke har lært om Gud gjennom ulike former for trosopplæring, er gudsbildet tydelig til stede i ham: «Jeg tror at jeg alltid har hatt et bilde av Gud ...» Den erfaringen Ole har av Gud, som et «avtrykk» i følelsesapparatet hans, blir den «rammen» han setter senere erfaringer inn i når han møter kristne fellesskap, slik Rizzuto hevder når hun sier: «No child arrives at the “house of God” without his pet God under his arm» (Rizzuto, 1979, s. 8). Der er også Ole i det han entrer ungdomsårene og skaffer seg nye erfaringer innenfor en kristen kontekst.

Da Ole ble tenåring, ble han konfirmant. I kirken hang det et alterbilde som Ole beskrev som et Kristusansikt «med et blick eller øyne som ser deg uansett hvor du sitter i kirken. Det å bli

sett med et godt blikk, ikke et skummelt eller ransakende blikk, men et veldig godt blikk. Alterbildet ble utslagsgivende for mitt gudsbilde.»

Det viktigste for Ole i alterbildet er *blikket* til Kristusansiktet. Dette blikket har flere egenskaper, og jeg skal analysere det i tur og orden:

- 1) Et blikk som ser deg uansett hvor du sitter i kirken
- 2) Et godt blikk, ikke skummelt eller ransakende.

I tillegg fikk alterbildet den funksjonen at det ble utslagsgivende for Oles gudsbilde.

1) Gudsbildet Ole hadde med seg fra barndommen, var godt. I følge Rizzutos teori om betydningen av «primary objects», vil han derfor tolke blikket fra Kristusansiktet inn i den rammen han allerede har for sitt gudsbilde. Dersom Oles gudsbilde derimot hadde vært utrygt, kunne man anta at det ville oppleves truende å bli sett «uansett hvor man sitter i kirken.» På samme måte ville man kunne oppleve at blikket fra Kristusansiktet kjentes «skummelt eller ransakende».

2) Men slik er det ikke for Ole. For Ole er Gud en som ser med «et godt blikk». Hvorfor oppleves blikket som godt? Kohuts teori om den speilende polen kan bidra til å belyse det Ole opplever: Her spiller mor (eller første omsorgsperson) en viktig rolle. I mors blikk får barnet bekreftelse og trygghet til å utforske verden, barnet får selvsikkerhet og en følelse av verdi. Blikket fra Kristusansiktet som Ole opplever, gir ham både bekreftelse og en følelse av verdi. Derfor er blikket godt.

Men ikke bare er dette blikket godt, Ole sier at det til og med ble «utslagsgivende for mitt gudsbilde.» Hvordan kan et alterbilde bli så betydningsfullt? Kohuts teori om selvobjekter, kan hjelpe oss å forstå hva som skjer i Ole når han gjennom åtte måneder med konfirmasjonstid møter opp i kirken og «blir sett» av blikket i alterbildet: «Selfobjects provide the necessary means by which the self is able to experience itself as someone» (Henriksen, 2013, s. 51). Når Ole er i konfirmantaldren, er dette nettopp en fase av livet hvor man prøver å finne ut hvem man skal være. «Selfobjects are basic building blocks of the self» (Henriksen, 2013, s. 51), og Gud kan være et selvobjekt som både styrker de positive elementene i selvet, og gir selvet noe å strekke seg etter. Blikket fra Kristusansiktet som ser en «uansett hvor i kirken man befinner seg», møter Ole akkurat mens han er i ferd med å finne ut hvem han er i

forhold til Gud. Det bekrefter ham og forteller ham at han er *noen*. Derfor blir alterbildet utslagsgivende for Oles gudsbilde.

Hva har vi lært om Oles gudsbilde fra barndom og ungdom? Det dominerende trekket er at Gud for Ole var god og gav ham trygghet. Gud var et nærvær som så ham og bekreftet ham som menneske innenfor en kirkelig ramme. Her forlater vi Ole for en stund. Vi skal senere se hvordan gudsbildet hans står seg gjennom de neste ungdomsårene og studietiden, men først skal vi bli kjent med de andre prestene i studien.

Svein: Gud passer på oss

Når «Svein» beskriver sitt første gudsbilde, er han i en alder der han ikke lenger er i et symbiotisk forhold til mor. Winnicotts teorier om overgangsrommet (transitional space) som var så brukbare for å forstå «Oles» fornemmelser av Gud, kommer derfor ikke til umiddelbar anvendelse når det gjelder Svein. Derimot skal vi se hvordan Rizzutos teorier kaster lys over Sveins opplevelser når han forteller om hvordan foreldrene hver kveld avsluttet dagen sammen med ham ved å be Margrethe Munthes kjente aftenbønn, “Kjære Gud, jeg har det godt”. Svein sier: “Jeg forestilte meg Gud som en veldig god skikkelse som var veldig glad i meg og som passet på meg og som ble veldig forsterket hver gang mor eller far – som selv ikke var troende – kom inn og ba Kjære Gud, jeg har det godt, takk for alt som jeg har fått. Det var noe som hver dag ble avsluttet med, som en påminning om at det er en Gud som passer på oss, som det går an å snakke med og som det går an å be til.”

Sveins utsagn kan deles opp i fire deler:

- 1) Jeg forestilte meg Gud
- 2) som enn veldig god skikkelse som var veldig glad i meg og som passet på meg
- 3) og som ble veldig forsterket hver gang mor eller far – som selv ikke var troende – kom inn og ba Kjære Gud jeg har det godt, takk for alt som jeg har fått.
- 4) Det var noe som hver dag ble avsluttet med, som en påminning om at det er en Gud som passer på oss, som det går an å snakke med og som det går an å be til.

1) I første del av utsagnet sier Svein at han *forestilte* seg Gud. Henriksen henviser til Shea og fremhever at den menneskelige forestillingsevne er grunnleggende for å danne seg gudsbilder og forstå virkeligheten på (Henriksen, 2013, s. 137-138). Fantasi og overføringsmønstre gjør

seg sterkt gjeldende hos det umodne individet. Barnet blir presentert for såkalte «objektive fakta» om det meste, inkludert Gud, noe det er forventet å godta og integrere i sitt indre. Den voksne Svein er da også klar over at hans bilde av Gud som barn var noe han forestilte seg, men var det likevel «sant»?

2) I andre del av utsagnet bruker han ordet «veldig» som forsterker Guds egenskaper som «god» og «glad i meg», og akkurat som trygge foreldre, er også Gud en som «passer på» barnet Svein. Gud fremstår dermed som en forstørrelse av foreldrene til Svein, jfr. Rizzutos teori om Gud som overgangsobjekt der barnet ser på Gud som en foreldre-lik, allmektig, allvitende og god guddom.

3) Dette tydeliggjøres når Svein i tredje del av utsagnet, sier at bildet av Gud «ble forsterket hver gang mor eller far – som selv ikke var troende - kom inn og ba Kjære Gud jeg har det godt, takk for alt som jeg har fått.» At mor og far selv ikke var troende, er noe vi ikke vet om Svein var klar over da han var liten. Trolig var han ikke det. I så fall ville dette vært vanskelig for barnet Svein å holde sammen med hva foreldrene praktiserte. Der og da opplevde Svein bare at foreldrene formidlet et gudsbilde som ga ham trygghet og opplevelsen av å være elsket, noe som både ble formidlet gjennom foreldrenes nærvær og gjennom ordene i bønnen de ba sammen på sengekanten.

4) Den siste delen av Sveins utsagn kan forstås som den voksne Sveins refleksjon over barndomsopplevelsen: Det daglige ritualet fungerte «som en påminning om» at Gud er en som passer på, en man kan snakke med og be til. Alle disse trekkene som Svein her beskriver, viser at gudsbildet hans er utpreget relasjonelt:

i) Gud er en som passer på, noe som samsvarer med det lille barnets bevissthet om sin egen avhengighet av (og relasjon til) en som er større (Winnicott).

ii) Gud kan man også snakke med. Svein forventer med andre ord at Gud er en som vil lytte til ham som om Gud er en samtalepartner.

iii) Gud er en som man kan be til. Dette indikerer at Svein opplever Gud som en man kan forvente noe godt fra, noe som samsvarer med bønnen han lærte å be «Takk for alt som jeg har fått». Relasjonen er med andre ord asymmetrisk, men god: Gud er en som har makt til å gi gode ting til barnet.

Jeg merker meg også at Svein innledningsvis i sin voksne refleksjon, sier at det daglige ritualet «fungerte som en påminning om». Ordvalget indikerer at Svein har tatt det som en objektiv sannhet at Gud rent faktisk har alle de (positive) trekkene som ritualet la opp til. Dette viser hvor kraftfullt et ritual kan fungere når det finner sted i en trygg atmosfære og når det utføres av troverdige voksne som står barnet nær.

Hva har vi lært om Sveins tidlige gudsbilde? Det dominerende trekket er at Gud for Svein var en som gav ham trygghet og som var glad i ham, og fremfor alt: at Gud var en han kunne ha en relasjon til gjennom samtale og bønn. Forventningene til Gud var gode. Om dette gudsbildet står seg i møte med ungdomstid og yrkesliv, vil vise seg når vi vender tilbake til Svein i en senere del av analysen.

Marianne: Jeg husker jeg undret meg

«Marianne» forteller om sin barndoms gudsbilde og sier: “Jeg husker jeg undret meg over himmelhvelvingen og stjernene. Jeg tror Gud var trygghet i aftenbønnen: Kjære Gud, jeg har det godt. Takk for alt som jeg har fått. *Det* er gudsbildet mitt: Kjære Gud, jeg har det godt!”

Mariannes utsagn kan deles i tre deler:

- 1) Jeg husker jeg undret meg over himmelhvelvingen og stjernene.
- 2) Jeg tror Gud var trygghet i aftenbønnen: Kjære Gud, jeg har det godt. Takk for alt som jeg har fått.
- 3) *Det* er Gudsbildet mitt: Kjære Gud, jeg har det godt!

1) Ordvalget i første del av utsagnet lyder som et ekko av Davidssalmen: “Når jeg ser din himmel, et verk av dine fingre, månen og stjernene som du har satt der, hva er da et menneske – at du husker på det, et menneskebarn – at du tar deg av det?” (Salme 8, 4-5). Mitt materiale svarer ikke tydelig på hvilke følelser som vaktes i Marianne da hun undret seg over himmelhvelvingen og stjernene. Mange mennesker vil imidlertid – og i tråd med Salme 8 – kjenne på en viss ærefrykt eller til og med eksistensiell angst i møte med universets svimlende dimensjoner, og med rette spørre: Hva er da et menneske? Og: Hvem er Gud, siden Gud husker og tar seg av det? Bevisstheten om å være mikroskopisk liten (og tilsvarende ubetydelig?) melder seg med styrke. Hva gjør man da?

2) Utsagnets andre del indikerer at også Marianne hadde slike følelser, og at hun derfor fikk akutt behov for å trygges: Hun husket på aftenbønnen med ordene «Kjære Gud jeg har det godt. Takk for alt som jeg har fått» - og knytter tryggheten sin til disse ordene. Mariannes utsagn kan forstås i lys av Winnicotts teori om overgangsobjekter: Vi kan tenke oss at undringen Marianne forteller om når hun stirrer opp på stjernehimmelen, gir en følelse av å være liten og alene. Winnicott viser hvordan mors midlertidige fravær gir barnet mulighet til å danne symboler som hjelper det til å holde ut å være alene (Henriksen, 2013, s. 59). Når Marianne straks trøster seg til Gud og minner seg selv om ordene i aftenbønnen, er Gud blitt et overgangsobjekt for henne. Marianne slår også fast at «jeg har det godt», og det virker som om dette for henne er en objektiv virkelighetsbeskrivelse som hun uforbeholdent knytter til Guds godhet. Gud er altså ikke bare et overgangsobjekt som hjelper henne å holde ut å være et lite menneske i en stor verden, Gud er også god og sørger for henne like usvikelig som en omsorgsfull mor.

Før jeg går videre til den siste delen av Mariannes utsagn som kan relateres til hennes voksne gudsbilde, vil jeg kort oppsummere hva vi har lært om Mariannes tidligste gudsbilde: Det dominerende trekket er at Gud for Marianne er nærværende og en som sørger for at hun har det godt. At Marianne er bitte liten i møte med det store universet, er ikke til hinder for at Gud bryr seg om nettopp henne.

3) Den siste delen av Mariannes utsagn, kan vi – som i Sveins tilfelle – se som den voksnes refleksjon over barnets gudsbilde, men i motsetning til Svein som reflekterte over sitt barnlige gudsbilde, konkluderer Marianne på en slik måte at det virker som om det barnlige gudsbildet er bevart også i voksen alder: «Det er gudsbildet mitt: Kjære Gud, jeg har det godt!» Hva er det som gjør at Mariannes gudsbilde er bevart (tilsynelatende) uforandret fra tidlige barneår og langt inn i voksen alder? Her kan det være til hjelp å knytte an til Sveins utsagn der han også viser til aftenbønnen av Margrethe Munthe. Spørsmålet som melder seg i møte med både Svein og Mariannes utsagn, er hvordan de i møte med egen og andres (pasienters) lidelse, fortsatt kan fastholde et gudsbilde som slår fast at “jeg har det godt”? Igjen er det sakssvarende å knytte an til Rizzuto når hun sier at Gud, som teddybjørnen,

has obtained a good half of his stuffing from the primary objects the child has “found” in his life. The other half of God’s stuffing comes from the child’s capacity to “create” a god according to his needs (Rizzuto, 1979, s. 179).

Hvis barnets “primary objects”, for eksempel mor, legger grunnlaget for et overgangsobjekt (Gud) hos barnet som er snill og kjærlig, er det ifølge Rizzuto, holdbart langt inn i voksenlivet. Hvis derimot barnets “primary object” har gitt barnet et gudsbilde som er preget av mangler og savn, vil ytterligere vonde erfaringer bekrefte at Gud ikke er til å stole på. Barnets gudsbilde vil, som Winnicott hevdet, alltid være troen på noe større enn en selv, noe man er avhengig av, men dette “større” kan oppleves forskjellig fra person til person avhengig av kvalitetene hos “primary objects”. Gudsbildet kan altså være grunnleggende preget av enten trygghet eller frykt. Når Svein uttrykker en tro på en Gud som man kunne snakke med og som passet på, kan man derfor anta at hans forhold til foreldrene var trygt og godt. Dette kan være forklaringen på at han (og Marianne) tross møte med egen eller andres lidelse, klarer å fastholde et godt gudsbilde: De har funnet måter å tolke lidelsen på som ikke truer deres grunnleggende bilde av Gud. Hva er disse tolkningene? Dette er et viktig punkt i denne studien, og som vi skal se, er det særlig når prestene møter sterkt lidende pasienter at deres egne tolkninger blir aktivert.

Min grunnleggende antakelse har vært og er at et gudsbilde endres når det settes under press. En annen forklaring på at Mariannes gudsbilde (tilsynelatende) ikke er endret siden barndommen, er derfor at Marianne *ikke* har opplevd lidelse av en slik styrke at det har fått gudsbildet hennes til å vakle. Dette vil jeg undersøke nærmere i neste del av analysen der vi møter Marianne som ungdom og voksen.

Turid: Gud er en god farsfigur

Til sist i denne delen av analysen som omhandler barndommens gudsbilder, skal vi møte «Turid». Turid innleder med å fortelle at i kjernefamilien hvor hun vokste opp, var det ingen tydelige trosuttrykk. Hun tilbrakte imidlertid mye tid sammen med en tante og mormor som var trygt forankret i sin kristne tro. Gjennom hele oppveksten opplevde Turid hvordan de to praktiserte sin tro ved å be Fadervår, velsigne dagen eller natten og be for maten. Når mormoren var bekymret for noe, kunne hun be en kort bønn: “Vi ber om at dette må gå bra. Velsigne reisa. Det sa hun høyt og foldet hendene”, forteller Turid.

På bakgrunn av innsiktene som Rizzuto har gitt, kan vi anta at Turid, som de andre prestene i studien, til tross for fravær av tydelige trosuttrykk i barndomshjemmet, likevel har et gudsbilde som er preget av de primære relasjonene (mor og far). «No child arrives at the “house of God” without his pet God under his arm» (Rizzuto, 1979, s. 8). Derne­st påpeker Rizzuto at tro primært formidles gjennom praksis. Når Turid så møter religiøs praksis hos mormor og tante (som i dette tilfellet kan betegnes som «the house of God») fortsetter gudsbildet hennes å formes. Det er først i denne sammenhengen, og vi kan anta at det skjer tidlig i livet³, at hun får et bevisst forhold til Gud og derfor velger å referere til erfaringene av religiøs praksis hos mormoren og tanten når hun skal fortelle om sitt tidligste gudsbilde.

Når Turid skal fortelle hvilket gudsbilde denne praksisen skapte i henne, sier hun det slik: “Gud er en snill, en stor og sterk og snill person, en god farsfigur.” Hvordan skal vi forstå dette gudsbildet?

Utsagnet kan deles i to deler:

- 1) Gud er en snill, en stor og snill person,
- 2) en god farsfigur.

1) Turid har reflektert over hvordan hun har fått dette gudsbildet, og sier at det handler om mormoren og tanten som “formidler av det trygge. Det handlet om det de var som mennesker, den omsorgen de viste på sine vis.” Turid opplevde altså trygghet og omsorg i møte med disse signifikante andre. Når hun skal beskrive Gud, bruker hun ordet «snill». I tillegg bruker hun ordet «stor», slik vi så at også Ole gjorde. Til sist ser vi at hun omtaler Gud som en «person», noe som indikerer en relasjon. Vi ser at Turid erfarte en religiøs praksis i mormorens og tantens hjem der Gud ble en samtalepartner i ulike situasjoner hvor man enten var bekymret eller ville takke for maten eller velsigne dagen. Hva skaper denne praksisen hos Turid? Henriksen tar utgangspunkt i Kohuts teori om selvobjekter og viser til Bragan som utdyper teorien: «Selfobjects are the self-fortifying internal reflection of the outer world, the internal soil in which a cohesive self can grow. (Bragan 1996, 6)» (Henriksen 2013, s. 51). Gud kan også tjene som et selvobjekt og dermed fungere som en «selvforsterkende indre

³ Peter La Cour henviser til James Fowler og peker ut alderen 3-7 år som den fasen da «Barnet er meget påvirket af de primære omsorgspersoners synlige tro, som det møder gennem stemninger, handlinger, fortellinger og eksempler» (Peter La Cour: *Den religiøse tros udvikling i Religionspsykologi*, Danbolt mfl, 2014, s. 176).

refleksjon av den ytre verden». Når Turid inkluderes i mormorens og tantens bønnep praksis der man påkaller Guds velsignelse og beskyttelse, kan vi tenke oss at Gud som selvobjekt skaper grobunn for hvordan Turid forstår seg selv, nemlig som en som er verdig både velsignelse og beskyttelse. Gud er dermed et kraftfullt selvobjekt som ikke bare styrker Turids selv, men også bekrefter hvor betydningsfull hun er.

2) Dette leder oss over på den andre delen av utsagnet der Turid omtaler Gud som «en god farsfigur». Det ligger i den biologiske relasjonen «far-barn» at far er sterk og beskyttende overfor barnet, men hvorfor tenker Turid på Gud som «farsfigur» når det er kvinner som formidler gudsforholdet til henne, og hvilke implikasjoner får det å relatere seg til Gud som et barn til en far? Flere momenter melder seg til ettertanke:

i) Hvis Gud er et selvobjekt (Kohut), og samtidig en “farsfigur”, hva betyr dette for speilingen og idealiseringen hos en ung jente? Vi kan tenke oss at identifikasjon vanskeliggjøres og at i den grad Gud er forbilde, er veien mye lenger for en jente enn en gutt til å se seg selv inn i en religiøs myndighetsrolle.

ii) Metaforen “Far” brukes av Jesus i evangeliene i flere sammenhenger, hos Synoptikerne mest for å understreke Guds omsorg for menneskene. Metaforen understreker asymmetrien mellom Gud og menneske. Vi så over at Shea var kritisk til den teologien som beskriver barnets forhold til foreldre (far) som selve idealet for menneskets religiøse forhold til Gud (Henriksen, 2013, s. 135). Målet er ikke å vokse og modnes, men for alltid forbli liten og ha behov for beskyttelse av Gud.

iii) Turid har lært å se Gud som “en farsfigur” på bakgrunn av bønnen Fadervår i Matt 6. Løfter vi blikket fra de føringene som gis Det nye testamentet, kan vi imidlertid også tenke oss at Gud som «farsfigur» blir ekstra viktig i et hjem med bare kvinner og ingen far eller ektemann, og hvor dermed behovet for beskyttelse kan være ekstra sterkt. Vi så at Shea viste til Ronald Grimes som beskrev fantasien som en kompenserende mekanisme som fyller ut det som mangler slik at erfaringene gir mening både følelsesmessig og kognitivt (Shea, 2005, s.12). I lys av dette, kan vi tenke oss at det maskuline gudsbildet kompenserer for den fysiske styrken som kvinner mangler.

iv) I forlengelsen av denne tanken, melder spørsmålet seg om det å se på Gud som «farsfigur» og dermed med maskuline trekk, kan skape en sårbarhet og/eller underlegenhet hos Turid i møte med menn senere i livet?

Sammenfattende om barndommens gudsbilder

Vi har over møtt fire prester og deres fortellinger om deres første gudsbilder. Dette var gudsbilder som gav dem en opplevelse av å være sett, bekreftet, elsket og beskyttet:

- Gud var stor, god, diffus og en som så (Ole)
- Gud var en veldig god skikkelse som var veldig glad i og passet på (Svein)
- Gud er nærværende og sørger for at man har det godt (Marianne)
- Gud var snill og en god farsfigur (Turid)

Det er påfallende mye sammenfall i disse gudsbildene. Gud er et godt nærvær og en trygg relasjon. Ved hjelp av Rizzuto som hevder at gudsbilder dannes i relasjon til de første omsorgspersonene, kan vi derfor anta at alle informantene hadde i hovedsak gode og trygge relasjoner i tidlig barndom. Men ingen går gjennom livet uten å møte vanskeligheter eller utfordringer i én eller annen form. Hva skjer med gudsbildene når Ole, Svein, Marianne og Turid blir ungdommer og møter nye miljøer? Det skal vi se på i det følgende.

Ungdomstid: Gudsbilder under press

Å vokse og bli ungdom og etter hvert voksen, er i seg selv en prosess som mange opplever smertefull. I artikkelen «Den religiøse tros utvikling» i boka *Religionspsykologi*, presenterer Peter La Cour James Fowler og flere andre religionspsykologer som har levert bidrag for å forstå hvordan gudsbilder endrer seg gjennom oppveksten og voksenlivet. James Fowlers bidrag er det viktigste, men også det mest omdiskuterte, i hvert fall når det gjelder de fire siste trosstadiene han beskriver. De to første som omhandler barndom og ungdom, har imidlertid blitt mindre kritisert (Peter La Cour, 2014, s. 180). Når jeg i det følgende skal undersøke hvordan de fire prestenes gudsbilde utviklet seg gjennom ungdomstiden, er jeg spesielt opptatt av å identifisere erfaringer (lidelse) med en særskilt kraft til å endre gudsbilder, uavhengig av den endringen som finner sted som en følge av barnets økte intellektuelle kapasitet, forestillingsevne og andre faktorer som spiller inn i denne fasen av livet.

Turid og synden

Turid forteller om hvordan gudsbildet hennes endret seg i ungdomsårene da hun var en del av det hun kaller «et konservativt miljø» (på bedehuset) med forkynnelse om synd og fortapelse. Hun sier: «Gud gikk fra å være stor og sterk og snill til å være en som straffer ut fra hva lille meg gjorde av synd. (...) Det ble gjennom noen av tenårene en ganske svær greie hvor det var ting jeg ikke klarte å slutte med som var innafor begrepet synd».

Turid ankom bedehuset med barndommens trygge gudsbilde: Gud var god og snill, en god farsfigur som man tok med på råd i dagliglivets små og store utfordringer. På bedehuset ble Gud fremstilt som en som hadde et skarpt blikk på hennes synder. Dette var et nytt gudsbilde for henne, og det ble «trøblete år» for henne. Hvorfor det?

I lys av Sheas teorier om Overjegets Gud, ser vi at Turid i dette miljøet møtte et gudsbilde der særlig «Lovens Gud» og «Gruppens Gud» gjør seg gjeldende: Lovens Gud krever lydighet. Når den troende ikke makter å være lydig i møte med lovens mange krav, fører det til skyldfølelse eller skam, og den Gud som tilbød trygghet i bytte for lydighet, blir en truende, allvitende Gud (Henriksen, 2013, s. 141). Turid møtte en tydelig forkynnelse av hva som var synd. Siden det ble forkynt at synd førte til fortapelse, kan vi anta at den teologien Turid møtte på bedehuset forstod synd som brudd på konkrete bud og regler som det ble forventet at man fulgte.

Lovens Gud er altså tydelig til stede, men det er også Gruppens Gud: Gruppen er ordnet hierarkisk med Gud øverst, fulgt av Guds talsmenn som krever lydighet og innordning til gruppens regler. Kun ved å akseptere denne ordningen, blir man akseptert som medlem av gruppen (Henriksen, 2013, s. 143). I dette perspektivet blir det å bryte bud, altså synde, ensbetydende med å falle utenfor gruppen, altså bedehusmiljøet. Overført på den åndelige virkeligheten som var så viktig i dette miljøet, ville synd føre til den endelige utestengning fra Guds rike, med andre ord fortapelse.

Dette var «trøblete» for Turid i noen av tenårene hennes. I ordvalget hennes aner vi en ikke umiddelbar aksept av gruppens regler og forståelse av synd. Den Gud som ble presentert for henne på bedehuset, var truende, men hun var likevel ikke klar til fullstendig underkastelse. I tråd med Rizzutos tese om at «a good half of the stuffing» (i gudsbildet) består av det man har fått med seg hjemmefra, kan vi anta at det trygge gudsbildet som hun allerede hadde, nå

gjorde motstand mot Lovens og Gruppens Gud. Det var noe som ikke stemte i bedehusets fremstilling av Gud. Dessuten, og dette er kanskje enda viktigere: Turids erfaringer og følelser strittet imot. Det var ting hun «ikke klarte å slutte med». Henriksen refererer Shea og skriver at det som kjennetegner et menneske som er på vei til å modnes og bli voksen, er at man kan handle selvstendig og i tråd med egne normer og verdier uten å måtte undertrykke deler av seg selv. “This is a self that is aware of *all* that it is feeling, and where mind and body are in harmony” (Henriksen, 2013, s. 137). Turid var klar over sine egne følelser og var ikke rede til å undertrykke dem. Hun måtte bryte med det miljøet som øvet vold både mot hennes gudsbilde og hennes følelsesliv. Hun trengte å finne en Gud som svarte til hennes egne behov, «a God according to his needs» (Rizzuto, 1979, s. 179).

Svein og skammen

Svein forteller om hvordan gudsbildet hans endret seg gjennom ungdomstiden da han oppdaget at han var homofil. Han kom i kontakt med et karismatisk miljø hvor han søkte forbønn i håp om å bli helbredet fra legningen sin. Når han ser tilbake, reflekterer han slik: «I det karismatiske hadde jeg vel et gudsbilde som handlet om at ingenting er umulig for Gud og Gud kunne fri meg, men det var jo noe galt med meg, det var det jeg aldri fikk helt fred for».

For å forstå hva som skjer med Svein her, er Pattisons teori om skam til hjelp: Når Gud presenteres som den helt annerledes fra alt annet, som ikke har en kropp, som er ren og hellig og dermed ikke kan tåle urenheter forstått som alt som hører kroppen til, som følelser, naturlige kroppsfunksjoner, seksualitet og begjær (Henriksen, 2013, s. 143), vil et menneske som er sårbar for skam, kjenne at noe er galt med henne eller ham som har en kropp med både følelser og begjær. Pattison fremholder det å være ren/uren som et nøkkelbegrep når man snakker om det å bli påført skam. Det handler ikke om hva man gjør, men om hvem man dypest sett er. Skammen rammer identiteten, og dette blir særlig påtagelig når det dreier seg om seksuelle følelser. Henriksen kommenterer Pattison og skriver: “Sexuality and identity are closely related (...). By speaking of desire or thoughts/imaginings as clean or unclean, one may contribute to the enhancement of (the pathology of) shame” (Henriksen 2013, s. 128). Med sin homofile legning, kjente Svein at noe var galt med ham.

Vi kan anta at Sveins opplevelse av at noe var galt med ham, er knyttet til det å være en del av et kristent fellesskap som ikke godtok den form for «avvik» som Svein med sin legning

representerte. Her kan vi knytte an til Sheas teori om Overjegets Gud, og spesielt til Gruppens og Lovens Gud som forlanger innordning og lydighet under de bud og regler som gjelder for å være akseptert av gruppen. Henriksen viser til J.W. Jones og skriver: «Jones adds that the repression of sexuality often characterizes patriarchal forms of religion» (Henriksen, 21013, s. 129). I den patriarkalske utgaven av religionen som Svein møtte, er Gud ikke bare en som krever lydighet, men også en som er sterk og dermed har løsningen på de problemene man måtte ha. Svein sier: «I det karismatiske hadde jeg vel et gudsbilde som handlet om at ingenting er umulig for Gud og Gud kunne fri meg.» Gud eller gruppen hadde altså både «binde- og løsemakt», for å bruke et teologisk begrep (Matt 16,19): Gruppen hadde makt til å definere synd og å dømme, men også makten til å befri fra synd og helbrede det som var galt med et menneske. I Sveins tilfelle ble løsningen å be om forbønn. Da dette ikke førte til endring i hans seksuelle legning, er det nærliggende å anta at skammen økte. «Det var jo noe galt med meg, det var det jeg aldri fikk helt fred for», sa Svein.

Vi ser her at Svein i ungdomstiden fikk et møte med et miljø hvor Gud skilte de «rene» fra de «urene», eller sagt på en annen måte: Gud dømte noen innenfor og andre utenfor. Samtidig hadde Gud makt til å fri et menneske fra sin egen urene identitet. I møte med dette gudsbildet opplevde Svein skam.

Vi ser også at det er likhetstrekk mellom Svein og Turids erfaringer i ungdommen. Begge fikk opplevelsen av å ikke passe inn fordi de “syndet” (Turid) eller det var noe i deres identitet (Svein) som ikke var godtatt av det religiøse miljøet de hadde oppsøkt. De er i dag begge prester i Den norske kirke og sjelesørgere for mennesker som lider. Hvilken vei har de gått for å komme dit de er i dag, og hvordan har erfaringene deres preget deres praksis? Det kommer vi tilbake til i neste trinn av analysen. Men først skal vi se nærmere på hva som skjedde med Ole og Marianne i ungdomsårene.

Ole og utryggheten

Ole fikk sin gudstro gjennom barneår og ungdomstid i en menighet i Den norske kirke. I tiden på videregående ble han med i et pinsekarismatisk miljø hvor man praktiserte forbønn med håndspåleggelse. Ole sier: «Jeg er usikker på hvor hjemme jeg følte meg åndelig i miljøet. Det var fremmed og litt skummelt. Jeg var redd for at det skulle skje noe som jeg ikke hadde kontroll over.» Han understreker at dette ikke gjorde ham redd for Gud.

Han hadde også en tydelig opplevelse av at noe kunne skje hvis man ba: «Jeg hadde en opplevelse av at Gud kunne gripe inn. Vi ba for mennesker som var syke, folk som strevde med livene sine. Gud kunne gripe inn. Jeg trodde absolutt det.» Han forteller videre: «Gudsbildet ble endret i radikal retning. En opplevelse av at Gud var aktiv, mer enn det jeg hadde tidligere, som var mer en passiv Gud. Troen på en aktiv Gud gjorde meg mer aktiv også.»

Hva skjer med Ole når han kommer inn i dette miljøet? Han kommer fra et miljø i Den norske kirke hvor han opplever Gud som «passiv». Gud er riktignok med som et slags støttende nærvær, en man kan be til og som ser en “med et godt blikk”, men Gud griper ikke inn ubedt. Hos pinsevevne er det annerledes: Gud påkalles som en hjelper som kan «gripe inn» når noen har det vanskelig. Den «aktive» Gud gjør Ole mer aktiv. Samtidig kjenner han på en utrygghet: Gud kan ikke kontrolleres. Ole uttrykker frykt for å miste kontrollen i møte med denne «aktive» Gud. Sterk tro og utrygghet er altså i spill samtidig.

Sheas beskrivelse av Overjegets Gud kan bidra til å forstå det Ole opplever: Ett av trekkene i dette gudsbildet er det han kaller «Avhengighetens og kontrollens Gud» (the God of Dependency and Control): Avhengighetens og kontrollens Gud gjør krav på full tillit til at Gud vil sørge for menneskene. All makt er i Guds hender og individets oppgave er å stole på Gud, hvilket også innebærer å gi avkall på egen frihet og vilje.

Det er noe besnærende i tanken på at Gud kan ordne opp i vanskeligheter. Det «sterke» gudsbildet som vi så at også Svein ble kjent med, maner til overgivelse og til å sette all lit til Gud. Skepsis og egne vurderinger er uvelkomne og kan til og med utgjøre et hinder for at Gud kan gjøre jobben sin. Ole forteller at han var usikker på hvor hjemme han kjente seg i dette miljøet: «Det var fremmed og litt skummelt». Fordelen ved dette gudsbildet er at man slipper å ta egne, ansvarlige valg når man innordner seg under Guds vilje. Svakheten ved et gudsbilde som gjør krav på underkastelse, kommer til syne når individet får behov for frihet og myndighet i eget liv. Kravet til underkastelse fører til opprør (Henriksen, 2013, s. 142). Ole trakk seg etter hvert ut av miljøet, studerte teologi og ble prest.

Vi ser altså at Ole i ungdomstiden fikk et møte med et miljø hvor Gud var «aktiv» og stilte tydelige krav til tro og tillit, likevel føltes det utrygt. Gudsbildet hans ble spenningsfylt. I dag uttrykker han et distansert forhold til det karismatiske miljøet, men har det gudsbildet han

opplevde der på noen måte preget hans arbeid som sykehusprest? Det skal vi undersøke om litt.

Marianne og gleden

Marianne vokste ikke opp i en kristen familie, men som 17-åring ble hun kristen på en leir i regi av KFUK-KFUM. Hun forteller med begeistring om denne erfaringen: «Veldig sterk følelse av frelsesopplevelse, veldig sterk følelse av omvendelse. Veldig sterk glede og sterke emosjoner. Tilhørighet til miljøet og til Gud. Jeg tok imot Jesu legeme og blod, tok imot frelsen.» Menigheten (i Den norske kirke) hun tilhørte, beskriver hun som «et dynamisk kristenmiljø med voksne, trygge bakspillere.» Når hun skal beskrive Gud nærmere, bruker hun følgende ord: «En frelsende, nærværende Gud som hører din bønn. Som bryr seg om mennesker.» For Marianne ledet dette gudsbildet til umiddelbar handling. I forlengelsen av gudstroen skulle man engasjere seg: «Man skulle hjelpe alkoholikere, det gjorde jeg. Jeg tok det helt ut.» Hun kaller det nye livssynet sitt «radikalt» og forteller at hun tok et oppgjør med egen ærgjerrighet, ville slutte på skolen og flytte i kollektiv.

Marianne beskriver et miljø som til forveksling likner på det Ole beskrev. Bønnen er sentral: Gud hører bønn. Gud vil det gode. Forkynnelsen fører ungdommene ut i aktiv handling. I Mariannes fortelling finnes imidlertid ingen spor av utrygghet, slik Ole opplevde, bare glede og begeistring, og når hun forteller dette mange år etter, er hun fortsatt like begeistret. Hvilket gudsbilde har kraft til å gi glede, tro og motivere til handling - og beholde sin kraft gjennom hele voksenlivet? Selv beskriver Marianne Gud som «en frelsende, nærværende Gud som hører din bønn. Som bryr seg om mennesker.» Utsagnet kan deles opp slik:

- 1) En frelsende,
- 2) nærværende Gud som hører din bønn.
- 3) Som bryr seg om mennesker.

1) Marianne beskriver Gud som en som frelser og forteller om omvendelse og sterke emosjoner knyttet til at hun mottok nattverden på en ungdomsleir. På dette punktet vil jeg knytte an til Peter La Cour som i sin artikkel “Religiøs omvendelse” i boken *Religionspsykologi* (Danbolt mfl., 2014), gjør rede for forskningen omkring religiøs omvendelse fra tidlig 1900-tall til i dag. Mariannes opplevelse kan forstås i lys av to ulike

retninger innen denne forskningen. For det første den forskningen som la vekt på konvertittens følelsesmessige opplevelser før og etter konverteringen: William James bygget på forskningen til blant andre Edward Starbuck og beskrev den plutselige formen for konversasjon, *selvovergivelsestypen*, som kjennetegnes ved «at konvertitten evner at *give slip* på gamle forestillinger og *lade sig gribe* – altså infange – av det, der så sker» (La Cour, s. 244). La Cour siterer James videre når James beskriver konvertittens følelser som en helt særegen lykkfølelse: «Al bekymring svinder for følelsen af, at alt endegyldigt står godt til med én selv og der oppstår en villighet til at være til» (La Cour, s. 245). Marianne fortalte at omvendelsen medførte «veldig sterk glede og sterke emosjoner».

For det andre kan Mariannes opplevelse forstås i lys av den retningen innenfor konverteringsforskning som fortolker det som skjer som *en forandring i personens meningssystem*. I en artikkel fra 2005 argumentere Raymond Paloutzian for at man må se på hvilke endringer konverteringen fører med seg, fra de små, og for andre nesten usynlige, til de store som handler om selvforståelse og identitet, livsformål, holdninger og verdier, mål og adferd (La Cour, s. 253). Marianne fortalte om en radikal holdningsendring, og sa: «Jeg tok det helt ut».

Beskrivelsen av Mariannes omvendelse kunne vært utdypet, men i en sammenheng hvor det handler om gudsbilder, er poenget med å konferere denne forskningen, å fastslå at Marianne fikk et møte med en Gud som hadde kraft til å skape sterk glede og endre henne varig og grunnleggende (radikalt) både når det gjaldt verdier og retningen på livet.

2) Denne Gud var for Marianne «nærværende», en Gud som hørte bønn. Jeg merker meg den positive forventningen i Mariannes formulering: Gud er ikke bare en som man kan be til, men også en «som hører din bønn.» Gud er ikke bare en forestilling, men en person; det finnes en mottaker for bønnen, en som lytter til den som ber. Hvilken Gud er dette? I Sheas beskrivelse av «Den levende Gud», er det flere trekk som kan gjenfinnes i Mariannes fortelling om omvendelse og livet i menigheten (Frihetens Gud, Kjærlighetens Gud og Fellesskapets Gud). Det trekket jeg likevel synes gir best mening for å forstå Mariannes beskrivelse av Gud, er Gud som Du (God as Thou). Henriksen siterer Shea og skriver:

The God the self faces as a “Thou” is a reality beyond object or person. In different forms of practice and reflection, the self can experience a relationship with this God,

which can be described as a mutual indwelling which empowers the self while moving “the self more deeply into the reality of the God as Thou” (cf. 89).

Jeg spurte innledningsvis hvilket gudsbilde som har kraft til å gi glede, tro og motivere til handling - og beholde sin kraft gjennom hele voksenlivet. Gud som «Du» er et bilde som understreker at det går en grense mellom individet og Gud. Individet er ikke underkastet eller avhengig av den andre (Gud), men kan av egen, fri vilje inngå i et gjensidig samspill med Gud. At individet har denne friheten som innebærer klare grenser til andre og gjensidighet i relasjonen, er ett av kjennetegnene til det voksne selv. Dette er også ett av kjennetegnene på et «sant selv» (Henriksen, 2013, s. 145). Når et menneske har frihet (fra Gud) til å være seg selv (og ikke trenger å undertrykke deler av selvet), kan det uhindret opptre myndig (empowered) og ta ansvar for seg selv. Dette er et gudsbilde som ikke gjør det nødvendig for individet å opponere. Det tillater mennesket å utvikle egne evner, finne sin egen vei gjennom livet og uten frykt, utforske gudsrelasjonen. Gud er adskilt fra selvet, men derfor kan selvet velge å være sammen med Gud. Henriksen skriver: «This togetherness means that God is present, and in the presence of God as love, the adult person can be exactly who she or he is and can feel completely accepted and healed» (Henriksen, 2013, s. 147). Det er i lys av dette at vi kan forstå Mariannes vedvarende glede over ungdommens gudsbilde, et gudsbilde hun har bevart gjennom hele voksenlivet.

Et slikt gudsbilde oppstår imidlertid ikke av seg selv. Med bakgrunn i Rizzutos teori om at gudsbilder endrer seg gjennom livet og i relasjon til både de første omsorgspersonene og religiøse miljøer, kan vi slutte at Marianne opplevde en frihet til å være seg selv i det kristne miljøet hun tilhørte i ungdomstiden. Dette stemmer med den beskrivelsen hun gir: «Det var et dynamisk kristenmiljø med voksne, trygge bakspillere.» Bruken av begrepet «voksen» i denne sammenhengen, samsvarer med den beskrivelsen Shea gir av voksne (Henriksen, 2013, s. 145) som modne mennesker som er klar over sin egen kropp, følelser, grenser og ansvar – og som derfor er i stand til å anerkjenne og oppmuntre til det samme hos andre.

3) Marianne opplevde at Gud «bryr seg om mennesker». Dette ga henne en klar opplevelse av at også hun skulle bry seg om mennesker, noe hun gjorde. Shea skriver: “The God of Love unites with the adult self in a living relationship of mutuality, and in this living relationship, our response is usually one of more love and care for others and an increase in respect for the

demands of justice” (Shea, 2005, s. 90). Mariannes møte med Kjærlighetens Gud, ble til et umiddelbart kall til en tjeneste i kjærlighet og omsorg for andre. Hun har nå i mange år arbeidet som sykehusprest.

Vi har sett at Marianne i ungdomstiden fikk et møte med et dynamisk og trygt miljø hvor Gud var en nærværende relasjon, en som brydde seg og kalte mennesker til å gjøre godt. Dette var imidlertid ikke et krav, men en lystbetont oppgave som hun gikk inn i uten å miste sin autonomi. I neste trinn av analysen vil jeg undersøke hvordan Mariannes gudsbilde virker inn på hennes tjeneste som sykehusprest. Hun har selv ikke beskrevet smertefulle erfaringer i eget liv som har rokket ved ungdommens positive gudsbilde, tvert imot er hennes ungdoms gudsbilde preget av glede og tillit. Hva skjer når hun møter mennesker med en helt annen erfaring av lidelse enn hun selv har hatt?

Sammenfattende om ungdomstidens gudsbilder

Før vi går videre til siste trinn i analysen, vil jeg gi en kort oppsummering av hva vi har sett så langt. Vi har fulgt fire ungdommer som gikk inn i ulike kristne ungdomsmiljøer der de trygge gudsbildene de hadde med seg fra barndommen ble utsatt for ulike former for press og dermed gikk gjennom en omforming. Rizzuto skriver: «Unless completely repressed and isolated defensively from its complex roots, the representation of God, like any other, is reshaped, refined, and retouched throughout life» (Rizzuto, 1979, s. 8). Hva er de mest dominerende trekkene i gudsbildene til disse unge menneskene som etter hvert ble sykehusprester?

- “Gud var ute etter å straffe lille meg og hva jeg gjorde av synd.” Dominerende trekk: Gud som Lovens og Gruppens Gud. (Turid)
- “Det var jo noe galt med meg.” “Ingenting var umulig for Gud.” Dominerende trekk: Gud som Lovens og Gruppens Gud (Svein).
- «Jeg hadde en opplevelse av at Gud kunne gripe inn.” “Gud var aktiv.” Dominerende trekk: Gud som Avhengighetens og kontrollens Gud (Ole).
- Gud var “en frelsende, nærværende Gud som hører din bønn. Som bryr seg om mennesker.” Dominerende trekk: Gud som Du og Gud som Kjærlighetens Gud (Marianne).

Det er mye sammenfall i gudsbildene hos Turid, Svein og Ole. Alle har fått sine trygge gudsbilder fra barndommen utfordret i møte med miljøer der gudstroen skapte skyldfølelse, skamfølelse eller en følelse av utrygghet i møte med en “aktiv” Gud. Marianne utgjør unntaket. Verken synd, skam eller utrygghet trer fram, derimot opplever Marianne glede og trygghet og lyst til å gjøre gode ting.

Kapittel 4. Hva mener presten at hennes/hans bidrag skal være i møte med pasienter som lider?

Min interesse for hva lidelse gjør med gudsbilder har ført meg til sykehusprestene og deres hverdag. Få steder settes den troendes gudsbilde på sterkere prøve enn der hvor man hver dag møter lidende mennesker med et oppdrag om å være til hjelp, og aller mest der hvor situasjonen synes håpløs. I det følgende vil jeg undersøke de fire sykehusprestenes praksis og deres refleksjon over egen praksis for å se hvilke gudsbilder de formidler. Jeg vil gå inn i materialet ved å systematisere det ut fra følgende spørsmål:

- Hvem er Gud i møte med lidelsen?
- Hvem er presten i møte med pasienten?
- Hvordan hjelper presten?
- Hvordan ber presten for pasienten?

Disse spørsmålene tjener til å belyse viktige sider av gudsbildet. Når jeg spør hvem Gud er i møte med lidelsen, er jeg ute etter om presten mener Gud er årsak til, har en mening med eller har en bestemt tilnærming til lidelsen. Når jeg spør hvem presten er i møte med pasienten, er jeg nysgjerrig på hvilken rolle presten inntar eller går inn i. Når jeg spør hvordan presten hjelper, belyses særlig praksiser og hvordan praksisene begrunnes. Når jeg til slutt spør hvordan presten ber for pasienten, er det et fordi jeg mener bønnepraksis på en særlig måte reflekterer prestens egne forventninger til Gud. Dette blir dermed et nøkkelspørsmål i studien.

I det følgende møter vi igjen de fire prestene, en for en, og jeg innleder analysen av hver prest med en kort oppsummering av hva vi allerede har lært om presten.

Turid: Banning er undervurdert

Turid tilbrakte ungdomstiden sin i et kristent miljø hvor hun opplevde et stort fokus på synd og fortapelse. Gud var ikke lenger den gode farsfiguren hun hadde kjent i barndommen. På hvilken måte påvirker disse erfaringene praksisen hennes som sykehusprest? Det skal vi se på i det følgende.

Hvem er Gud i møte med lidelsen?

Turid valgte å studere teologi og ble etter hvert sykehusprest. Hun forteller at hun opplevde noen veldig vonde ting som ung voksen. Hun opplevde seg forlatt i perioder og erklærte for seg selv at Gud ikke kunne ha vært i lidelsen: “Det var ikke slik at jeg mistet Gud eller troen på Gud, men jeg måtte plassere Gud utenfor. Det var uutholdelig å tenke på at Gud skulle ha vært der og ikke ha grepet inn i det.” Slik tenker hun ikke lenger, og det er flere grunner til det. En viktig grunn er møtet med en gudstro et annet sted i landet som forholdt seg til død og lidelse som en del av livet man måtte regne med, uten at det skapte noen trossmessig anfektelse. “En kirketjener (hun kjente) kunne si når noen døde: “Det var nok tida hans nå.” Dette tolket Turid slik: “At Gud holder livet på godt og vondt, ikke at han lager det onde eller gjør at det skjer ulykker, men at man er i Guds hånd uansett hva som skjer.” Når hun i dag har konkludert at Gud var hos henne likevel i det vonde hun opplevde, forklarer hun det slik: “Litt fordi jeg kom gjennom det på et vis og bearbeidelsen av det har vært mulig. Og samtidig også min egen tanke, følelse knyttet til teologien med Gud som tilstedeværende i hele skaperverket til enhver tid.” Hun konkluderer: “Gud er til stede der mennesker lider.”

Dette resonnementet er et eksempel på hvordan erfaringer former Turids teologi, nærmere bestemt hennes gudsbilde. La oss se nærmere på resonnementet hennes, og jeg deler det i tre:

- 1) Det var ikke slik at jeg mistet Gud eller troen på Gud, men jeg måtte plassere Gud utenfor. Det var uutholdelig å tenke på at Gud skulle ha vært der og ikke ha grepet inn i det.
- 2) Litt fordi jeg kom gjennom det på et vis og bearbeidelsen av det har vært mulig. Og samtidig også min egen tanke, følelse knyttet til teologien med Gud som tilstedeværende i hele skaperverket til enhver tid.
- 3) Gud er til stede der mennesker lider.

1) At Turid måtte plassere Gud utenfor lidelsen, kan forstås i lys av Sheas teori om Overjegets Gud: Lidelse har ingen naturlig plass i dette gudsbildet, annet enn som en straff for synd. Men

dette var en tanke Turid hadde forkastet da hun forlot ungdommens bedehusmiljø, så hvordan skulle hun forstå lidelsen hun opplevde? Barndommens bilde av Gud som “en god farsfigur” som man tillitsfullt la små og store gleder og bekymringer frem for, stemte ikke med erfaringen av at Gud ikke “grep inn” da hun led. Den logiske forklaringen var da at Gud måtte ha forlatt henne og at Gud ikke kunne ha vært til stede i livet hennes på dette tidspunktet. Turid opplevde altså lidelse og forlatthet på samme tid. Fortellingen hennes lyder som et ekko av Jesu ord på korset, “Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?” (Matt 27,46). Følelsen var uutholdelig. Løsningen var å “plassere Gud utenfor” lidelsen. Dette kan vi forstå som et uttrykk for at det som skjedde henne, enten var Gud uvedkommende eller at det tilhørte en del av livet hvor Gud ikke fantes.

2) Men denne løsningen ga ingen lindring. Gud måtte ha vært der likevel. Hun vendte tilbake til barndommens omsorgsfulle gudsbilde som satt dypt i henne, som en *følelse* (“min egen tanke, følelse knyttet til teologien med Gud som tilstedeværende i hele skaperverket”). Gud som “en tilstedeværelse i hele skaperverket” er et gudsbilde som har beveget seg fra det nære, relasjonelle, “en god farsfigur”, til det universelle hvor Gud er mer ånd enn person. Hun sier ikke at Gud er god, men det at Gud er nærværende, er en kvalitet i seg selv: Gud har ikke forlatt eller sviktet sitt skaperverk. Den voksne Turids gudsbilde er beslektet med barnet Turids gudsbilde: Gud er god, og Turid trenger at Gud er god.

3) Fra den personlige overbevisningen om at Gud er nærværende hos henne, trekker Turid den teologiske konklusjonen at “Gud er til stede der mennesker lider.” Dette er imidlertid ikke bare et teologisk synspunkt, det er også en nødvendig slutning for selvets opplevelse av seg selv: Henriksen skriver at individet søker selvobjekter for å erfare seg selv som *noen* (Henriksen, 2013, s. 51-52). Vi kan derfor tenke oss at hvis selvobjektet svikter gjennom en opplevelse av at Gud trekker seg bort, kan det utløse en eksistensiell krise i selvet: Hvis jeg ikke er *noen*, hvem er jeg da? Selvet trenger et selvobjekt. Turid kan ikke annet enn å fastslå at Gud er til stede også der mennesker lider. Dermed har hun endt opp med et gudsbilde der lidelse ikke har kraft til å skille mennesker og Gud, lidelsen er altså ingen straff for synd, tvert imot: Når gudsbildet hennes tilsier at Gud er til stede der mennesker lider, bekrefter det menneskets verdi for Gud. Menneskers lidelse er altså ikke uvedkommende for Gud. Det finnes ingen del av livet der Gud ikke er til stede.

I møte med lidelsen, ser vi altså at for Turid er Gud en som ikke forårsaker lidelse; lidelse er en del av menneskers livsvilkår (jfr. kirketjenerens livsanskuelse som Turid adopterte), men Gud er til stede i lidelsen og bekrefter dermed menneskets verdi. Hvem blir så Turid i møte med pasientenes lidelse?

Hvem er presten i møte med pasienten?

Turids overbevisning om at Gud er til stede, er ikke noe hun ofte sier til pasienten: “Det viktigste har vært å lytte til pasienten. Og de gangene det har vært naturlig å si noe om at Gud er til stede, så gjør jeg det, men i veldig mange tilfeller så drøyer jeg i det lengste med å gjøre det. Det handler mest om å være til stede i og stå i det de vil fortelle og ønsker å formidle (...) det handler om å være en trygg tilstedeværende person som også bærer med seg et bilde av Gud.”

Turid vil ikke gå så langt som til å si at hun er Gud for pasientene, men når hun beskriver hvem hun er i møte med dem, bruker hun noen av de samme ordene som hun bruker for å beskrive Gud: trygg og til stede. Dette likner på Sheas beskrivelse av Den levende Gud, en Gud for voksne. Henriksen skriver:

an integrated adult does not need a God who blocks his or her way to integrity and self-sufficiency. This does not mean that an adult does not engage in relationships, but he or she relates to others in a mode of mutuality. Mutuality is what allows the self to become what it can be as an adult (Henriksen, 2013, s. 145).

Det modne selvet søker en Gud i en gjensidig relasjon, et “Du” som respekterer den andres grenser og gir den andre myndighet til å være seg selv og ta ansvar for sin egen prosess. Når Turid står frem som trygg og til stede overfor pasientene, står hun frem som en voksen, en som bærer med seg et bilde av en Gud som innbyr til gjensidighet.

Hvordan hjelper presten?

Turid opplever at hennes rolle er å være til stede for pasienten, men har hun andre redskaper til rådighet enn sin egen tilstedeværelse? Hun er innom flere tema som er viktige i møte med pasienten, men ett står fram. I sin fortelling om praksis, tar hun på flere måter opp hvordan hun mener Gud møter overgripere: “Det er et bibelvers om kvernsteinen. For den som har forført en av disse mine minste: Det ville vært bedre om han hadde fått en kvernstein rundt

halsen og blitt senket på havsens dyp. Som jo er et ganske sterkt bilde. Det bruker jeg i møte med flere. Det virker befriende. Det gir ofte et annet bilde av Gud. Et tydelig bilde av Gud på deres side og mot uretten.”

Turid viker heller ikke unna å snakke om hevn med pasientene: “Vi har en Gud som er tydelig og setter grenser og rammer for urettferdighet og lar retten komme, som det ofte står i klagesangene med hevmotiver: Den rettferdige gleder seg når han ser at han får hevn, står det i Salme 58.”

På ett nivå kan vi forstå Turids utsagn som at hun har utviklet en teologi for hevn og oppreisning for krenkede mennesker. Hun bruker aktivt Bibelen for å synliggjøre en Gud som stiller seg på de utsattes side. “Det virker befriende”, sier hun. På et annet nivå kan vi forstå disse utsagnene som selvets behov for å være sant (Winnicott). Turid har selv opplevd en forkynnelse som førte henne inn i frykten for fortapelse. Hun klarte ikke å tilpasse seg det konservative miljøets krav om å gi avkall på noe “som var innafor begrepet synd”. Løsningen ble å forlate miljøet. I møte med pasienter som har vært utsatt for krenkelser, stiller hun nå frem en Gud som med myndighet og rettferdighet gir oppreisning og dømmer dem som har misbrukt sin makt. Hun krever hevn, og hun gjør det med styrke.

Hvordan ber presten for pasienten?

Den samme styrken kommer til syne når hun forteller om hvordan hun henvender seg til Gud sammen med pasienter som er sint på Gud for hendelser som er skjedd i livet: “Da er vi sinte. Vi banner til og med. Det hjelper. Banning er undervurdert, pleier jeg å si! (Ler) (...) Det å kunne si faen i helvete eller dra til helvete med denne fryktelige sykdommen eller hva det er. Det har jeg faktisk gjort noen ganger hvor vi remser opp alle de stygge ordene vi kan og heier på det. Og roper de ut. (...) Det er en moderne form for klagesang.”

Hvilket gudsbilde er det Turid formidler til pasientene sine når hun stiller seg opp sammen med dem og roper ut i sinne og frustrasjon de styggeste ordene hun og pasienten kan? Hun har gått en lang vei fra hun lærte å be Fadervår og velsigne dagen hjemme hos mormor og tante. Hun har forlatt ungdommens Gud som krevde lydighet og tilpassing. Hun er ikke lenger redd for Gud. Shea ville sagt at hun har funnet fram til den voksnes Gud: Dette er en Gud som gir frihet og myndighet i eget liv, som ikke forlanger lydighet, men gir ubetinget kjærlighet. Rizzuto sier at Gud gjennom livet vil forbli et overgangsobjekt “at the service of gaining

leverage with oneself, with others, and with life itself” (Rizzuto, 1979, s. 179). Godt hjulpet av teologisk refleksjon og sjelesørgerisk kompetanse, men mest på grunn av egne erfaringer, har Turids gudsbilde endret seg mye. På bakgrunn av Rizzuto, kan vi si at Turid har hatt kapasitet til å “skape” en Gud som svarer til de behovene hun har – og som hun opplever at er til hjelp for pasientene.

Svein: Ett sted er jeg god nok

I deler av ungdomstiden var Svein ble med i et kristent miljø hvor han med sin homofile legning følte at han ikke passet inn. Han søkte forbønn for å bli fri, for “ingenting er umulig for Gud”. Han ble ikke helbredet og følte at noe var galt med ham. På hvilken måte påvirker disse erfaringene praksisen hans som sykehusprest? Det skal vi se på i det følgende.

Hvem er Gud i møte med lidelsen?

Svein forlot det karismatiske miljøet og fikk etter hvert hjelp av gode venner til å akseptere seg selv og sin legning. Vennene hadde et jordnært gudsbilde “som handler om Gud er i vår hverdag, Gud er i våre liv. Er ikke det ekstraordinært nok? Jeg fant veldig hvile i det”, forteller Svein. Han fortsetter: “Teologistudiet ga meg til slutt et gudsbilde som handlet mer om nåden og at jeg var akseptert av Gud, elsket av Gud”.

Sveins gudsbilde har endret seg mye fra ungdomstiden og frem til i dag. Shea peker på betydningen av modning for at gudsbildet skal endre seg. En ungdoms gudsbilde vil være preget av ulike elementer som til sammen gir næring til forestillingene om Gud. Shea nevner fantasi, overføringer (transference) og såkalt objektiv kunnskap om Gud. Men, sier han: “Fantasy in religion and in other areas of life must gradually be transformed by experience. As this fantasy is worked through and left behind, the Superego God also is able to be worked through and left behind” (Shea, 2005, s. 13). Svein erfarte at Gud ikke kunne helbrede ham fra legningen hans. Virkeligheten innhentet ham, og han forstod at Gud ikke arbeidet på denne måten. Gud elsket ham slik han var.

Når Svein blir spurt om smertefulle hendelser i eget liv, nevner han i tillegg til utfordringene ved å være homofil, at broren hans tok sitt eget liv. I den forbindelse snakket han med en psykiater: “En psykiater sa: *Det er ikke alltid Gud er nok*. Det følte som om det kom fra Gud.” Han legger til: “At Gud ikke er nok til å holde et menneske i live, betyr nødvendigvis

ikke det samme som at Gud har sviktet. Det er også noe med mottaker her og vedkommendes psyke ... En innleggelse hadde kanskje vært riktig.”

Også i denne erkjennelsen ser vi at virkeligheten erstatter fantasien om en Gud som kan beskytte mot eller forhindre lidelse og død. Svein erkjenner at Guds makt er begrenset av det som ligger av naturlige hinder i det skapte (Det er også noe med mottaker her og vedkommendes psyke). På dette punktet vil jeg løfte fram teologen Thomas Jay Oord og hans bok *God Can't* (2019). Tanken om at det er noe Gud *ikke* kan, er for mange kristne sterkt anføkete, for er ikke Gud *allmektig* (omnipotent)? Oord har skrevet inn i en amerikansk kontekst. Han viser til en rekke eksempler fra virkeligheten hvor mennesker har opplevd smertefulle ting og ikke kan forstå hvorfor Gud (tilsynelatende) ikke hjelper. Boken er skrevet som et sjelesørgerisk forsøk på å komme disse menneskene i møte med et gudsbilde som stemmer bedre med virkeligheten, der Guds makt er begrenset, men der Gud likevel ikke fremstår som *avmektig*. Premisset i Oords gudsbilde er at Gud i sitt vesen er “ikke-kontrollerende kjærlighet” (uncontrolling love) (Oord, 2019, s. 27). Gud kan ikke handle på tvers av sin egen natur. Derfor kan ikke Gud sette grenser for menneskers frihet, heller ikke når de planlegger å gjøre ondt. Når det gjelder sykdom, argumenterer Oord ut fra samme forutsetning: Skaperverket, inkludert menneskets kropp, lever sitt eget liv. Gud kan ikke gripe inn utenfra (intervene) mot sykdom, men helbredelse kan likevel skje, både fordi Gud allerede er til stede i menneskelivet og i alt det skapte, og fordi Gud arbeider sammen med mennesker og teknologi for å helbrede (Oord, 2019, s. 89). Det er et hovedanliggende hos Oord å vise at Gud ikke lar det onde skje (med vilje), men når det likevel skjer, er det fordi Gud ikke kan gjøre noe uten å samarbeide (cooperate) med mennesker:

When we or other creatures cooperate or when conditions are suitable, God heals.
Thanks be to God! When creatures fail to cooperate or the conditions are not suitable,
God's efforts are frustrated. Blame creation! (Oord, 2019, s. 96)

Sveins erkjennelse av at Gud ikke alltid er “nok”, at “det er noe med mottaker”, og at det noen ganger må det en sykehusbehandling til, svarer til Oords påstand om at Guds makt til å helbrede er begrenset av de forhold som finnes i det skapte (when conditions are suitable, God heals). Gud kan imidlertid samarbeid med mennesker som er “Guds hender og føtter”,

konkluderer Oord, og siterer et dikt av Teresa av Avila: “*Christ has no body but yours, no hands no feet on earth but yours.*”

For Svein er det imidlertid et større poeng å inkludere Gud i lidelsen. Han viser til fortellingen om de tre vise menn som fant Gud i en mørk stall i Betlehem, og sier: ”Det der er vel noe som er veldig med meg som sjelesørger i dag, at Gud er der vi minst venter å finne ham. Kanskje til og med i den håpløses endeløse smerte, så er det fortsatt et gudsnærvær.”

I dette utsagnet ser vi også at den smertefulle erfaringen av at Gud ikke alltid er nok, det vil si at Gud ikke kan forhindre det vonde, også er med på å modne fram et annet gudsbilde i ham enn det han fikk i ungdomstiden der “ingenting var umulig for Gud”. Avhengighetens og kontrollens Gud som Shea skriver om, fordrer full tillit til at Gud vil sørge for sine (Shea, 2005, s. 28). Svein erfarte at dette ikke stemte. Gud kunne ikke redde broren hans. Hvordan skulle han tenke om lidelsen og hva Gud kan gjøre i møte med det vonde? Han fant trøst i bibelfortellingen og konkluderte med at Gud er nær “i den håpløses endeløse smerte”. Svein skjønnte at det er grenser for hva Gud kan *gjøre*, men at det ikke finnes grenser for hvor Gud kan *være*.

I møte med lidelsen, ser vi altså at for Svein er Gud uten skyld. Guds makt er imidlertid begrenset. Gud er likevel til stede i der håpløsheten rår. Hvem blir så Svein i møte med pasientenes lidelse?

Hvem er presten i møte med pasienten?

Svein sier: “Jeg håper at når jeg som prest lytter og setter av tid, kan jeg være en representant for Gud.” I Sveins utsagn ligger at han legger vekt på å møte pasienten med et aktivt, interessert nærvær. Han sier ikke at han er Gud, men han møter pasienten med de samme egenskapene som han har bestemt seg for at Gud har i møte med lidelsen: “Kanskje til og med i den håpløses endeløse smerte, så er det fortsatt et Gudsnærvær.” Det kan se ut som om Svein tar på seg å bringe Guds nærvær til sine lidende pasienter ved selv å representere Guds medlidende nærvær.

Hvordan hjelper presten?

Men har Svein andre redskaper å møte pasienten med enn sitt eget nærvær? Svein gir flere eksempler på hvordan han møter pasienter gjennom samtaler, symboler og bibelfortellinger,

men han legger særlig vekt på verdien av tilhørighet til en gruppe og relasjonen til Gud og andre. På spørsmål om hva han håper på i møte med en pasient, svarer han: “Det må være noe som har med verdighet å gjøre. Noe som har med en tilhørighet å gjøre, at jeg håper at det må være mulig for deg en dag å bevege deg ut av den forakten du har overfor deg selv. Noen ganger håper jeg også - Herren velsigne deg og bevare deg, Herren løfte sitt åsyn på deg og være deg nådig - at vedkommende skal kjenne det også på en sann måte at ett sted er jeg verdig nok, ett sted er jeg god nok, og det er i Guds øyne.”

Svein har tidligere sagt at han som voksen til slutt fikk et gudsbilde som tilsa at Gud elsket ham og aksepterte ham slik han var. Det er dette gudsbildet han her forsøker å formidle til pasienten. I Sveins voksne gudsbilde er selvforakt fortrent av verdighet og tilhørighet. Skam er blitt erstattet av aksept. Skammen er blitt kalt “blikkets sykdom”, fordi det handler om følelsen av å være avslørt. Pattison nevner i sin bok om skam mange trekk som kjennetegner skammen: opplevelsen av å bli ufrivillig eksponert for andres blikk, følelsen av å bli sett på med kritiske øyne, og som en følge av dette: opplevelsen av å bli isolert og satt utenfor fellesskapet uten mulighet til å bli innlemmet i det igjen (Henriksen, 2013, s. 116-117). Marie Farstad skriver i sitt omfattende verk om skam, at skam oppstår i relasjon og kan leges i relasjon (Farstad, *SKAM. Eksistens. Relasjon. Profesjon*, 2016, s. 18). Hvis et menneske føler seg rammet og avvist av andres blikk, kan det derfor, som Svein antyder gjennom å sitere den aronittiske velsignelsen, virke legende å bli sett med Guds nådefulle blikk. Svein ønsker å formidle at i møte med Gud er man verdig og i Guds øyne er man god nok, og han gjør det med medfølelse.

Hvordan ber presten for pasienten?

Medfølelsen er også tydelig til stede når Svein forteller om hvordan han ber for pasienter: “Jeg er til stede på to steder i samtalen: Med konfidenten og samtidig med Gud. I bønn til Gud. Stille inni meg. Mer som et sukk.” Det er ikke alltid pasienten ønsker forbønn. Svein ber likevel i det stille. Han åpner samtalerommet for Guds nærvær: “Jeg må banke det inn i hue at Gud er til stede i denne samtalen. Gud hører skriket. Gud hører ropet”, sier han. Han utdyper hva dette nærværet betyr: “Jeg tenker Gud gjør noe med sin tilstedeværelse. Jeg tenker ofte på Kristi lidende ansikt, på Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg. Den Gud som har vært gjennom fornedrelse og kan kjempe sammen med oss.”

Bønn er for Svein en påkallelse av Guds nærvær hos lidende mennesker. Han har gått en lang vei fra den gangen han oppsøkte forbønn for å “bli fri” fra sin homofile legning. Overjegets Gud er et tilbakelagt stadium. Nå søker han Livets Gud som møter ham med kjærlighet og som stiller seg på kjempende menneskers side. Henriksen viser til Shea som mener at den voksne trenger en genuin dialog hvor omsorg, kjærlighet, respekt og forståelse må være til stede for at den voksne kan være seg selv (Henriksen, 2013, s. 145). I intim dialog med Gud finner Svein en kilde til omsorg og kjærlighet som gjør at han kan være seg selv, og han håper at pasienten skal få oppleve det samme.

Ole: Dette finnes det språk for

Ole fikk i ungdomstiden et møte med et miljø hvor Gud var “aktiv” og stilte tydelige krav til tro og tillit, likevel følte det utrygt og gudsbildet hans ble spenningsfylt. På hvilken måte påvirker disse erfaringene praksisen hans som sykehusprest? Det skal vi se på i det følgende.

Hvem er Gud i møte med lidelsen?

Ole valgte å studere teologi og ble etter hvert sykehusprest. På spørsmål om hvilket forhold han mener Gud har til lidelse, svarer han: “Jeg tenker at Gud lider med. Når et menneske lider, lider Gud med. Jesus blir viktig: Jesus som lidende tjener. Gud vet hva lidelse er fordi han har lidd selv og gått i våre sko på vår jord. Gud er nærværende i lidelsen.” Når han skal nevne hva som har vært vondt i eget liv, forteller han om erfaringer med å vokse opp i en familie “med en sånn litt utfordrende dynamikk”. Nylig har han også mistet en av foreldrene sine. Ole reflekterer over lidelsen i livet og sier at “livet er sammensatt av mange farger og de mørke hører med til menneskelivet, de er en del av livsvilkårene våre.”

Jeg spør: - Hvor er Gud da?

Ole: - Nei, da er han midt i det og med meg.

Jeg: - Hva gjør Gud for deg da?

Ole: - Ikke så veldig mye, men jeg er hvert fall ikke alene i det, da. Det er ikke så ofte at Gud løser noe som helst.

Ole har et avklart forhold til lidelse. Han avviser at Gud har en mening med lidelse, selv om han har gode samtaler med pasienter om dette: “Jeg prøver å gi noen alternative tolkninger (...) går det an å tenke at dette er en del av grunnvilkårene i verden og i livet, at det ikke er

Guds vilje? Men det er jo skjørt, for for noen er dette et *anker*, at ‘det er nok en mening med at jeg opplever dette’, og det å frata noen dette ankeret er jo et ansvar.”

Ole har gått en lang vei fra han som tenåring i en pinsemenighet var med og ba for mennesker som var syke og trodde fullt og fast at Gud kunne gripe inn. Den gang hadde gudsbildet hans endret seg fra at Gud var “passiv” til å bli “aktiv”. På sykehuset hvor han jobber nå, samtaler han hver dag med sterkt lidende pasienter. Den “aktive” Gud har trådd i bakgrunnen, (det er ikke så ofte at Gud løser noe som helst), men Ole finner hjelp i å tenke på Jesus som “lidende tjener” (Jes 53) og en som synliggjør at “Gud er nærværende i lidelsen”. I sitt personlige liv har han også funnet trøst i opplevelsen av å ikke være alene i det som er vondt. Selv om Gud tilsynelatende er “passiv”, så er Gud til stede i lidelsen, og det er nok for Ole.

Ut fra det Ole sier, kan det se ut til at han har vendt tilbake til konfirmanttidens gudsbilde der Gud var en som så ham og var nær. Bildet av den “passive” Gud forsterkes av henvisningen til Jesaja 53 der “den lidende tjener” fremstilles som et lam som motstandsløs lar seg føre til slakterbenken. Samtidig er det en styrke i dette bildet: Gud *tåler* å bære menneskenes sykdom, smerte og skyld. For Ole er tilliten til Guds nærvær begrunnet i evangelienes beretninger om Jesus som han tolker slik: “Gud vet hva lidelse er fordi han har lidd selv og gått i våre sko på jord.” Opplevelsen av samhørighet med Jesus er betydningsfull for Ole. Hvorfor er det slik?

Når Shea beskriver de ulike trekkene i det gudsbildet han kaller “Den levende Gud”, gjør han det etter et bestemt mønster der han for hvert av trekkene i gudsbildet konkluderer med følgende ord: “The God of Thou/Love/Mystery/Freedom/Community unites with the adult self in a living relationship of mutuality” (Shea, 2005, s. 89-94). Dette levende og gjensidige forholdet mellom den troende og Gud utløser, ifølge Shea, en menneskelig respons overfor Gud i form av troskap, omsorg, rettferdighetsfølelse, ærefrykt, fred, glede, ansvarsfølelse, frihetsfølelse, respekt og kjærlighet på tvers av grenser. Dette klinger som et delvis ekko av Galaterbrevet, kapittel 5: “Men Åndens frukt er kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, ydmykhet og selvbeherskelse” (Gal 5,22-23). Det som beskrives her er den responsen som oppstår i den troende i møte med Kristus som knytter seg så sterkt til mennesker at samhørigheten kan beskrives i organiske bilder som kroppen og lemmene (1. Kor 12) og vintreet og greinene (Joh 15).

Vi kan altså tenke oss at Oles opplevelse av samhørighet med Jesus, stammer fra teologiske studier der disse bildene og fortellingene om Jesus er blitt sentrale for ham. Vi kan imidlertid også finne en forklaring på betydningen av denne samhørighet i det å kunne identifisere seg med en som er “stor og sterk”. På dette punktet kan vi vende oss til Kohuts teori om de to polene i selvet og den størrelsen han kaller “alter ego”, det vil si den man kan bli gjennom speiling og idealisering: Vi kan tenke oss at Gud for Ole er et selvobjekt som bekrefter Ole ved å vise ham (og alle) interesse ved å “gå i våre sko”. I tillegg er Gud i Jesu skikkelse som lidende tjener, sterk nok til å tåle å bære verdens synd. I idealiseringen av Jesus og troen på at “Gud er tilstedeværende”, finner Ole tilstrekkelig styrke til å tåle egen lidelse.

I møte med lidelsen, ser vi altså at Ole har akseptert lidelsen som en del av livet: “De mørke (fargene) hører med til menneskelivet, de er en del av livsvilkårene våre”, men i det som er vondt er man ikke alene. Gud er med, men uten å gjøre “så veldig mye”. Hvem blir så Ole i møte med pasientenes lidelse?

Hvem er presten i møte med pasienten?

På spørsmål om Ole opplever seg som en representant for Gud og hvordan det i så fall er, svarer han: “Veldig skummelt og veldig fint på en gang. Jeg har en litt naiv tilnærming til det. Jeg kan si at jeg er jo ikke Gud, men jeg kan jo kanskje si noe jeg tenker at Gud kanskje ville sagt (ler) og på en måte prøve å gjøre det litt ufarlig. Å kunne bruke ting fra Bibelen eller andre ting som er i flukt med hvordan jeg tenker at Gud er selv.”

Ole sier ikke at han er Gud, men han er opptatt av å formidle et budskap fra Gud. Han bruker gjerne Salmenes bok og sier: “Jeg bruker ofte salme 139, den bruker jeg mest. Det å være vevd i mors liv, være Guds fra før fødselen. Det å ikke kunne rømme fra Guds åsyn, det kan jo sikkert være krevende også, men jeg tenker det er veldig fint ved det, at uansett hvor vi er, i dypet, eller øst eller vest, så er Gud der. Det bruker jeg veldig mye. Og det er vel Guds nærvær jeg er opptatt av da.”

Det er ikke likegyldig hva Ole formidler fra Bibelen. Han er selektiv og plukker ut “ting som er i flukt med hvordan jeg tenker at Gud er selv.” I bruken av Salme 139 og tanken om ikke å kunne rømme fra Guds åsyn, ser vi igjen en tydelig linje tilbake til konfirmanttidens gudsbilde og blikket fra Kristusansiktet som ser en «uansett hvor i kirken man befinner seg». Hvorfor er Ole selektiv? Jeg merker meg at Ole er opptatt av at ting kan være “skummelt”: Han

understreker at blikket fra Kristusansiktet var “et godt blikk, ikke skummelt eller ransakende.” Han er oppmerksom på at det å ikke kunne rømme fra Guds åsyn kan være “krevende”, men først og fremst mener han at det er “fint”. For ham selv er det både “veldig skummelt og veldig fint” å representere Gud. Det han formidler (fra Gud) vil han prøve å gjøre “ufarlig”. Med bakgrunn i disse utsagnene kan vi gå ut fra at Ole har pasientenes ve og vel i tankene og at han er klar over at han møter mennesker i en sårbar situasjon, men kan det også være at han er ekstra var på grunn av den utryggheten han selv opplevde som ung i pinsemenigheten? Hvordan slår dette i så fall ut når han skal forsøke å hjelpe pasientene?

Hvordan hjelper presten?

Ole har både samtaler og symbolhandlinger på sitt “repertoar” som sykehusprest. Samtalene kan ha temaer som mening, hva som venter etter døden, Guds nærvær og oppreisning og verdighet. Et vanlig tema i samtalene er spørsmålet om hvorfor pasienten opplever lidelse. Når jeg spør på hvilken måte han mener han er til hjelp for pasienten, viser han først til sine egne erfaringer og sier: “Jeg finner mye hjelp selv i mange av Svein Ellingsens formuleringer og deler ut salmer og tekster. Noe av det jeg kan gjøre er å si at Bibelen har en hel bok full av dette; Klagesangene og Salmenes bok. Dette finnes det språk for. Det er en dypt menneskelig erfaring. At lidelsen finnes. At lidelsen også finnes i møte med Guds ansikt. At Gud ikke vender seg bort fra den, men er i den sammen for oss, og at det finnes et moderne språk for det, blant annet i Svein Ellingsens salmer.”

Vi ser her at Ole formidler sitt eget gudsbilde til pasientene. Dette bildet er dominert av tanken på at Gud er “sammen med oss” i lidelsen. Det han selv har funnet mening i av gode formuleringer og tekster, gir han gjerne videre til pasienter. Dermed stiller han seg sammen med pasientene og gjør deres spørsmål og klager til sine. Vi ser også at han viser til den allmennmenneskelige erfaringen av lidelse og er opptatt av å etablere en følelse av fellesskap mellom lidende mennesker til alle tider. Bibelens klagesanger og salmer, samt Svein Ellingsens tekster, viser at “dette finnes det språk for”, sier han.

Hva ligger i formuleringen “dette finnes det språk for”, hvorfor blir den så viktig for Ole? Språkets betydning for fellesskap og samfunnsbygging er beskrevet allerede i Bibelens beretning om Babels tårn og den “babelske forvirring” som oppsto da Gud ifølge myten, skjønnte at menneskets overmakt kunne stanses ved å ta fra dem et felles språk. Dermed ble de

splittet og tårnet ble aldri fullført (1 Mos 11,1-9). Mangel på felles språk bryter med andre ord ned fellesskap. For å kunne ha en felles forståelse i alle livets forhold, må man først kunne beskrive hva man opplever. Språket er et redskap for tanken og for følelsene. Gjennom ordene kan man formidle egne tanker og følelser i håp om å bli forstått og tatt imot av andre, og her er vi ved kjernen av Oles anliggende: Han er opptatt av styrken i fellesskapet. Vi så over at fellesskapsdimensjonen (det at Jesus har gått i våre sko) ligger der som en grunnvoll også i gudsbildet hans. Det å kunne kjenne seg igjen i andres opplevelse (for eksempel Svein Ellingsens salmer eller Klagesangene), gir en følelse av å ikke være alene med smerten; dette har også andre opplevd og beskrevet med sine ord, og disse ordene kan man gjøre til sine. At det finnes språk for noe, blir dermed et tilbud Ole kan gi pasientene om å tre inn i et fellesskap av lidende til alle tider, og dette er et tilbud han formidler med varsomhet.

Hvordan ber presten for pasienten?

Varsomheten gjenfinnes også i måten Ole ber for pasientene på. På spørsmål om hva han gjør hvis en pasient ber om å bli frisk, svarer han: “Nei, jeg synes det er vanskelig. Da sier jeg at jeg ikke kan trylle det bort, men at jeg gjerne ber. Ofte ber jeg velsignelsen rett og slett. Eller veldig åpent: Gud nå legger vi dette i dine hender. Jeg er veldig redd for å be konkret. Veldig redd for å love noe på Guds vegne.”

Da Ole var tenåring i en pinsemenighet, trodde han på at Gud kunne helbrede: «Vi ba for mennesker som var syke, folk som strevde med livene sine. Gud kunne gripe inn. Jeg trodde absolutt det.» I dag er han langt varsommere. Han opplever det å be konkret som “å love noe på Guds vegne”, men det vil han ikke, for som han sier: “Det er ikke så ofte at Gud løser noe som helst.” Hva har skjedd?

Som vi så i tilfellet med Svein, har gudsbildet til Ole gjennomgått en endring. Avhengighetens og kontrollens Gud som Shea beskriver (Shea, 2005, s. 28-29) er et tilbakelagt stadium. Ole har erfart at vonde ting skjer og at Gud ikke nødvendigvis helbreder, til tross for at man ber. Likevel vil Ole gjerne be. Hva slags bønn blir dette? Han lyser velsignelsen eller ber åpent: “Gud, nå legger vi dette i dine hender.” Begge disse bønnene er en påkallelse av Guds nærvær gjennom et ansikt og et blick som “lyser over deg” (den aronittiske velsignelsen), eller hender man kan legge vanskelige ting over i. Gud påkalles som et nærvær med menneskelige attributter. Ole våger ikke å be om helbredelse, men han har

siden barndommen selv opplevd Gud som “en tilstedeværelse av noe større enn meg selv, noe godt, men veldig diffust.” I dag er ikke Gud så diffus, Gud har fått ansikt og hender, men først og fremst er Gud god. Det kan han fortsatt stå inne for, og dette er et gudsbilde han gjerne formidler til pasientene, også gjennom bønn.

Marianne: Vi må være i maktesløsheten

Marianne hadde ungdomstiden sin i et kristent miljø hvor hun opplevde mye glede og utfordring til å leve et radikalt kristent liv. Hun utviklet et tillitsfullt forhold til Gud. På hvilken måte påvirker disse erfaringene praksisen hennes som sykehusprest? Det skal vi se på i det følgende.

Hvem er Gud i møte med lidelsen?

Marianne valgte å studere teologi og har i mange år arbeidet som sykehusprest. Hun forteller at hun ikke har opplevd de store krisene i livet, men uttrykker et nøkternt forhold til hva man kan oppleve av motgang. Hun snakker om “alminnelig motgang i livet som en del av grunnvilkårene”, og utdyper: “Jeg tenker det er kriser i livet. Det hører med. Sorg. Alle kommer innom sorg. Det er tap. Vi taper alle gjennom livet. Her sitter vi og vi taper vi også. Jeg er *der*.”

Jeg spør: - Gud har ingenting med det å gjøre?

Marianne: - Jo! Jesus på korset. Salig er de som sørger, for de skal trøstes. Matteus 5,4. Jeg tror på en fordypelse i det, at Gud er nær i det. Gud er nær i sorgen. Gud er nær det lidende mennesket. Det er jeg helt sikker på.

Hvordan skal vi forstå Mariannes utsagn? Jeg vil i det følgende analysere to aspekter ved det hun sier:

- 1) Forståelsen av lidelse
- 2) Forståelsen av Gud

1) Jeg spurte under avsnittet om Mariannes tidligste gudsbilde, hvilke tolkninger av lidelsen hun hadde funnet som ikke truet det grunnleggende tillitsfulle gudsbildet hun hadde med seg fra barndommen. Svaret ligger i de begrepene Marianne bruker når hun omtaler lidelse, nemlig *alminnelig motgang* og *grunnvilkårene*. Disse begrepene gir henne anledning til å se lidelse som noe som hører til livet. Det finnes ingen årsakssammenheng mellom lidelse og

Gud. Lidelsen er for eksempel ikke å forstå som Guds straff, slik man kunne tenke seg dersom Marianne hadde et gudsbilde som Shea beskrev som “Lovens Gud”. Marianne har heller ingen forventninger om at Gud burde beskytte mot eller hindre lidelse. Som vi så i analysen av Sveins gudsbilde, gjelder Oords resonnement også for Marianne: Guds makt er begrenset. “Avhengighetens og kontrollens Gud” (Shea) som lover trygghet, er ikke Mariannes gudsbilde: “Alle taper.” Marianne er innforstått med virkeligheten slik den er, også med sorg og tap.

2) Men hvordan stemmer dette med at Marianne beskrev sitt gudsbilde slik: “Kjære Gud jeg har det godt. Takk for alt som jeg har fått. *Det er mitt gudsbilde!*”? Det er som om Marianne gjennom denne erklæringen, velger å overse sin egen erkjennelse av at “alle kommer innom sorg.” Hvordan holder hun sammen observasjonen av lidelse med troen på en god Gud? Marianne protesterer mot min tolkning av hennes utsagt om det alminnelige i sorg og tap når jeg spør: “Gud har ingenting med det å gjøre?” “Jo, Jesus på korset!” sier hun. Hun har altså samme overbevisning som de tre andre prestene om at Gud er nær i lidelsen, og for Marianne er Jesu lidelse på korset et tegn på dette. Hun viser også til Bergprekenen og Jesu ord om at de som sørger skal trøstes. Mariannes overbevisning om at Gud er nær det lidende mennesket, er altså begrunnet i evangeliens fortellinger om Jesu liv og lære. Gud *har* altså noe med lidelsen å gjøre, ikke ved å forårsake og heller ikke ved å avverge, men som en som lider med og trøster.

Sammenfattende om de to aspektene ved det Marianne sier, vil jeg si at verken hennes forståelse av lidelse eller hennes forståelse av Gud, ser ut til å bygge på egne erfaringer, men på livsanskuelse (Jeg tenker at det er kriser i livet) og teologi (Jesus på korset/ Salig er de som sørger). Jeg hører riktignok et sterkt engasjement for andre i det hun sier, men jeg ser ingen spor av at disse erkjennelsene har sprengt seg fram gjennom egne, vonde erfaringer. Jeg må selvsagt ta det forbehold at Marianne *kan* ha opplevd lidelse i eget liv uten å nevne det i intervjuet, men ut fra det gudsbildet som hun gir uttrykk for, er det mulig å trekke den slutningen at lidelse ikke har lagt press på gudsbildet hennes og dermed heller ikke skapt noe akutt behov for å forklare lidelsen som straff eller fravær av Gud. Men hva skjer når Marianne møter *andres* lidelse, vil det utfordre gudsbildet hennes, eller vil gudsbildet hennes bli en ressurs?

Et viktig anliggende i denne studien er å finne ut om og hvordan prestenes forståelse av lidelse og av Gud aktiveres i møte med sterkt lidende pasienter. Når Marianne, i motsetning til de andre prestene, ikke gir noe tydelig uttrykk for at hennes gudsbilde er preget av egne erfaringer av lidelse, blir det desto mer interessant å undersøke nærmere hvordan hun møter lidelse hos sine pasienter. Så la oss ta et tilbakeblikk på utviklingen av Mariannes gudsbilde for å prøve å forstå hva som skjer med henne i møte med lidelsen hos andre:

Vi husker at Marianne som barn undret seg over himmelhvelvingen, men fant trygghet i vissheten om at Gud sørget for at hun hadde det godt. I måten hun beskrev sin barndoms gudsbilde på, finnes en spenning mellom det som vekker uro og det som gir trygghet: Hun observerte at hun var en del av et enormt univers (som Gud sto bak), men samtidig gjenstand for Guds omsorg i det daglige. Det ga henne trygghet, og trygghet er ifølge Abraham H. Maslow, et av de grunnleggende “mangelbehov.” Når mangelbehovet (for eksempel behovet for trygghet), er dekket, melder det seg en grunnleggende drivkraft knyttet til behov for vekst (Leif Gunnar Engedal i artikkelen “I sporene etter William James og Sigmund Freud” i *Religionspsykologi*, Danbolt, 2014, s. 87). Marianne har i sitt barndoms gudsbilde altså funnet en grunnleggende trygghet i møte med den store verden, og tryggheten ser ut til å være selve bærebjelken i både troen og livet hennes også senere. Det viser seg i ungdomstiden når Marianne opplevde Gud som “en frelsende, nærværende Gud som hører din bønn. Som bryr seg om mennesker.” Hun forteller også at hun som følge av dette, var villig til å gjøre radikale oppbrudd og oppsøke alkoholikere for å hjelpe dem. For mange ville slike handlinger påkalle en viss frykt, men ikke hos Marianne. Hennes trygghet – og dermed fryktløshet i møte med både oppbrudd og lidelse – begrunner hun selv både i det gudsbildet hun gir uttrykk for, og det ungdomsmiljøet hun var en del av. Med bakgrunn i Maslow kan vi altså si at vekstbehovet hennes ble vekket fordi trygghetsbehovet var dekket.

Vi har så langt sett at Marianne ikke lager noen forbindelse mellom Gud og lidelsen; lidelse er en del av livet, men Gud er nærværende i lidelsen. Gleden over Guds godhet og nærvær skaper i Marianne et ønske om å hjelpe andre. Hvordan dette skjer, skal vi straks se.

Hvem er presten i møte med pasienten?

På spørsmål om hvordan Marianne bringer Guds nærvær til lidende mennesker, holder hun fram betydningen av å lytte og være til stede: “Alle mennesker som lytter til hverandre representerer noe av Gud, tenker jeg. Gud jobber helst gjennom andre. Jeg må være der de er. Jeg har ikke noe annet å komme med.” Hun refererer til hvordan en samtale med en pasient kan utspille seg, og sier:

“Hvis Gud er i det, forutsett at han er der, det representerer jo et nærvær av et menneske som bryr seg som vil høre hvordan de har det. Og er det noe jeg kan gjøre for deg? Nei, de tror de ikke alltid, men da begynner de å fortelle, ikke sant. Du kan ikke gjøre noe. Du kommer i maktesløsheten her på dette sykehuset. Alle de andre med makt og myndighet har gjort sine ting, de har ikke lyktes, og så kommer presten, maktesløshetsarbeideren! Jeg tenker at vi må være i maktesløsheten. Da møter vi pasienten autentisk. For det er maktesløshet over hele linja, Der er Gud.”

Vi så over at Marianne hadde med seg en trygghet, en fryktløshet og et ønske om å hjelpe andre fra ungdomstiden. Hun “tok den helt ut”, sa hun om den tiden. Nå er det som om optimismen knyttet til hva hun kan utrette, er dempet: Hun er blitt “maktesløshetsarbeideren”, et uttrykk hun senere i intervjuet fortalte at hun kom på der og da. Det er likevel noe kraftfullt i uttrykket, det indikerer at hun gjør et arbeid ved å “være i maktesløsheten” sammen med pasientene. Det er også en fryktløshet i uttrykket. Å gå inn i maktesløsheten uten å kunne gjøre noe, bare “være der de er”, kan sees som en modig handling. Hun lar seg ikke skremme av lidelsen. Marianne sier ikke at hun er Gud, men det går en linje fra Jesus på korset, der han var i sin egen maktesløshet - men samtidig gjorde et arbeid i å vise at “Gud er nær det lidende mennesket” - til sykehuspresten som plasserer seg selv inn i maktesløsheten hos pasienten og erklærer: “Der er Gud.”

Hvordan hjelper presten?

Marianne sier at hun ikke har annet å komme med enn at hun kan være til stede i pasientenes maktesløshet, men har hun også andre redskaper å møte pasienten med? Når hun forteller om sine møter med pasienter, sier hun at hun “prøver å få pasienten til å komme litt lenger.” For “å komme lenger”, sier hun at det handler om “å reflektere over livet”:

“Hvis man tenker hva som kan gi den pasienten livskvalitet, så er det å forstå seg selv dypere. Forstå livsverdiene som ligger der, noen aktiverte, noen latente, som er skapt av Gud i ethvert menneskeliv. Får du tak i det, får du tak i noe av livet ditt, får du tak i noe av det gode oppi det vanskelige. For det er ingen som har det bare ille. De fleste har både og.” (Utsagn 1)

Marianne utdyper og forteller at i selv de vondeste sykdomshistorier finnes det øyeblikk der pasienten opplever noe godt. Noen ganger er det sykehusprestens jobb å holde fast på slike øyeblikk, og noen ganger oppstår disse øyeblikkene idet pasienten blir møtt i opplevelsen av det meningsløse. Hun forklarer:

“Men så kan du jo fornemme at bare det at du erkjenner det meningsløse, så kan det svitsje. På en eller annen måte får du en liten opptur. Kanskje varer det noen minutter. Du får et lite møte med en eller annen som sa at det var ingen mening i det, det var helt forferdelig det du opplevde, det er å bli møtt i det meningsløse av et medmenneske. Det er det eneste du kan gjøre noen ganger.” (Utsagn 2)

Hvordan skal vi forstå det Marianne forteller om hvordan hun arbeider, og på hvilken måte kan det hun gjør i samtalen være til hjelp? I Utsagn 1 kan det kan se ut til at hun arbeider med å finne fram til selve kjernen i et menneskes selv når hun møter en sterkt lidende pasient som ikke finner mening eller håp i tilværelsen. Smerte og sykdom utgjør et kolossalt press mot eksistensen. Livet står bokstavelig talt i fare for å tilintetgjøres. I møte med livstruende sykdom og egen tilintetgjørelse, hva er da et menneske? Anne-Lise Løvlie Schibbye skriver om forskjellen på essens og eksistens i boken *Relasjoner* (2009). I antikkens filosofi var læren om essensen dominerende. Menneskets mening var å oppfylle sin forutbestemte funksjon eller rolle i verden. Dette er en objektivisering av mennesket som binder individet og hindrer det i å leve autentisk, det vil si at individet er styrt utenfra av andres forventninger. Eksistensialistene (Sartre, Kierkegaard, Heidegger m.fl.), vil derimot hevde at “eksistensen kommer forut for essensen” (Sartre), og at det er et mål å leve autentisk, det vil si styrt innenfra av egne behov og ønsker. Da blir individet et subjekt med frihet til selv å velge hvem man er (Schibbye, 2009, s. 25-27). Vi kan dermed forstå Mariannes utsagn i lys av eksistensialistiske idealer: Mennesket er mer enn sin kropp og mer enn sin rolle som pasient. Man kan “forstå seg selv dypere. Forstå livsverdiene som ligger der, noen aktiverte, noen

latente, som er skapt av Gud i ethvert menneskeliv” (eksistensen). Med “å forstå seg selv dypere”, mener Marianne at ved å “få tak i noe av livet ditt, får du tak i noe av det gode oppi det vanskelige.” Med disse synsmåtene legger Marianne til rette for en perspektivendring for pasienten: Hun kan ikke endre de livsvilkårene pasienten er rammet av (alle taper), men hun kan gi pasienten innspill til en erkjennelse av hva det er å være menneske utover det å ha en syk kropp og være i rollen til en pasient.

I Utsagn 2 er hovedsaken selve møtet mellom pasient og prest. Alvorlig sykdommen som fører til innleggelse (hyppige eller langvarige), kan for mange medføre en frakopling fra et normalt liv og vanlig menneskelig fellesskap. Man blir behandlet først og fremst som pasient og kan dermed oppleve å isoleres i pasientrollen. Kohuts teori om selvets behov for å speiles, innebærer at isolasjon er destruktivt for et menneskes opplevelse av seg selv. Med Sartre kan vi hevde at forut for sin rolle som pasient (essensen), er eksistensen som menneske. Behandlere vil først og fremst være opptatt av personens sykdom, dermed vil mennesket i pasientrollen lett komme ut av fokus. En eksistensiell tenkning vil derimot legge grunnlaget for å møte (og speile) pasienten som et medmenneske. Schibbye skriver om hvordan bevisstheten om at vi eksisterer innenfor noen “grunnleggende værensbedingungen”, særlig det tragiske i livet, kan gjøre terapeuten bedre egnet til å til å møte mennesker i livskriser: Vi kan ikke endre en klients grunnbetingelse, for eksempel en uhelbredelig sykdom. Men vår forståelse, basert på fellesskapet, kan bidra til at vi kan “inderliggjøre” og dele klientens følelser på en måte som gjør sykdommen lettere å bære (Schibbye, 2009, s. 37). Marianne hevder at hun ikke har annet å tilby enn sitt eget nærvær, men i det hun sier, ser vi at hun nettopp arbeider med å bekrefte (inderliggjøre) pasientens følelser: ”Bare det at du erkjenner det meningsløse, så kan det svitsje. På en eller annen måte får du en liten opptur.” Ved å være sammen med pasienten i samtale om hans eller hennes vonde situasjon, tilbyr presten en relasjon hvor opplevelser og følelser kan deles. Det er til hjelp, erfarer Marianne. Schibbye understreker også at det å ha “en dyp forståelse av vårt eksistensielle fellesskap (...) gjør det mulig å være empatisk og dele intersubjektivt (...) Det avgjørende er at for å dele genuint må terapeuten være autentisk og kongruent” (Schibbye, 2009, s. 37). I møte med pasienten i deres maktesløshet, søker Marianne nettopp denne holdningen. Hun søker det autentiske.

Hvordan ber presten for pasienten?

Å være autentisk er viktig for Marianne også når det gjelder det å be for pasienter. Da er det *pasientens* autenticitet som er viktig. På spørsmål om hva hun gjør hvis en pasient ber om forbønn for å bli helt frisk, svarer hun derfor:

“Ja. Ja da gjør jeg det. Da ber vi til Gud om det. Jeg gjør det. Det ønsket der synes jeg det er viktig å lytte til, for tør vi å legge frem ønsket om å bli helt frisk, så tør jeg å erkjenne at jeg fikk ikke bønnesvar. Det er ikke sånn det er, alltid. Det er ikke noe problem for meg, for jeg tror ikke det er noe problem for pasienten. Jeg tror den prosessen er ekte. Den er autentisk. Du har et håp og du håper å bli frisk, og det håpet vil ikke jeg ta fra pasienten.”

Her ser vi at Marianne er mer opptatt av prosessen enn av resultatet. Om pasienten ikke blir helt frisk, er ikke det vesentligste for Marianne. Det som er viktig er at “prosessen er ekte.” Å være ekte, er her forstått som autentisk. Bønnen setter ord på pasientens eget ønske. Å lytte til pasienten og la henne komme til orde, er å vise at man, sagt med Schibbye, “dele(r) klientens følelser på en måte som gjør sykdommen lettere å bære”. Gjennom bønnen tilbyr Marianne et fellesskap i lidelsen. Hun sier:

“Vi kan ikke diktere Gud. Gud lar seg ikke diktere, men bønn er en relasjonsmessig handling til Gud. Den er gjort i tro, det bæres av pasientens tro. Uten tro hadde du ikke bedt til Gud. Uten håp hadde du ikke ytret deg. Det hadde vært ute av perspektiv. Fordi det perspektivet fins, er bønnespråket relevant som en del av virkeligheten. Derfor skal det verbaliseres når pasienten ønsker det. Det er riktig. Det er ikke noen tabugrenser der.”

Vi kan forstå Mariannes holdning til det å være sammen med pasienten i lidelsen og å be om helbredelse, i lys av det vi tidligere har lært om hennes gudsbilde: Det er trygt, og i tryggheten blir Marianne modig. “Det er ikke noen tabugrense der”, sier hun. Tabuer, som vi i denne sammenhengen kan tolke som noe det er farlig å berøre, finnes ikke for Marianne i møte med pasienten. Det meningsløse, det smertefulle og det håpefulle; alt kan man snakke åpent om. Marianne er ikke som Ole “redd for å love noe på Guds vegne”, men hun ber om helbredelse ut fra overbevisningen om at det er pasientens ønske som skal være styrende. Man kan si at hun respekterer pasientens rett til å være seg selv med ønsker og behov. Hun møter med andre ord den andre som et Du i et intersubjektivt forhold - på samme måte som hun selv er møtt

som et Du, både i ungdomsmiljøet, og slik vi har sett tidligere, i møte med Gud: Gudsbildet hennes (God as Thou, Shea) er førende for hennes måte å møte pasienten på.

Sammenfattende om voksenlivets gudsbilde og praksis. Funn

I det følgende vil jeg løfte fram signifikante trekk i prestenes gudsbilde og praksis som har kommet frem gjennom den foregående analysen. Vi har allerede sett hvordan barndom og ungdomstid har påvirket gudsbildene hos de fire informantene. De dominerende trekkene i disse gudsbildene er oppsummert første del av analysen (kapittel 3); ved slutten av kapitlet som omhandler barndommens gudsbilder og ved slutten av kapitlet som omhandler ungdomstidens gudsbilder. I andre del av analysen (kapittel 4) har jeg analysert materialet med tanke på de voksne prestene og deres praksis i møte med lidende mennesker. Er det mulig å se en sammenheng mellom gudsbilder og praksis? Gjennom den foregående analysen, mener jeg å ha påvist at en slik sammenheng foreligger, noe jeg straks vil kommentere nærmere.

For oversiktens skyld, for å friske opp hva vi har sett hos de fire prestene, og ikke minst for å identifisere likhetstrekk og spenninger i materialet, vil jeg imidlertid først plassere de signifikante trekkene ved prestenes gudsbilder og praksis inn i en tabell. I noen av kolonnene bruker jeg forenklete sitater for å få fram nyansene i deres erfaringer og refleksjoner. NB: Tabellens format gjør det nødvendig å velge ut de trekkene som er mest særegne for hver prest og gir på ingen måte et utfyllende bilde av den enkelte.

Å lage en oppstilling gjennom en enkel tabell, tjener som et trinn på veien mot en dypere innsikt i sammenhengen mellom gudsbilde og praksis hos den enkelte prest. Her tydeliggjøres de overgripende trekk som analysen har frembrakt. Det er disse overgripende trekkene som vi kan regne som resultat av analysen og som til slutt kan gi oss bedre innsikt i hvilken rolle gudsbilder spiller i presters praksis på generell basis:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
Prest	<i>Barndommens gudsilde</i>	<i>Ungdommen s gudsilde</i>	<i>Prestens forståelse av forholdet mellom Gud og lidelsen</i>	<i>Prestens forståelse av hva Gud gjør i møte med lidelse</i>	<i>Prestens selvforståelse i møte med pasienten</i>	<i>Prestens praksis i møte med pasienten</i>	<i>Hvordan presten ber for pasienten</i>
<i>Turid</i>	Gud er en snill, stor og sterk farsfigur	Gud straffer synd	Gud står ikke bak det onde eller forårsaker ulykker	Gud er nær der mennesker lider	Presten er en trygg tilstedeværende person som også bærer med seg et bilde av Gud	Presten stiller seg på de krenkedes side og krever hevn og oppreisning	Presten banner og ber om hevn og oppreisning
<i>Svein</i>	Gud er god og passer på	Ingenting er umulig for Gud	Gud er uten skyld i lidelsen, men Guds makt til å hindre det vonde er begrenset	Gud er til stede i den håpløse endeløse smerte	Presten representerer Guds medlidende nærvær	Presten skaper tilhørighet og gir verdighet	Presten ber i stillhet om Guds nærvær hos den lidende
<i>Ole</i>	Gud er en tilstedeværelse større, god og diffus	Gud griper inn når man ber	Gud har ingen mening med lidelsen. Lidelse er en del av livsvilkårene	Man er ikke alene, Gud er nær, men uten å løse så mye.	Presten formidler et budskap fra Gud som er i flukt med hvordan presten selv tenker at Gud er	Presten skaper fellesskap i lidelsen ved å tilby et språk for lidelsen	Presten er redd for å be konkret, men velsigner i stedet

<i>Marianne</i>	Kjære Gud, jeg har det godt!	Gud gir glede og utfordring	Alminnelig motgang er en del av grunnvilkårene	Gud er nær det lidende mennesket	Presten representerer noe av Gud ved å lytte og være i maktesløsheten	Presten reflekterer over livet sammen med pasienten for å få tak i noe av det gode oppi det vanskelige	Presten ber om helbredelse når dette er pasientens oppriktige ønske.
-----------------	------------------------------	-----------------------------	--	----------------------------------	---	--	--

Jeg vil i det følgende kommentere tabellens innhold fra venstre til høyre og deretter sette de ulike kolonnene i sammenheng med hverandre:

1) De dominerende trekkene i barndommens gudsbilde er at Gud er nær, god og trygg. Både Turid og Svein omtaler Gud som relasjon. For Marianne og Ole er Gud (ennå) ikke annet enn et nærvær. I lys av Rizzutos teori om hvordan gudsbilder blir til, kan vi på bakgrunn av de gudsbildene prestene forteller om, anta at alle fire har hatt tilstrekkelig gode og trygge foreldre.

2) De dominerende trekkene i ungdommens gudsbilde er tydelig preget av opplevelser i de kristne ungdomsmiljøene de oppsøkte. For Turid og Svein ble gudsbildet preget av frykt for straff og fordømmelse, skam og trusselen om å falle utenfor fellesskapet. For Ole var opplevelsene i en karismatisk menighet litt skremmende, men også utfordrende. For Marianne var ungdomstiden preget av omvendelse og radikal holdningsendring i et trygt miljø. I lys av Sheas teori om Overjegets Gud og Den levende Gud, kan Turid, Svein og Oles gudsbilder plasseres inn i kategorien Overjegets Gud og i underkategoriene Lovens Gud, Gruppens Gud og Avhengighetens og kontrollens Gud. For Mariannes del kan gudsbildet plasseres inn i kategorien Den levende Gud og i underkategoriene Gud som Du og Kjærlighetens Gud.

3) Alle de fire prestene har i voksen alder en felles forståelse av lidelse: Lidelse hører med til livet som en del av “grunnvilkårene”. Dette betyr at Gud ikke har skyld i eller kan avverge lidelse. Hvis Gud ikke forårsaker lidelse, er det logisk å avvise at Gud har en mening med

lidelsen, noe Ole målbærer tydeligst av de fire. Dette er ikke et overraskende funn, gitt informantenes yrke og tilhørighet til Den norske kirke. Det er likevel viktig å notere, fordi denne forståelsen av lidelse er et premiss for hvordan de forstår hva Gud gjør i møte med lidelsen (se neste punkt).

4) Alle de fire prestene har også en felles forståelse av hvordan Gud møter lidelse, nemlig ved å være nær det lidende mennesket. Å være nær forstås som et tegn på kjærlighet, medlidenhet og samhørighet. I Jesus på korset ser prestene en Gud som deler menneskers smerte, men OBS! Gud tar ikke bort menneskets smerte. Det er også viktig å merke seg at kvaliteten “nær» i gudsbildet, har fått delvis andre fasetter i det voksne gudsbildet enn i barndommens gudsbilde. I barndommens gudsbilde innebar Guds nærhet at Gud passet på og sørget for at barnet hadde det godt. I møte med livets motgang og lidelse, har prestene oppdaget at Gud ikke har makt til å “passe på”. Rizzuto skriver: “The central thesis is that God as a transitional representation needs to be recreated in each development crisis if it is to be found relevant for lasting belief” (Rizzuto, 1979, s. 208). Prestene i studien har bevart troen, men i tråd med det Rizzuto skriver, har de vært nødt til å “gjenskape” Gud ettersom livet har utfoldet seg for dem. Den voksne troen er fortsatt meningsfull fordi også erfaring av lidelse er blitt integrert i gudsbildet. At Gud er nær, betyr ikke lenger at Gud passer på og sørger for, men at Gud er *i* lidelsen.

5) Alle de fire prestene forstår seg selv som en representant for Gud ved å være til stede sammen med pasientene i deres maktesløshet og håpløshet. Dette ser de som det viktigste de kan gjøre. De sier ikke at de er “Gud” for pasientene, men de beskriver sitt bidrag, det vil si tilstedeværelsen, med mange av de samme ordene som de bruker for å beskrive Guds nærvær hos menneskene.

6) I måten prestene praktiserer på, ser vi også noen fellestrekk: Alle uttrykker sterk empati og engasjement for pasientene. Når det kommer til den konkrete praksisen, ser vi imidlertid tydelig hvordan praksisen deres preges av deres ulike erfaringer og gudsbilder: Den krenkede krever oppreisning, den som er påført skam vil skape tilhørighet, den fryktsomme vil skape trygghet, den glade søker erkjennelse av det gode i livet.

7) Tydeligst kommer egne erfaringer fram når prestene ber for pasientene. Måten prestene kommuniserer med Gud speiler deres forhold til Gud. Hva ser vi?

i) Turid banner sammen med pasienten. Ungdomstidens frykt for straff og fortapelse er erstattet med tillit og fryktløshet. Gud er ikke farlig. Gud tåler klagerop.

ii) Svein ber i stillhet mens han samtaler med pasienten. Han åpner opp samtalerommet for Gud. Ungdomstidens opplevelse av å ikke høre til, er erstattet av et dypt ønske om å skape et fellesskap for pasienten og en opplevelse av å høre til. Gud har vært i fornedrelsen og kjemper sammen med den som lider.

iii) Ole våger ikke å be konkret. Ungdomstidens sikre tro på at Gud kunne gripe inn, er erstattet med frykt for å love noe på Guds vegne. Han velsigner heller. Gud er den som ser med et godt blikk.

iv) Marianne ber om helbredelse når hun merker at det er pasientens ekte ønske. Hun har bevart ungdomstidens tillit til Gud. Gud lar seg ikke diktere, men relasjonen til Gud er viktigere enn resultatet av bønnen. Bønn er et uttrykk for tro og håp som ikke skal tas fra pasienten.

Sammenhenger og spenninger

Tabellen over har hjulpet til å klargjøre signifikante trekk ved gudsbilder og praksis. Hvis vi nå setter kolonnene i kontakt med hverandre, hva ser vi da? La oss først se på utviklingen hos hver enkelt prest, for deretter å se om man kan trekke noen slutninger på et overordnet plan:

Oles gudsbilde fra barndommen var diffust, men godt. Foreldrene hadde ikke formidlet noen gudsbilder til ham. Da han kom i ungdomsalderen, frekventerte han både en menighet i Den norske kirke og en pinsemenighet. En antakelse kan være at det diffuse gudsbildet han bar med seg fra barndommen ikke satte skranker for ham, men ga ham frihet til å bevege seg mellom alternative gudsbilder i ulike miljøer.

Han kjente likevel størst trygghet i menigheten i Den norske kirke hvor Gud var en ”passiv» Gud, og opplevde det som skjedde i pinsemenigheten hvor Gud var ”aktiv” som noe han ikke hadde kontroll over og som derfor var ”litt skummelt”. Det ble bedt med sterk overbevisning i pinsemenigheten. I voksenlivet våger ikke Ole å be konkret. Til pasientene sier han at han ikke kan trylle. Dette kan forstås som en direkte reaksjon på bønnepraksisen i pinsemenigheten. Her ser vi at Oles utrygghet fra ungdomsmiljøet i pinsemenigheten har forplantet seg til praksisen hans. Utryggheten trumfer det diffuse, men gode gudsbildet fra

barndommen. Utryggheten gjør ham altså mindre fleksibel i møte med pasientens ønsker. Det han kan tilby er velsignelsen og det gode blikket fra Gud.

Turid og Svein hadde begge med seg et tydelig gudsbilde fra barndommen. Gud passet på og sørget for. I ungdomstiden møtte begge et tydelig annet gudsbilde hvor Gud straffet og fordømte. Identiteten deres ble utfordret. Dette var smertefulle erfaringer som førte begge på leting etter et gudsbilde de kunne leve bedre med. I den praksisen de har i dag, ser vi et tydelig emosjonelt engasjement for pasientene og en sammenheng mellom den lidelsen de selv har vært gjennom og hvordan de møter pasientene: Turid allierer seg med dem mot det onde, Svein søker å skape en opplevelse av at det finnes en tilhørighet, en sammenheng hvor de er gode nok. Begge tilnærminger er drevet av et sterkt ønske om å hjelpe, men har deres eget sterke engasjement ført til at de har mindre tilgang på andre mulige tilnærminger?

Marianne hadde et tydelig gudsbilde fra barndommen og dette ble bekreftet i ungdomstiden. Hun opplevde ikke det negative presset på gudsbildet som de tre andre gjorde. Tillit og gode forventninger preger gudsbildet hennes. Dette ser ut til å ha gjort henne mer fleksibel i møte med pasientene. Hun overlater styringen til dem og ber om helbredelse hvis det er deres oppriktige ønske.

Ved å forstå utviklingen av gudsbilder som et resultat av psykologisk press (lidelse), blir det tydelig at frykt og krenkelse er sterke drivkrefter som for tre av prestene vi har møtt i denne studien, har drevet dem inn i jakten på gudsbilder der de finner større ro og opplever seg akseptert. Støtte fra venner og teologiske studier har medvirket til at de kunne finne fram til gudsbilder som fungerte bedre for dem. Rizzuto skriver:

The psychic process of creating and finding Gud – this personalized representational transitional object – never ceases in the course of human life. It is a developmental process that covers the entire life cycle from birth to death (Rizzuto, 1979, s. 179).

Prester som stadig møter lidende mennesker, vil ha et sterkt behov for å kunne presentere – og representere - et gudsbilde som kan være til hjelp. Ole, Turid og Svein arbeider hardt med dette, men det kan se ut til at de på grunn av egne smertefulle erfaringer har tilegnet seg gudsbilder som er forankret i følelseslivet på en slik måte at det styrer praksisen deres og gjør dem mindre fleksible, for eksempel med tanke på hva man kan be til Gud om.

Den fjerde presten i studien, Marianne, har også et gudsbilde som er forankret i følelseslivet. Hennes engasjement og medfølelse med pasientene er like stor som hos de andre tre, men hun har tilsynelatende ikke opplevd det presset de andre har erfart. Hennes grunnleggende følelse i møte med Gud er glede og tillit. Det ser ut til at dette gjør henne fleksibel i møte med pasientens bønneønsker.

Oppsummering

Mitt forskningsspørsmål var “Hvordan er prestens eget gudsbilde, og hvilket gudsbilde formidler presten til pasienter som lider?” For å besvare dette spørsmålet, formulerte jeg to underspørsmål:

- Hvordan er prestens gudsbilde blitt formet i møte med lidelse (egen og andres)?
- Hva mener presten at hennes/hans bidrag skal være i møte med pasienter som lider?

Som Rizzuto påviste gjennom sin forskning, blir gudsbildene til i møte med barnets første omsorgspersoner og fortsetter å formes gjennom livet, både i møte med religiøs praksis og i møte med livets utfordringer. Vi har sett at dette også gjelder for de prestene jeg har intervjuet, og gjennom studiens kapittel 3, har jeg identifisert signifikante trekk i hvert av gudsbildene hos prestene og påvist hvordan disse trekkene kan spores tilbake til konkrete erfaringer gjennom barndom og ungdom. Jeg har altså besvart første del av forskningsspørsmålet: *Hvordan er prestens eget gudsbilde?*

I studiens kapittel 4, har jeg undersøkt prestenes praksis for å få svar på andre del av forskningsspørsmålet: *Hvilket gudsbilde formidler presten til pasienten som lider?* Det jeg mener er kommet tydelig fram i denne delen av analysen, er hvordan ungdomstidens erfaringer på godt og vondt preger prestenes praksis i møte med lidende pasienter. Prestenes personlige prosess der egne erfaringer av lidelse eller glede har formet og omformet gudsbildet, har gitt dem et gudsbilde som tjener til å håndtere livets utfordringer. Når dette modne gudsbildet er etablert i prestene, blir det styrende for deres praksis. Dette ser vi i deres fortellinger om praksis og refleksjon over seg selv i praksis: De bruker i stor grad de samme ordene på hvordan de selv ønsker å være til hjelp for pasientene, som de har opplevd at Gud har vært til hjelp for dem. Det gudsbilde prestene formidler til pasientene gjenfinner vi altså i hvordan de beskriver sin egen praksis i møte med pasientene, både når gjennom samtale og symbolhandlinger, og aller mest i hvordan de henvender seg til Gud i bønn.

Disse funnene bringer oss inn i den siste og avsluttende delen av denne studien. Der ønsker jeg å anlegge et bredere teologisk perspektiv for å vurdere forholdet mellom gudsbilde og lidelse i lys av både sjelesorgsfaglige og teologiske tenkemåter.

Del 5. Drøfting

Jeg avsluttet analysedelen med en oppsummering hvor jeg refererte til forskningsspørsmålet mitt og de to underspørsmålene som jeg har disponert analysen etter. I den avsluttende drøftingen tar jeg utgangspunkt i det tredje og siste underspørsmålet som åpner opp for en større diskusjon:

- Hvilken ressurs representerer prestenes erfaringer i den teologiske refleksjonen omkring gudsbilde og lidelse?

I det følgende vil jeg diskutere funnene fra analysen under tre ulike synsvinkler fordelt på tre kapitler:

I kapittel 5 skal det handle om den sjelesørgeriske selvrefleksjonen som er nødvendig å gjøre i lys av ny kunnskap om hvor sterkt preget den sjelesørgeriske praksisen er av det gudsbildet man bærer med seg i møte med pasienter og konfidenter.^{4[06]}

I kapittel 6 vil jeg diskutere ulike aspekter ved forestillingene om Gud og hvordan disse påvirker forståelsen av forholdet mellom sjelesørger og konfident.

I kapittel 7 vil jeg sette spørsmålet om forholdet mellom Gud og lidelsen inn i en bibelsk forståelsesramme.

Gjennom disse tre kapitlene er det mitt mål å besvare det spørsmålet som har vært utgangspunktet for hele studien: Hvordan hjelper Gud når Gud ikke hjelper? Gjennom den følgende drøftingen håper jeg å bidra til en dypere forståelse av hvem Gud er og hva Gud gjør - til hjelp både for mennesker som lider og for deres sjelesørgere.

Kapittel 5. Erfaringer som begrenser eller utvider sjelesørgerens handlingsrom

Gjennom denne studien har vi blitt kjent med gudsbildene og praksisen til fire sykehusprester. Deres gudsbilder viste seg - ikke uventet - å være sterkt preget av erfaringer fra tidlig

⁴ *Konfident* er et begrep som brukes på den som betror seg til (confine in) en annen. For å understreke at de følgende betraktningene kan gjelde alle sjelesørgere, og ikke bare sykehusprester, velger jeg å bruke dette begrepet der det passer.

barndom og ungdomstid. Rizzuto lærte at alle som lever i en kultur hvor *gud* er et begrep, har med seg et gudsbilde, og at dette gudsbildet er i endring gjennom hele livet. Dette gjaldt også for de fire prestene som velvillig stilte seg til disposisjon for denne undersøkelsen. Med åpenhet fortalte de om sin praksis som viste seg å speile deres egne dyptgripende erfaringer gjennom livet:

Erfaringer av skam og fordømmelse, førte til ønske om inkludering og oppreisning for pasientene de møtte.

Erfaringer av utrygghet, førte til ønske om å skape trygghet for pasientene.

Erfaring av glede og ærefrykt overfor den frelsende Gud, førte til et ønske om å få tak i det gode midt i pasientens smerte og åpne opp for muligheten av å påkalle Guds helbredende krefter når pasienten ønsket det.

Sykehusprestene brukte med andre ord hele seg med personlighet, livshistorie, tro og kjærlighet i møte med pasientene sine, og viste hvordan de forsøkte å bidra til bedre liv for dem. Vi skal nå se på hvordan personlige erfaringer kan begrense eller utvide handlingsrommet i møte med pasientene.

Når erfaringer begrenser handlingsrommet

Som en oppsummering av observasjonene over, kan vi slå fast at personlige erfaringer, både vonde og gode, legger føringer for sjelesørgerens praksis i møte med konfidentene. Dette er naturlig: Alle mennesker vil møte nye mennesker med det repertoaret man har til rådighet og som man har lært av egne erfaringer. I sjelesorgen snakker vi om *overføringer*: Våre handlingsmønstre er innlært og har vært til hjelp på tidligere tidspunkt i livet. De er ikke først og fremst rasjonelle, selv om de kan ha vært det tidligere, men styres av følelser som frykt eller medfølelse (for å nevne to som kan være aktuelle i sjelesorgsrommet). I møte med nye mennesker faller det oss naturlig å videreføre de handlingsmønstrene som har tjent oss før og som svarer til de følelsene vi har fått i liknende situasjoner tidligere. Å overføre handlingsmønstre fra én situasjon til en annen som likner, kan være rasjonelt, men ikke alltid. La meg bruke Ole som eksempel:

Ole vokste opp i et hjem preget av en utfordrende dynamikk. I ungdomstiden opplevde han kraftfulle trosuttrykk i en pinsemenighet. Gud ble en “aktiv” Gud som kunne gripe inn og

helbrede. Samtidig skapte det en følelse i Ole at han ikke hadde kontroll i situasjonen, alt kunne skje. Som sykehusprest møter han mennesker med tunge erfaringer. I møte med dem er han opptatt av å skape trygge rom. Han er forsiktig med å love noe på Guds vegne, og hvis pasienter vil at han skal be til Gud om helbredelse, svarer han at han ikke kan trylle.

I dette eksemplet ser vi tydelig at krevende opplevelser innenfor et kristent ungdomsmiljø skaper en bevissthet om å verne pasienten fra opplevelser som kan være en ytterligere belastning. Ole føler seg ansvarlig for at pasientene ikke skal kjenne utrygghet i møte med en uforutsigbar Gud (vil Gud svare på bønn eller ikke?), så han velger å formulere sine bønner på en slik måte at Gud ikke blir testet. Bønnen om velsignelse er det tryggeste han kan tilby. Kunne Ole opptrådt annerledes, eller var hans handlingsmåte helt sakssvarende? Sagt på en annen måte: Var han i stand til å gi den hjelpen pasientene trengte?

For å forstå Oles foretrukne handlingsmønster, må vi forstå det presset han og andre sykehusprester arbeider under. Alle sykehusprester har en tydelig bevissthet om at de skal være til hjelp for pasientene. Det er jobben deres. De sykehusprestene vi møter i denne studien uttrykker alle sterk medfølelse med pasientene. De ser det som sin fremste oppgave å være til stede for pasientene i deres lidelse, og i denne tilstedeværelsen ser de seg selv som representanter for Gud som gjennom Jesus har vist sin medfølelse og medlidenhet med menneskeslektens lidelse. Når det kommer til de konkrete uttrykk for medlidenhet hos prestene, ser vi imidlertid at de er høyst forskjellige. De påkaller den gud de selv har erfart og som har gitt dem den bekreftelsen de selv trenger. I lys av Kohuts teori om selvobjekter, kan vi si at Gud er et selvobjekt som speiler prestene. Det gudsbildet som gir dem en følelse av trygghet og aksept, forsøker de å formidle til pasientene slik at de også skal oppleve trygghet og aksept. For å si det enkelt: De gjør så godt de kan for pasientene ut fra de forutsetningene de har. Analysen i Del 4 viser at dette gjelder alle prestene.

Men sykehusprestene arbeider ikke bare for pasientene. De er gjennom sin ordinasjon satt til å representere kirken og i ytterste konsekvens, Gud. Det betyr at de må ha en praksis og en teologi som de kan forsvare i møte med kirkens tro - og Gud. Dette betyr videre at pasientene (og sykehuset som har ansatt dem) vil ha en forventning om at prestene representerer Gud. Når en sykehusarbeider ikke lenger representerer bare seg selv, men også Gud, bærer de et tungt ansvar: Dersom de trår feil (for eksempel lover noe de ikke kan holde), er det en fare for

at de (i egne øyne) setter Gud selv i vanry. Vi kan se for oss at det blir fristende å søke den tryggeste måten å møte et lidende menneske på. Da er det naturlig at de spiller på det repertoaret de kjenner best og som de selv har erfart var til hjelp.

Å ha et godt innøvd repertoar er en styrke. Det gir trygghet i utfordrende situasjoner, og det er rasjonelt å bruke det igjen og igjen. Men det kan også være begrensende, sagt med andre ord: Kunne prestene hjulpet pasienter bedre dersom repertoaret var større? Antakelig er det til hjelp når en prest er så lydhør for pasientens behov at han våger å gjøre uvante ting. Likevel er det forståelig når det ikke skjer. Det ville for eksempel vært helt utenkelig for Ole å bytte repertoar til Mariannes: Marianne er fryktløs. Hun kjenner intet ansvar for om bønnen blir besvart eller ikke når hun ber om helbredelse. Pasientens ønske styrer det de gjør sammen. Det er viktigere *at* de ber enn hva som blir resultatet av bønnen. Men hva om Oles pasienter virkelig hadde trengt at Ole ba om helbredelse for dem? Men Oles gudsbilde – som bygger på hans erfaringer – tilsier at “Gud ikke løser så veldig mye”. Han kan ikke handle på tvers av sin overbevisning av hva Gud kan gjøre. Det er god grunn til å anta at dette gjelder de fleste prester og sjelesørgere: Det faller utenfor deres handlingsmønster å velge tilnærminger som de ikke selv har erfaringer med i eget liv. En naturlig refleksjon for den som ønsker å drive god sjelesorg, må derfor være: Hvilke handlingsmønstre tyr jeg til på bakgrunn av egne erfaringer som igjen har formet mitt gudsbilde? Og: Har jeg tilgang til alternative handlingsmønstre, eller har jeg bundet (og begrenset) Gud til mitt eget gudsbilde?

Når erfaringer utvider handlingsrommet

Vi har sett at det er naturlig og trygt å gjøre det man kan stå inne for på Guds vegne. Det går imidlertid an å tenke seg situasjoner der man drives *ut* av sine naturlige handlingsmønstre: I møte med sterkt lidende pasienter, kan medfølelsen og ønsket om å hjelpe, melde seg så sterk at presten instinktivt identifiserer seg med pasientene og stiller seg på deres side som en alliert i lidelsen. Her er det også overføringsmekanismer i sving. Overføringer skjer uten at vi er klar over det, og noen ganger kan det slå uheldig ut, men ikke alltid. Et eksempel er Turid:

Turid kjente seg sterkt presset til å tilpasse seg andres regler da hun var tenåring på bedehuset. Reglene ga henne en følelse av å være en synder som Gud ville straffe. Frykten for den straffende Gud sto i sterk kontrast til den snille farsfiguren Gud hadde vært for henne i barndommen. Hun flyttet fra bygda, studerte teologi og ble etter hvert sykehusprest. Som

sykehusprest møtte hun mennesker som hadde opplevd store krenkelser. Hun forteller at hun er sint sammen med dem og skaper et rom for dette sinnet. Hun snakker tydelig til pasientene om Gud som hevner og straffer overgripere, og hun sier at det virker befriende for dem.

Turid har altså klart å kvitte seg med bildet av en straffende Gud. Hun tror Gud tåler klage og sinte rop, men går hun *vel* langt når hun banner og snakker om en Gud som hevner? Mange prester ville vegret seg for å gjøre det samme. Her ser vi en prest som krysser grenser for det som sannsynligvis er vanlig blant kristne. Erfaringen fra ungdomstiden innenfor et miljø der Gud ble fremstilt som lovgiver og en som straffer, har skapt en opprørstrang i henne. Når hun i dag møter krenkede pasienter, aktiveres sinnet hennes og gjør at hun allierer seg med pasientene mot overgriperne. Hun forteller at det er til hjelp for pasientene. Kanskje pasientene i Turid får *mer* enn de har ventet seg?

Eksempelet Turid viser at det er mulig å utvikle et gudsbilde som ikke bare er resultatet av en psykologisk prosess der Gud er en forstørrelse av foreldrene, jfr. Rizzuto. På bakgrunn av Winnicotts teori om overgangsrom, utviklet Rizzuto teorien om Gud som overgangsobjekt som representerte de første omsorgspersonene. Disse fikk de samme trekkene som foreldrene - på godt og vondt. Shea har bygget videre på denne teorien og identifisert karakteristiske trekk ved det han kaller Overjegets Gud (Superego God) som er det gudsbildet som *naturlig* oppstår i mennesker på bakgrunn av de egenskapene foreldrene hadde. Ett av disse trekkene er Lovens Gud som krever lydighet og tilpassing. Denne Gud var det Turid ble kjent med på bedehuset. Det gudsbildet hun har i dag, er imidlertid preget av trygghet og fryktløshet. Hun tør å banne og klage til Gud og vet samtidig at Gud tar imot klagen som en god far. *Hvor kommer dette gudsbildet fra* hvis det ikke er resultat av den psykologiske prosessen som Rizzuto beskrev? Dette spørsmålet skal jeg vende tilbake til i neste kapittel. Her og nå vil jeg slå fast at Turids personlige erfaringer er blitt en ressurs som har utvidet det sjelesørgeriske handlingsrommet for henne, kanskje mer enn det som er vanlig for sykehusprester.

I forlengelsen av erkjennelsen av at sykehusprestens sjelesørgeriske handlingsrom ofte er begrenset av egne erfaringer, oppstår imidlertid nok et spørsmål: Når sjelesørgere gjør så godt de kan, *er det godt nok?* Dette spørsmålet vil jeg også vende jeg tilbake til i neste kapittel.

Kapittel 6. Hva kan man forvente av Gud, og hva kan man forvente av sjelesørgeren?

Som vi har sett, viser resultatet av undersøkelsen at det er en tett forbindelse mellom sjelesørgernes gudsbilder og hvordan de praktiserer, det gjelder ikke minst hvordan de ber. Bønnepraksisen avslører på en særlig måte de forventningene man har til Gud. I de neste avsnittene vil jeg derfor løfte fram ulike aspekter ved forestillingene om Gud og hvordan disse påvirker forståelsen av forholdet mellom sjelesørger og konfident.

Den lekende Gud

Det første aspektet ved forestillingen om Gud som jeg ønsker å vie oppmerksomhet her, springer ut av spørsmålet om hvordan Gud hjelper, men hva er det egentlig som får oss til å forutsette at Gud skal hjelpe? Religionspsykologien vil peke på barnets narsissistiske natur (Kohut, 1971, s. 25). Barnet har i seg en naturlig forventning til å bli tatt hånd om av mor. Barnet er sentrum i sin egen verden og venter seg noe godt fra de store skikkelsene som kretser omkring det. Når Gud blir et selvobjekt, overføres de samme forventningene til Gud. (Religionspsykologien vil imidlertid skynde seg å tilføye at de gode forventningene til Gud stammer fra gode forventninger til mor, men hvis mor har forsømt eller mishandlet barnet, er det naturlig om barnet eller det voksne individet ser på Gud med mistenksomhet og frykt.) Forventningen om at Gud hjelper, ja, nærmest skylder oss å hjelpe, ligger altså dypt i mennesket som et resultat av psykologiske prosesser, men er dette virkelig en rimelig forventning til Gud?

Kan det rett og slett hende at Gud ikke er en hjelper for mennesket, men at det er omvendt, nemlig at mennesket er skapt for å hjelpe Gud? Skapelsesberetningen gir en forståelsesramme omkring hvem Gud er og hvem mennesket er, som røkter ved tanken på at Gud er til for menneskets skyld:

Gud sa: «La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss! De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt krypet som det kryr av på jorden.» Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, som mann og kvinne skapte han dem (1 Mos 1,26-27)

I denne fortellingen gis skapelsen av mennesket en bestemt hensikt: At det skal forvalte jorden og det som finnes der på vegne av Gud. Mennesket er altså Guds medarbeider. Ordspråkene 8,27 utvider forståelsen av forholdet mellom Gud og mennesket ytterligere:

*Jeg lekte på hans vide jord
og gledet meg med menneskene.*

Her kan det se ut til at mennesket og skaperverket er blitt til for at Gud skal glede seg med menneskene i en gjensidig lek! Denne måten for å forstå menneskets forhold til Gud, er grunnleggende forskjellig fra det nytte-perspektivet som ofte legges på dette forholdet. Den ortodokse teologen Alexander Schmemmann tar i boken *Til liv for verda (2021/For the Life of the World: Sacrament and Orthodoxy, 1973)* et oppgjør med tankegangen at religionen har “en funksjon” som er forankret i “den sekulære verdien i *hjelp*, enten det gjeld hjelp til karakterbygging, hjelp til sinnsro eller ei forsikring om æveleg frelse” (Schmemmann, 2021, s. 149). Han retter skarp kritikk mot det han definerer som sekularisme som han mener også gjennomsyrrer mye kristen teologi. Denne sekularismen definerer Schmemmann som “ei forståing av røyndommen der Gud og verda vert oppfatta som fullstendig fråskilde” (Fader Theodor Svane i forordet, Schmemmann 2021, s. 9). Likevel er ikke sekularismen fiendtlig innstilt overfor religionen, tvert imot passer religionen inn i den sekulære virkelighetsforståelsen der verden deles inn i en verdslig (materialistisk) del og en åndelig del der Gud og overnaturlige vesen hører hjemme:

Desse delane er skilde frå kvarandre som eit hus med to etasjar, med ei smal og skjør trapp imellom dei. Det er sjeldan at Gud kjem ned i fyrste etasje og kvar gang vert det rekna som eit under (Schmemmann 2021, s. 9).

Som en motsats til sekularismen der Gud reduseres til en hjelper for mennesket, presenterer Schmemmann den ortodokse kirkens teologi der Gud åpenbarer sannheten om sitt vesen og om verden gjennom inkarnasjonen. Mennesket inviteres til “å leve i verda medan vi ser *alle ting* i henne som ei openberring av Gud, som eit teikn på Hans nærvære, gleda av at Han har kome til oss, kallet til samfunn med Han, vona om oppfylling i Han” (Schmemmann, 2021, s. 154). I møte med sannheten om at Kristus er livet for verden og at den som tar imot Kristus kan leve det nye livet gjennom kirkens liturgi, blir den kristne et *homo adorans*, et tilbedende menneske.

Ein kristen er ein person som finn Kristus og gleder seg i Han, kvar han enn ser. Og denne gleda omskaper alle hans menneskelege planar og program, hans avgjerder og handlingar, og gjer heile hans verksemd til eit sakrament som skaper ei tilbakevending for verda til han som er livet for verda (Schmemmann, 2021, 156).

Med en slik måte å forstå kristendommen på, faller hele “konseptet” med Gud som en hjelper for mennesket bort. Gleden i livet ligger i det å kjenne Kristus og oppleve hele skaperverket som en åpenbaring av Gud. Samtidig åpner denne forståelsen for å tenke Guds virke i verden på en helt annen måte enn at Gud “griper inn” for å hjelpe mennesker ut av problemer. Hvis hele verden er en åpenbaring av Gud der Gud ikke iblant “kommer ned i første etasje”, men allerede er til stede i verden “fra kjeller til loft”, vil mennesket kunne erkjenne Gud på et utall av måter. Å leve i troen på Gud betyr dermed at man kan finne Gud i det skapte. Gjennom skaperverket får mennesket del i alt det trenger for å leve og utfolde seg som medarbeidere i Guds rike.

Den begrensede Gud

Når vi først har godtatt forutsetningen om at Gud er til stede i skaperverket, kommer vi ikke unna spørsmålet om hvorfor det fortsatt er lidelse i verden. Erfaringen av lidelse og det tilsynelatende fraværet av Gud, er et annet aspekt ved forestillingen om Gud som må utforskes. En som har forsøkt å gjøre dette, er Thomas Jay Oord i boken *God Can't*, tidligere referert i denne studien (kapittel 4). Her tegner han ut typiske forventninger som oppstår ut fra det gudsbildet som er resultat av psykologiske prosesser, godt hjulpet av teologi som forfekter Guds allmakt. Når mennesker opplever at hjelpen de ønsker uteblir, er det nærliggende for mange å tvile på Guds eksistens eller kjærlighet. Dette er for øvrig et godt eksempel på den sekularismen Schmemmann snakker om, der man forventer at Gud på mirakuløst vis skal gripe inn i verden utenfra. Som Schmemmann mener også Oord at Gud allerede er til stede i verden og virker sammen med det skapte til gode for mennesket, men samtidig peker han på de begrensningene som ligger i at Gud *ikke kan* gripe inn i skaperverket fordi Gud i sitt vesen er ikke-kontrollerende kjærlighet (ungcontrolling love).

Oords bok er et godt eksempel på teologi som er utviklet på bakgrunn av erfaringen av at Gud ikke alltid hjelper. Oord hevder at Gud er begrenset, men mener samtidig at Gud er til stede hos menneskene og elsker dem. Slik blir teologien den veien mange har gått på for å søke å

bli bedre kjent med Gud og få svar på eksistensielle spørsmål. Vi så over (kapittel 5) at Turid hadde fått et annet gudsbilde enn det som ble forkynt på bedehuset og som skapte frykt og sinne i henne, og jeg spurte: *Hvor kommer dette gudsbildet fra?* I denne studien har vi sett at både Turid, Svein og Ole ga uttrykk for at de hadde arbeidet mye teologisk. Gjennom denne prosessen, men også gjennom støtte fra gode venner og bearbeiding av vonde opplevelser, hadde de utviklet gudsbilder som gav dem hjelp til å forsone seg med lidelsen. Dette var gudsbilder de kunne formidle videre til sine pasienter.

Den gode Gud

Når målet er at sjelesorgen skal være til hjelp for mennesker, må teologien som ligger til grunn, være slik at den faktisk er til hjelp. Hvis teologien *ikke* er til hjelp i møte med lidelse, er den uten verdi for sjelesorgen. Premisset for å innta en slik posisjon til teologien, er at Gud er god og elsker sitt skaperverk. At Gud er god er altså et tredje aspekt ved forestillingen om Gud som får følger for vår forståelse av sjelesorgen. Den Gud som elsker, kan ikke annet enn å gjøre det som er godt for oss. Dermed blir det teologiens oppgave å prøve å finne ut på hvilken måte Gud viser sin godhet. Med utgangspunkt i de erfaringene sykehusprestene i denne studien har gjort seg, hva lærer vi om Gud?

De fire sykehusprestene hadde alle med seg fra barndommen et bilde av Gud som noe godt. Religionspsykologien forklarer dette med at de nærmeste omsorgspersonene var gode (nok) omsorgspersoner. Teologien åpner for en annen forståelseshorisont: Gud finnes og gjennomsyrrer skaperverket med sin kjærlighet. Hvis dette er tilfelle, er Gud til stede i det skapte, ikke minst i omsorgspersonene. Gjennom den godheten og omsorgen de gir, møter barnet Guds godhet. “Kjære Gud jeg har det godt! Det er mitt gudsbilde”, sa Marianne. Hun opplevde at hun hadde det godt og trygt som barn. At foreldrene ikke var troende, var (selvsagt) ikke til hinder for at de elsket barnet sitt og at Gud kunne vise sin kjærlighet gjennom dem.

Senere ble hun kjent med Jesus-skikkelsen gjennom menighetens ungdomsarbeid. Hun erfarte denne tiden som en tid fylt av glede og lyst til å gjøre godt mot andre. Teologien vil forklare dette med at det er Guds kjærlighet som møter enkeltindividet og at denne kjærligheten har kraft til å forplante seg videre som ringer i vannet fra person til person. For Mariannes vedkommende ga troen på Guds godhet seg uttrykk blant annet i samtalens mulighet til å

reflektere over hva som tross alt er godt i livet: “Hvis man tenker hva som kan gi den pasienten livskvalitet, så er det å forstå seg selv dypere. Forstå livsverdiene som ligger der, noen aktiverte, noen latente, som er skapt av Gud i ethvert menneskeliv. Får du tak i det, får du tak i noe av livet ditt, får du tak i noe av det gode oppi det vanskelige.” Livsverdien som Marianne snakker om her, kan forstås som et uttrykk for Guds vilje til det gode i hvert menneskeliv. Hvis Gud finnes, er Gud i det skapte, også i det syke mennesket som kjemper for sitt liv.

Den uventede Gud

Mariannes erfaringer og refleksjoner bygger på troen på at Gud har skapt ethvert menneske med en naturlig “oppdrift”; en vilje til liv. Denne livsviljen hører med til menneskets natur. Svein hadde på sin side, identifisert nok et aspekt ved forestillingen om Gud gjennom fortellingen om Jesu fødsel i en mørk stall. Denne fortellingen tolket han dithen at Gud møter mennesket der man minst venter at Gud skal være: “Gud er der vi minst venter å finne ham. Kanskje til og med i den håpløses endeløse smerte”. Gjennom bønner søkte Svein å trekke Gud inn i det syke, bygget på en forståelse av Gud som en som involverer seg i verden på en så intim måte at det skjer gjennom unnfangelse (Maria), barnefødsel (Jesusbarnet), og død (korsfestelse). Inkarnasjonen uttrykker på en uhørt måte at Gud blir ett med det skapte og går inn i menneskelivet med alt hva det medfører av gleder og sorger. Jesus-hendelsen (eller inkarnasjonen) innebærer dermed en helt annen forståelse av Gud enn den forståelsen som oppstår som et naturlig resultat av psykologiske prosesser. At Gud er blitt menneske, er både uventet og overraskende. Å være menneske innebærer at man er begrenset på en rekke områder, men det innebærer også en helt spesiell mulighet til å møte andre mennesker med innlevelse og empati. Den måten Gud trer fram i verden på gjennom sin menneskelighet, får følger for sjelesorgen, og det skal vi se på i det følgende.

Fire aspekter ved forestillingen om Gud, fire prinsipper for sjelesorgen

Vi har så langt identifisert følgende aspekter ved forestillingen om Gud:

- Gud er den lekende Gud og åpenbarer seg gjennom skaperverket der mennesket og Gud finner glede i hverandre
- Gud er begrenset av sin egen ikke-kontrollerende kjærlighet
- Gud er god og har en vilje til det gode i hvert menneskeliv

- Gud kommer uventet gjennom inkarnasjonen til steder der man minst venter å finne Gud.

Når jeg i det foregående har brukt begrepet «forestillingen om Gud», innebærer det at vi fortsatt forholder oss til gudsbilder. Det hele og fulle bildet av Gud i alle dets fasetter, er skjult for oss. «For vi forstår stykkevis og taler profetisk stykkevis» (1 Kor 13,9). Likevel er hvert aspekt som vi klarer å identifisere ved forestillingen om Gud av verdi og kan gi oss innsikter som bidrar til å utvikle vårt forhold både til Gud og mennesker. Vi skal nå se hvordan de nevnte fire aspektene, gir fire prinsipper for forståelsen av forholdet mellom sjelesørger og konfident.

Gjensidighet

Det første aspektet gir en forståelse av Gud som åpner opp for å tenke gjensidighet i forholdet mellom Gud og mennesker: Gud og mennesker gleder seg i hverandre. Dette forholdet kan vi overføre til relasjonen mellom sjelesørger og konfident: De to deltar i et samspill der begge parter må bidra for at samtalen skal bli til hjelp. Det er primært sjelesørgeren som er til hjelp for konfidenten, men dette forholdet kan også snus: En annen gang er det sjelesørgeren som har behov for å være konfident. Gjensidigheten i forholdet innebærer også at den sjelesørgeriske samtalen kan gi sjelesørgeren ny innsikt og nye perspektiver for å forstå og håndtere eget liv. Samtalen kan altså være til nytte og glede for begge parter.

Begrensethet

At Guds makt er begrenset er et aspekt ved forestillingen om Gud som vi gjenfinner hos sjelesørgeren. Vi så over at sykehusprestens sjelesørgeriske handlingsrom ofte er begrenset av egne erfaringer, og jeg spurte: Når sjelesørgere gjør så godt de kan, *er det godt nok?* Jeg har ovenfor referert Schmemmann som sier at verden er en åpenbaring av Gud. Gud åpenbarer seg altså gjennom det skapte og aller mest gjennom Jesus Kristus, slik vi lærer ham å kjenne gjennom det bibelske vitnesbyrdet. Jan-Olav Henriksen skriver om dette i boken *Gud: Fortrolig og fremmed*:

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. Den helt spesielle forbindelsen mellom Gud og Jesus er utgangspunktet for vesentlige sider i det som er den kristne oppfatning av hvem Gud er (Henriksen, 2001, s. 68).

Bibelens skrifter bygger på hendelser som mennesker har opplevd og tolket som Guds handlinger. Gjennom disse hendelsene har det oppstått forestillinger om hvem Gud er. Den ortodokse teologien går langt i å fastslå at Gud viser seg i det skapte. Hvis vi holder sammen tanken om at Gud er i det skapte med tanken om at Gud åpenbarer seg gjennom sine handlinger i historien, kan vi også forstå sjelesørgeres arbeid i møte med konfidenter som Guds handlinger i historien. Men hva om sjelesørgeren ikke har tilgang til handlingsalternativer som ville hjulpet konfidenten, slik vi så eksempler på i denne studien; hva om han for eksempel ikke våger å be Gud om å helbrede - speiler han likevel Gud for konfidenten?

“Gud har ikke andre hender og føtter enn dine på denne jord”, sier Teresa av Avila. Hun setter ord på to ting på én gang: Gud trenger hjelp fra mennesker for å hjelpe. Og: De hendene Gud har tilgang på, er våre hender. Det betyr at Gud knytter seg til mennesker som noen ganger er riktig dyktige og noen ganger helt hjelpeløse. Mennesker er ufullkomne og samtidig fullkomment i stand til å utrette noe. En sjelesørger er overgitt til de erfaringer han har gjort gjennom livet og den muligheten han har hatt til å forstå og tolke erfaringene i lys av troen på Gud. Sjelesørgeren har opplevd noe av Gud i eget liv, og vi har sett at erfaringene både kan begrense og utvide handlingsrommet. Poenget er at når sjelesørgeren gjør så godt hun kan, gjør hun fortsatt Guds arbeid. Mer kan man ikke kreve. Det er godt nok.

Fremtidighet

Det tredje aspektet vi identifiserte var at Gud har en vilje til det gode i hvert menneskeliv. Hva betyr det for forståelsen av den sjelesørgeriske praksis? Hvis vi fastholder at det er Gud som viser seg i sjelesørgerens forsøk på å være til hjelp, må vi regne med at vi i Gud har tilgang på mer enn det vi som enkeltmennesker har tilgang på her og nå. Våre erfaringer legger begrensninger på oss, men så lenge vi lever, har vi mulighet til å erfare nye ting. Det betyr at Gud kan møte den enkelte gjennom det som ennå ikke er, nemlig gjennom fremtiden. Henriksen skriver:

Å vokse som menneske innebærer dermed at vi ikke kan regne med at vi allerede her og nå er alt vi skal være. Det er å tillate seg å lengte, og det er å forholde seg til det som ennå ikke er helt og fullt blitt virkelighet i livet mitt. Gud er navnet på denne delen av menneskets virkelighet og erfaringsverden (Henriksen, 2001, s. 152).

Det som ennå ikke er, fremtiden som kanskje rommer det man lengter etter, gir Henriksen i dette avsnittet navnet "Gud". At Gud er større enn våre erfaringer og forestillinger er et gammelt teologisk munnhell (som tilskrives Augustin): "Deus semper major", Gud er alltid større. Teologien erkjenner at Gud er en størrelse som vi aldri helt kan forstå. En sjelesørger som tar dette på alvor, må være åpen for at Gud kan komme til å handle på måter hun ikke overskuer og ikke kan forestille seg. Sjelesørgerens oppgave blir dermed å holde fast håpet om at det kan skje noe godt i fremtiden, fordi Gud kommer til oss fra fremtiden.

Åpenhet

Det fjerde aspektet vi identifiserte, var at Gud gjennom inkarnasjonen kan være der man minst venter at Gud skal være. Jeg har nettopp hevdet at sjelesørgeren må være åpen for at hun i Gud har tilgang på mer enn det vi som enkeltmennesker har tilgang på her og nå. Gud er "semper major." Dette betyr at Gud kan være annerledes enn hva sjelesørgerens personlige gudsbilde tilsier. Sjelesørgeren må dermed holde det for sannsynlig at Gud også kan vise seg gjennom konfidentens tro.

Like mye som egne erfaringer med Gud er materiale for den teologien man utvikler, kan andres erfaringer regnes som en ressurs for teologien: Når en konfident bringer med seg et gudsbilde som er annerledes enn sjelesørgerens, kan dette - for sjelesørgeren *fremmed* gudsbilde - bidra til å utvide bildet av Gud - på samme måte som sjelesørgerens gudsbilde kan bidra til å utvide konfidentens bilde av Gud. Hvordan Gud *i virkeligheten* er, vet verken sjelesørger eller konfident. Den ikke-vitende holdningen i møte med konfidenten, er ett av sjelesørgerens viktigste verktøy for å kunne forstå mer av konfidentens liv. Dette er en holdning sjelesørgeren også kan ta med seg i møte med Gud: Undring og nysgjerrighet åpner opp for å erfare det uventede også i troens landskap. Dersom Gud gjennomsyrrer skaperverket, må den som er sjelesørger regne med at Gud kan vise nye sider av seg selv også gjennom konfidentene.

En konsekvens av denne holdningen er å være åpen for å *be* til Gud, også om det som overskrider det sjelesørgerens eget gudsbilde tilsier. Marianne mente at "bønnespråket er relevant som en del av virkeligheten", ikke minst når virkeligheten rommer troen på Gud og håpet om å bli frisk. Dersom konfidenten har dette håpet og et gudsbilde som tilsier at Gud lytter til og kan besvare slike bønner, mente Marianne at hun som prest skulle slutte seg til

pasientens bønn for å møte pasienten i hennes tro. Dersom sjelesørgeren selv tviler på at Gud kan helbrede, kan dette kjennes problematisk, men hvis man har et gudsbilde som Shea vil kalle *modent*, der Gud er “Den levende Gud”, vil det å be være å relatere seg til Gud som et *jeg* til et *du* der begge har definerte grenser og kan opptre i pakt med egen vilje og verdier. Det betyr at den som ber, vet at Gud ikke nødvendigvis kan besvare bønner med helbredelse, jfr. Oord. Man ber likevel fordi “bønnespråket er relevant”; det uttrykker en tillit til en “Deus” som er større og som det kjennes håpefullt å knytte seg til – uansett hva resultatet blir.

Kapittel 7. Gud og lidelsen: mening, fortolkning og handling

Jeg har over drøftet det gudsbildet som trer fram på bakgrunn av sykehusprestenes erfaringer og refleksjoner, og jeg har gjort det i en videre teologisk ramme som også har gitt mulighet til å reflektere over prinsipper for den sjelesørgeriske praksisen. Avslutningsvis vil jeg løfte fram en problemstilling som handler om hvordan vi kan forstå og fortolke forholdet mellom Gud og lidelsen: Er det en mening med den, hvordan kan den fortolkes, og endelig: Hva gjør Gud med lidelsen?

Meningen med lidelsen

Jeg har over argumentert for at Gud er større og annerledes enn vi som enkeltmennesker overskuer. Ingen kjenner Gud fullt ut. I møte med lidelsen, er det derfor ikke uvanlig at den troende lurar på om Gud kan ha en mening med lidelsen. Ole bekreftet at dette var en problemstilling for flere av hans pasienter. Han fortalte at tanken på at Gud hadde en mening med det som skjedde, var et “anker” for dem. Selv avviste han den tanken og prøvde å introdusere en annen tolkning av det som skjedde: “Jeg prøver å gi noen alternative tolkninger (...) går det an å tenke at dette er en del av grunnvilkårene i verden og i livet, at det ikke er Guds vilje?” Alle prestene i undersøkelsen var av samme oppfatning. Likevel må vi spørre: Hvis tanken om at det finnes en mening i lidelsen er til trøst for pasienten, skylder vi ikke å utforske den for å se om vi kan komme pasientene i møte, om ikke annet så for å anerkjenne at smerte uten mening er uutholdelig?

Det ligger i menneskets natur å lete etter en årsak til det som skjer. Lidelsen etterfølges av store hvorfor-spørsmål: Hvorfor meg, hvorfor nå? Dersom disse spørsmålene besvares med at det er tilfeldighetene som rår, blir det umulig å beskytte seg mot lidelse. Medisinsk forskning vil for eksempel søke svar på hvorfor kreft rammer enkeltindivider for å finne måter å

forebygge eller helbrede. Det er altså naturlig og stort sett konstruktivt å spørre “Hvorfor?” Dessverre er det ofte ikke mulig å besvare hvorfor-spørsmålene ved å peke på en enkel årsaks-virkningssammenheng. Hva gjør man da?

“Alle de andre med makt og myndighet har gjort sine ting, de har ikke lyktes, og så kommer presten, maktesløshetsarbeideren!” sa Marianne. Når det ikke lykkes å helbrede, melder de eksistensielle spørsmålene seg, også spørsmålet om mening: Hva er meningen med det jeg opplever? Marianne så ingen mening med den smerten hun var vitne til. Det finnes imidlertid smerte som har en hensikt, f.eks. den smerten som følger med en barnefødsel: Riene er smertefulle og ikke til å unngå, men som regel fører de til at kvinnen og det nye barnet forløses. Jesu lidelse og død hadde også en mening. Den var smertefull, men tolket i lys av Guds frelsesplan, var den nødvendig for å forløse (frelse) menneskene. Når man slik kan knytte smerte eller lidelse til en høyere hensikt, gir smerten mening og er til å holde ut. På samme måte blir det for noen pasienter et “anker” å knytte lidelsen de opplever til en tanke om at dette er Guds måte å lære dem noe som kan bli til nytte for andre, eller at Gud gjennom lidelsen vil *foredle* dem som mennesker.

Dette er en tankegang som nok har spilt en stor rolle gjennom tidene og som vi kan gjenfinne i ulike fromhetstradisjoner. Vi så imidlertid at Ole reagerte med motstand mot en slik forståelse. Tankegangen imøtegås også av Thomas J. Oord. Han hevder at lidelse verken er Guds straff eller et forsøk på å disiplinere, men at synden og ondskaper har sine iboende og naturlige negative konsekvenser (Oord, 2019, s. 130). Han aksepterer ikke den idéen at en kjærlig Gud med vilje kan bruke lidelse som et redskap for å lære mennesket en lekse. Spørsmålet om Gud har en mening med lidelsen er dermed stilt og avvist, men behovet for å forstå lidelsen er fortsatt like prekært for mange.

Å fortolke lidelsen i lys av Guds godhet

Lidelsen vi ser i verden har ytterst sjelden noen forståelig hensikt. Den ser meningsløs ut fra vårt ståsted. Den rammer ofte tilsynelatende tilfeldig og er dermed umulig å beskytte seg mot. Hva kan “maktesløshetsarbeideren” gjøre i en slik situasjon? Marianne og de andre sykehusprestene brukte mye tid i samtale med pasientene. De viste til *grunnvilkårene* i tilværelsen, med andre ord *tolket* de lidelsen: Å finne mening i det som skjer er å fortolke det som skjer. Fortolkning skjer i lys av noe overordnet, et rammeverk som kan kaste et lys over

det vi erfarer. Teologiens oppgave er å fortolke livet i rammen av gudstroen. Når vi fortolker livet i rammen av gudstroen, setter vi erfaringene inn i en forståelsesramme der Gud er godheten i tilværelsen og på alle måter forsøker å nå skaperverket med sin godhet, jfr. det aspektet ved Gud som jeg identifiserte over.

Når de fire prestene i undersøkelsen forklarte lidelsen med at det var en del av grunnvilkårene eller livsvilkårene som alle mennesker lever under, hvilken forståelsesramme benyttet de seg av? En sekulær tolkning er at verden er et organisk kretsløp der alt som lever utsettes for kontinuerlig forfall og til slutt død. Det gjelder også menneskene: Lidelse, død og sorg er ikke til å unngå. "Alle taper" (Marianne). En teologisk tolkning er at lidelsen er en konsekvens av syndefallet og den påfølgende fordrivelsen fra Eden som skildres i 1 Mos 3,1-24. Den mytologiske fortellingen fungerer som en forklaring på hvorfor mennesker opplever smerte og strev, men kan fortellingen om utdrivelsen fra Eden også tjene til å fortolke den lidelsen vi opplever i dag på en slik måte at det blir til hjelp for den som lider?

Leser man hele fortellingen, inkludert skapelsesfortellingen fra 1 Mos 2,4ff der Gud aller først skaper mennesket, ser man at alt som deretter skapes, blir skapt av omsorg for mennesket. Edens hage overlates så til mennesket som får i oppdrag å dyrke og passe den. Vendepunktet skjer når mennesket forgriper seg på ett av de to trærne i hagen det ikke hadde tillatelse til å spise av, kunnskapens tre. Da velger Gud å forvise mennesket fra hagen for å hindre det i også å spise av livets tre:

Herren Gud sa: "Se! Mennesket er blitt som en av oss og kjenner godt og ondt. Bare det nå ikke strekker hånden ut og tar av livets tre også, så det spiser og lever evig!" Herren Gud sendte mennesket ut av Edens hage for å dyrke jorden, som det var tatt av. Han drev mennesket ut, og øst for Edens hage satte han kjerubene og det flammende sverdet som svinges uten stans. De skulle vokte veien til livets tre (1 Mos 3,20-24).

Den lidelsen menneskene opplever når de ikke lenger kan leve i det paradiset som Eden er, har en hensikt: Gud må beskytte det som finnes der, kunnskapens tre og livets tre. Å spise av disse trærne vil påføre mennesket ubotelig skade, ja døden. Det er først i vår tid at vi har forutsetninger til å forstå den fulle konsekvensen av det denne mytologiske fortellingen vil formidle: Kunnskapen om godt og vondt har gitt mennesket valgmuligheter, og valget har

særlig gjennom de siste århundrer, kastet kloden inn i en økologisk og klimatisk krise. Hva ville skje om mennesket i tillegg kunne leve evig? Det ville betydd den endelige undergang.

Gud måtte derfor verne Eden fra menneskets ustoppelige trang til å ta mer enn det var gitt. Å selv dyrke jorden “øst for Eden” var konsekvensen. Men var dette en *straff*, sendte Gud mennesket ut av Eden med ønske om *hev*n? En liten detalj i fortellingen er verdt å merke seg. I vers 19 står det: “Gud laget klær av skinn til mannen og kvinnen og kledde dem.” Det er altså en omsorgsfull Gud som sender mennesket ut av hagen. I møte med det harde livet utenfor Eden, det prestene i min undersøkelse kaller *grunnvilkårene* eller *livsvilkårene*, vil ikke Gud at mennesket skal være ubeskyttet og nakne. Gud syr klær av skinn til dem. Det er med en mors kjærlighet Gud ser sine barn forlate Eden.

Å fortolke menneskers lidelse i lys av denne fortellingen der Guds godhet er det bærende element, gir ingen forklaring på hvorfor lidelsen rammer enkeltindividet, men den forteller at hele skaperverket er rammet av lidelse i en eller annen form fordi lidelsen er et grunnvilkår. Samtidig finnes et annet grunnvilkår som blir synlig når teologien bidrar til å fortolke det som skjer: Gud har ikke forlatt menneskene, men fortsetter å omslutte dem med omsorg (klær av skinn) så langt som det er mulig.

Å være sjelesørger i møte med lidelse

Hvordan hjelper Gud når Gud ikke hjelper? Å være underlagt grunnvilkårene i verden er hardt. “Sånn er det bare”, er en replikk sjelesørgeren iblant tyr til for å understreke at den lidelsen noen opplever er noe alle kan oppleve fordi det er slik det er å være menneske. Men man trenger ikke å oppleve smerten alene. Her har sykehusprester og andre sjelesørgere sin oppgave: å være sammen med den som lider, eller som Ole sa det da han forklarte hva troen på Gud ga ham i møte med smerten: “Jeg er i hvert fall ikke alene i det!” Sjelesørgeren representerer Gud for konfidenten. Sjelesørgeren “syr klær av skinn” til den som er naken og sårbar. Slik hjelper Gud mennesker som lever utenfor Eden der lidelsen er en del av livet.

Avslutning

Jeg har i denne studien ønsket å finne svar på hvordan Gud hjelper også når det tilsynelatende virker som om Gud ikke hjelper. Ut fra tanken om at sykehusprester yter hjelp som de på oppdrag fra kirken er blitt sendt for å formidle til sterkt lidende mennesker, ville jeg

undersøke hvordan deres gudsbilder preget den måten de praktiserte på. Målet var personlig: Jeg ville lære av “de beste” for selv å kunne gi god hjelp til mennesker i nød. Målet var også å besvare et dypt eksistensielt spørsmål: Hva kan vi egentlig forvente av Gud? Dette spørsmålet trengte et svar for at jeg selv skal kunne formidle Guds hjelp til mennesker som strever - så godt som jeg har forutsetninger til å gjøre.

Det jeg fant, var at sykehusprestene i undersøkelsen praktiserte sjelesorg ut fra *sine* forutsetninger: De gudsbildene de bar med seg inn i pasientmøtet, var formet av møtet med deres første omsorgspersoner og de erfaringer de siden hadde gjort i møte med kristne ungdomsmiljøer, teologiske studier og livet ellers. Disse gudsbildene hadde sine begrensninger som også tydelig begrenset de handlingsalternativene de hadde til rådighet i møte med pasientene. Dette var særlig påfallende hos de av prestene som hadde kjempet seg gjennom negative opplevelser i ungdomstiden. Den av prestene som ikke hadde slike negative erfaringer, var tydelig mer fleksibel og åpen overfor pasientenes behov, noe som klarest kom til uttrykk når det gjaldt de forventninger man kunne møte Gud med, spesielt i bønnesituasjonen. I forlengelsen av dette funnet, er det naturlig å spørre om den sjelesørgeriske praksisen i for sterk grad hviler på sjelesørgerens eget gudsbilde: Kan det være mer sakssvarende å åpne seg for pasientens gudsbilde og handle mer på det enn sitt eget, dersom man forstår at pasientens gudsbilde tjener til å gi håp og mening til pasienten?

Det *er* en utfordring å fastholde bildet av en god Gud i møte med sterk lidelse. Prestenes måte å gjøre dette på, var å forsøke å personifisere de egenskapene hos Gud som de selv fant trøst og hjelp i. De ønsket å representere Guds nærvær, fellesskap og solidaritet med lidende mennesker ved selv å være nær, skape fellesskap, alliere seg og kjempe sammen med sine pasienter. Mange mennesker som befinner seg i lidelsen, har også en følelse av å være forlatt av Gud. Når lidelsen oppfattes som et tegn på at Gud straffer eller forlater, er det opplagt viktig at sjelesørgeren kan presentere et annet gudsbilde, et gudsbilde som er i tråd med den Kjærlighetens Gud som kirken er satt til å forkynne.

Min undersøkelse har vist at teologisk arbeid var avgjørende for prestene jeg intervjuet. Deres personlige gudsbilde trengte den korrigeringen som studier av teologi og sjelesorgsfaget kunne gi dem. I forlengelsen av dette funnet, er det naturlig å understreke at sjelesørgere må være forankret i en teologi som tjener til å fortolke livet på en slik måte at konfidenten ikke

blir sittende fast i håpløshet, men får mulighet til å finne mening i livet, også når lidelsen er stor.

Vedlegg

Her følger tre vedlegg:

- 1) Informasjonsbrev til informantene og samtykkeerklæring
- 2) Intervjuguide
- 3) Godkjenning av databehandling fra NSD – norsk senter for forskningsdata AS

Informasjon til informantene og samtykkeerklæring

Forespørsel om deltakelse i forskningsprosjektet

”Hvordan hjelper Gud når Gud ikke hjelper?”

Bakgrunn og formål

Som menighetsprest gjennom mange år har jeg vært opptatt av de eksistensielle spørsmålene som reises når mennesker opplever store vansker eller lidelse i livet. Hva kan sjelesørgeren hjelpe med når det virker som om Gud er fraværende eller ikke hjelper?

I denne oppgaven ønsker jeg å finne frem til gudsbilder som bærer når mye i livet brister. Finnes Gud selv om Gud tilsynelatende ikke griper inn og hjelper? Må vi gi opp troen på Gud når det virker som om man er falt utenfor Guds interessefelt, eller er det mulig å finne frem til en bærende gudstro, en tro på Gud som på en eller annen måte likevel er til stede og hjelper?

Dette er gamle spørsmål som mange teologer gjennom tidene har forsøkt å besvare. Denne oppgaven skrives i en praktisk teologisk ramme med et spesifikt sikte å kunne yte god sjelesorg til mennesker som lider. Jeg vil derfor lete etter svar i skjæringspunktet mellom teologi (hvem eller hva er Gud), psykologi (hvordan dannes våre gudsbilder) og praktisk teologi (hvordan erfarer vi at Gud hjelper).

For å gå til kjernen - der hvor lidelsen er akutt og troen blir satt på ekstra stor prøve - ønsker jeg å spørre teologer, nærmere bestemt sykehusprester som i sitt yrke møter mennesker med et

svært stort lidelsestrykk, om deres erfaringer: *Hvilke gudsbilder er bærende (gir mening og håp) i sykehusprestens eget liv og i deres praksis i møte med mennesker som lider?*

Dette er et mastergradsstudium (Erfaringsbasert master i klinisk sjelesorg) ved Det teologiske menighetsfakultetet. Den gjennomføres på eget initiativ. I tillegg til selve mastergradsoppgaven, tar jeg sikte på å publisere en faglig artikkel i et fagtidsskrift. Funnene vil også kunne bli brukt i undervisning i sjelesorg.

Utvalg

Dette er en kvalitativ undersøkelse. Jeg har valgt ut fire sykehusprester ved somatiske og psykiatriske sykehus. Målet er ikke et mest mulig representativt utvalg med tanke på kjønn, alder og eventuelle andre kriterier. Jeg er ikke først og fremst ute etter å få vite hvordan sykehusprester flest tenker, men hvordan erfarne sykehusprester reflekterer og praktiserer. Dette henger sammen med motivasjonen min som er å lære av «de beste». Du blir altså bedt om å delta fordi du er i aktiv tjeneste og har lang erfaring som sykehusprest.

Hva innebærer deltakelse i studien?

Du vil bli bedt om å delta i et intervju med meg på din arbeidsplass i et samtalerom som du velger og reserverer og hvor vi kan snakke uforstyrret. Intervjuet vil ta omkring én time. Jeg håper å få gjennomført intervjuet i uke 44 (starten av november). Intervjuet blir tatt opp digitalt.

Hva skjer med informasjonen om deg?

Alle personopplysninger vil bli behandlet konfidensielt. Kun jeg selv vil ha tilgang til personopplysninger, men personopplysningene vil kun gjelde ditt yrke, evt. kjønn og alder. Opptak og transkribering av disse vil lagres trygt, og opplysninger om navn og adresse blir ikke oppbevart i tilknytning til materialet. Dersom studien blir publisert som en artikkel, vil man ikke kunne identifiseres, men man vil selv kunne gjenkjenne enkelte sitater fra intervjuet.

Prosjektet skal etter planen avsluttes i mai 2022. Personopplysninger og opptak slettes etter at prosjektet er fullført.

Frivillig deltakelse

Det er frivillig å delta i studien, og du kan når som helst trekke ditt samtykke uten å oppgi noen grunn. Dersom du trekker deg, vil alle opplysninger om deg bli anonymisert. Det får ikke innvirkning på ditt forhold til arbeidsgiver, dersom du ikke vil delta i studien eller senere velger å trekke deg.

Dersom du har spørsmål til studien, ta kontakt med (navn og telefonnummer på kandidaten) eller veileder: Jan-Olav Henriksen, (telefonnummer).

Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS.

Samtykke til deltakelse i studien

Jeg har mottatt informasjon om studien, og er villig til å delta. Jeg samtykker i at lengre sitater fra intervjuet kan benyttes i publiserte artikler.

(Signert av prosjektdeltaker, dato)

Intervjuguide

Intervjuet vil bli semistrukturert. Jeg er ute etter å få frem fyldige fortellinger som viser hvordan presten opplever seg selv, hvilke syn på Gud og lidelsen han/hun bærer med seg og hvordan hun/han møter pasienten. Spørsmålene i intervjuguiden er veiledende; en «smørbrødtype» for å få frem ulike fasetter i prestens opplevelse.

1. Prestens eget gudsbilde og utviklingen av dette fra barndom til voksen alder

Hvordan var barnet prestens gudsbilde? Barnets gudsbilde er mest interessant som en eventuell kontrast til den voksnes prestens gudsbilde – om det er har skjedd en endring som presten er seg bevisst, og om de eventuelt ulike gudsbildene presten har hatt gjennom livet,

er en ressurs i møte med pasientens gudsbilde.

- *Hvordan forestilte du deg Gud? (Beskrivelse av utseende og egenskaper)*
- *Hvilke følelser kan du gjenkalle når du tenker på din barndoms Gud?*
- *Hva med Jesus, var han Gud?*
- *I hvilken sammenheng ble du kjent med Gud som barn?*
- *Hva var stemningen i de sammenhengene hvor Gud ble involvert?*
- *Bilder, symboler, salmer, kirkebygg, gjenstander fra barndommen som har formet bildet av Gud?*
- *Fortellinger fra bibelhistorien som har gjort inntrykk på deg?*
- *Hendelser som formet ditt gudsbilde? Fortell!*
- *Kan du huske hendelser fra barndommen hvor du trengte å henvende deg til Gud, hva skjedde?*
- *Ba du til Gud eller Jesus?*
- *Hvordan ble bønn praktisert?*
- *Hvor var Gud da dere ba, langt borte/nær/over/midt imellom?*
- *Hva forventet du deg av «Gud» når du ba?*

Hvordan er gudsbildet hos den voksne presten?

- *Finnes det noe punkt i din historie hvor du fikk et annet bilde av Gud enn du hadde som barn?*
- *Hendelser som har (om)formet ditt gudsbilde?*
- *Hvem formidlet Gud til deg i ungdomstiden/voksen alder?*
- *Hvordan ber du i dag? (konkrete bønnebegjær/meditasjon/annet)*
- *Hvor er Gud/Jesus når du ber, langt borte/nær/over/midt imellom?*
- *Hva forventer du deg av Gud når du ber?*
- *Har du noen symboler som du synes representerer Gud på en god måte for deg i dag? Fortell!*
- *Hvordan forestiller du deg Gud?*

2. Prestens syn på lidelse

Her er jeg ute etter å avdekke prestens verdensbilde/gudsbilde/menneskets rolle i møte med lidelsen, vel å merke ikke den ferdige teologiske tenkningen/løsningen på teodicé-

problemet, men deres eget «livssyn» som gjør lidelsen til en håndterbar størrelse i yrkeslivet deres.

- *Har du egen erfaring med lidelse/smertefulle hendelser i livet?*
- *Hvor var Gud da? Var Gud borte eller nær i det som er/var vondt?*
- *Ba du til Gud i den vanskelige situasjonen?*
- *Hva ba du om?*
- *Hva håpet du på fra Gud da du ba i denne situasjonen?*
- *Har dette formet deg som menneske? Hvordan?*
- *Har dette formet deg i din praksis som sjelesørger? Hvordan?*
- *Har dette formet deg som teolog? Hvordan?*
- *Hvilken mening kan du se i lidelsen?*
- *Fornemmer du at Gud/Jesus er til stede i et pasientmøte?*
- *Hva føler du i møte med en pasienter som lider? Eksempel!*
- *Hva håper du på for pasienter som lider? Eksempel!*
- *Hva er ditt bidrag i møte med en pasient som lider?*
- *Hvor føler du Gud er når du møter pasienten? Over/langt borte/midt imellom de to?*
- *Har møtet med lidelsen, ditt og pasientenes, endret noe på deg, som menneske/som sjelesørger?*

3. Prestens praksis

Hensikten her er å få frem en praksis som er godt begrunnet, som er til hjelp for pasienten og som presten selv lever godt med. Spørsmålene vil også kunne få frem om praksisen er ureflektert.

- *I møte med en sterkt lidende pasient, hva bidrar du med?*
- *Når lykkes du? Hva har skjedd i en samtale hvor du opplever at pasienten har fått det bedre? Eksempel*
- *Er det ritualer/salmer/bønner/bibelfortellinger som du finner meningsfulle i møte med pasienter med sterk lidelse? Hvilke og hvordan?*
- *Hvordan ber du i møte med en som ber om forbønn for lidelse? Eksempel!*
- *Hva ber man om i møte med en pasient som lider mye? Eksempel!*
- *Hvordan hjelper bønnen?*

- *Hva svarer du hvis en pasient spør etter meningen med lidelsen?*
- *Hvordan snakker du med pasienten om forventninger til Gud?*
- *Hvordan tenker du om døden og evt. et liv etter døden som tema og som sjelesørgerisk tilnærming til lidelsen?*
- *Når ditt gudsbilde ikke sammenfaller med pasientens gudsbilde, hva gjør du da, eks. hvis pasienten ønsker bønn om helbredelse?*
- *Har du et sjelesørgerisk ideal/ en forfatter som har gitt deg viktige impulser i din forståelse av hvordan møte pasienter som lider?*

4. Prestens person i møte med pasienten.

Hva er prestens egenforståelse, hvem er/representerer presten i møte med pasienten?

Her ønsker jeg å avdekke hvordan presten tenker om betydningen av hvem hun/han er i møtet med pasienten.

- *Hvordan kjenner du deg når du går inn til en pasient du vet har det veldig vondt? Eksempel/ Fortell!*
- *Hvilke følelser merker du i deg selv når du møter en pasient som har det veldig vondt?*
- *Hva håper du å bidra med inn i denne pasientens situasjon? Fortell!*
- *Hvem opplever du at du er/blir gjort til i møte med pasienten? Hvilken rolle får du?*
- *Hva opplever du at du representerer for pasienten?
(Håp/klagemur/formidler av Guds kraft/medmenneskelig samtalepartner/annet)*
- *Hva ønsker pasienten fra deg? (Forbønn/ritualer/hjelp til å sortere tanker og følelser/nærvær av noe hellig/annet)*

Godkjenning fra NSD - Norsk senter for forskningsdata AS

Vurdering

Referansenummer

373537

Prosjekttittel

Hvordan hjelper Gud når Gud ikke hjelper?

Behandlingsansvarlig institusjon

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

Prosjektansvarlig

Jan-Olav Henriksen

Student

(Slettet)

Prosjektperiode

16.09.2021 - 30.06.2022

[Meldeskjema](#)

Dato

30.08.2021 Kommentar

Type

Standard

Det er vår vurdering at behandlingen vil være i samsvar med personvernlovgivningen, så fremt den gjennomføres i tråd med det som er dokumentert i meldeskjemaet den 30.08.2021 med vedlegg. Behandlingen kan starte.

Vi minner om at informasjonsskrivet må inneholde kontaktinformasjon til institusjonens personvernombud.

TAUSHETSPLIKT

Informantene i prosjektet har taushetsplikt. Intervjuene må gjennomføres uten at det fremkommer opplysninger som kan identifisere pasienter.

TYPE OPPLYSNINGER OG VARIGHET

Prosjektet vil behandle alminnelige personopplysninger, særlige kategorier av personopplysninger om religion og filosofisk overbevisning frem til 30.06.2022.

LOVLIG GRUNNLAG

Prosjektet vil innhente samtykke fra de registrerte til behandlingen av personopplysninger. Vår vurdering er at prosjektet legger opp til et samtykke i samsvar med kravene i art. 4 nr. 11 og 7, ved at det er en frivillig, spesifikk, informert og utvetydig bekreftelse, som kan dokumenteres, og som den registrerte kan trekke tilbake.

For alminnelige personopplysninger vil lovlig grunnlag for behandlingen være den registrertes samtykke, jf. personvernforordningen art. 6 nr. 1 a.

For særlige kategorier av personopplysninger vil lovlig grunnlag for behandlingen være den registrertes uttrykkelige samtykke, jf. personvernforordningen art. 9 nr. 2 bokstav a, jf. personopplysningsloven § 10, jf. § 9 (2).

PERSONVERNPRINSIPPER

NSD vurderer at den planlagte behandlingen av personopplysninger vil følge prinsippene i personvernforordningen:

- om lovlighet, rettferdighet og åpenhet (art. 5.1 a), ved at de registrerte får tilfredsstillende informasjon om og samtykker til behandlingen
- formålsbegrensning (art. 5.1 b), ved at personopplysninger samles inn for spesifikke, uttrykkelig angitte og berettigede formål, og ikke viderebehandles til nye uforenlige formål
- dataminimering (art. 5.1 c), ved at det kun behandles opplysninger som er adekvate, relevante og nødvendige for formålet med prosjektet
- lagringsbegrensning (art. 5.1 e), ved at personopplysningene ikke lagres lengre enn nødvendig for å oppfylle formålet. DE REGISTRERTES RETTIGHETER

NSD vurderer at informasjonen om behandlingen som de registrerte vil motta oppfyller lovens krav til form og innhold, jf. art. 12.1 og art. 13.

Så lenge de registrerte kan identifiseres i datamaterialet vil de ha følgende rettigheter: innsyn (art. 15), retting (art. 16), sletting (art. 17), begrensning (art. 18) og dataportabilitet (art. 20).

Vi minner om at hvis en registrert tar kontakt om sine rettigheter, har behandlingsansvarlig institusjon plikt til å svare innen en måned.

FØLG DIN INSTITUSJONS RETNINGSLINJER

NSD legger til grunn at behandlingen oppfyller kravene i personvernforordningen om riktighet (art. 5.1 d), integritet og konfidensialitet (art. 5.1. f) og sikkerhet (art. 32).

For å forsikre dere om at kravene oppfylles, må prosjektansvarlig følge interne retningslinjer/rådføre dere med behandlingsansvarlig institusjon.

MELD VESENTLIGE ENDRINGER

Dersom det skjer vesentlige endringer i behandlingen av personopplysninger, kan det være nødvendig å melde dette til NSD ved å oppdatere meldeskjemaet. Før du melder inn en endring, oppfordrer vi deg til å lese om hvilken type endringer det er nødvendig å melde:

<https://www.nsd.no/personverntjenester/fylle-ut-meldeskjema-for-personopplysninger/melde-endringer-i-meldeskjema> Du må vente på svar fra NSD før endringen gjennomføres.

OPPFØLGING AV PROSJEKTET

NSD vil følge opp ved planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet.

Kontaktperson hos NSD: Markus Celiussen

Litteraturliste

- Afdal, G. (2011, 2). Teologi som teoretisk og praktisk aktivitet. *Tidsskrift for teologi og kirke*, pp. 88-109.
- Anker, T. (2020). *Analyse i praksis : En håndbok for masterstudenter*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Bibelen*. (2011). Oslo: Bibelselskapet.
- Brinkmann, S. K. (2015). *Det kvalitative forskningintervju, 3. utgave*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Henriksen, J.-O. (2001). *Gud: fortrolig og fremmed*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Henriksen, J.-O. (2013). *Relating God and the self : Dynamic Interplay* (2017 ed.). New York: Ashgate Publishing.
- Kohut, H. (1971 (2009)). *The Analysis of the Self*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Lars Johan Danbolt, L. G.-H. (2014). *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Oord, T. J. (2019). *God Can't*. Grasmere, Idaho: SacraSage.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The Birth of the Living God . A Psychoanalytic Study* (1981 ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schibbye, A.-L. L. (2009). *Relasjoner. Et dialektisk perspektiv på eksistensiell og psykodynamisk psykoterapi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schmemmann, A. (2022). *Til liv for verda*. Oslo: Efrem.
- Shea, J. J. (2005). *Finding God Again* . Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.