

Jon-Erik Bråthen

Transformasjon

- en legitim forventning til sjelesorgen?

AVH501 – Masteravhandling (30 ECTS)

Master i teologi/metodisme

Veileder: Professor Leif Gunnar Engedal

Det teologiske menighetsfakultetet, Oslo våren 2008

Til Torill

Nåd är den mötesplats vi har

Nåd är den mötesplats vi har
där var och en får rum.
Vi vet du är den som du var
i evangelium.
Vi vet vår största rikedom,
är din barmhärtighet.
I kärleken den vittnar om
blir allting trasigt helt.

En är din Andes källa, en,
den som du gav vår törst.
Där kan vi dricka kärleken,
den som är allra störst.
Din längtan är som en magnet
som söker närheten.
I dig, din nåd, din helighet
blir allting helt igen.

Knyt oss till dig med kärleksband,
du är vår röda tråd.
Väv oss till ett där vi varann
möter i tjänst och nåd.
Lägg i vårt liv ett högre mål,
helighet redan här.
Och hur än livets vägar går
vet vi din kärlek bär.

Den bär oss genom död till liv.
Den bär oss bortom det.
Och i din kärleks paradiset
väntar en evighet.
Men redan nu och redan här.
fast vi har långt kvar än,
anar vi vad det största är
– att det är kärleken.

- Jesus, united by thy grace-
Tekst: Charles Wesley
Oversettelse: Tomas Boström

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	6
1.1. Problemhorisont.....	6
1.2. Problemstilling.....	8
1.3. Begrunnelser og materiale.....	9
1.3.1. Gerkin - begrunnelse og materiale.....	9
1.3.2. Metodisme - begrunnelse og materiale.....	11
1.4. Metode og fremdrift.....	12
1.5. Begrepsavklaringer.....	13
1.6. Charles Vincent Gerkin – en biografisk skisse.....	15
1.7. Avgrensning.....	16
1.8. To kritiske bemerkninger.....	17
1.9. Målsetting.....	17
2. Analyse.....	18
2.1. Analyse av transformasjon i metodistisk teologi.....	18
2.1.1. Metodismens plassering i den teologiske tradisjon.....	20
2.1.2. Skapelse og syndefall.....	23
2.1.3. Metodismens frelseforståelse.....	25
2.1.3.1. Forutgående nåde.....	25
2.1.3.2. Rettfærdiggjørelse.....	27
2.1.3.3. Helliggjørelse.....	27
2.1.4. Metodismens vide frelsesforståelse.....	29
2.1.5. Frelse som <i>synergi</i> mellom Gud og mennesker.....	31
2.1.6. Wesleys <i>practical and experimental theology</i> (erfaringsteologi).....	32
2.1.7. Forholdet mellom erfaring og transformasjon.....	34
2.1.8. Nådemidlene – redskap som fremmer transformasjon.....	35
2.1.9. Den hellige ånd - formidleren av Guds transformerende nåde.....	37
2.1.10. Oppsummering.....	38
2.2. Analyse av transformasjon hos Gerkin.....	40
2.2.1. Gerkins sjelesorgkonsepsjon begynner ”nedenfra”.....	41
2.2.2. Mennesket strukturerer livet ved hjelp av narrativer.....	42
2.2.3. En interdisiplinær, multispråklig og bibelsk forankret sjelesorg.....	43
2.2.4. Gerkins hermeneutiske teori.....	44

2.2.5. Gerkins nådesforståelse og inkarnasjonsteologi.....	48
2.2.6. Gerkin om synd – transformasjonens motkraft	52
2.2.7. Gerkin om Ånden som transformerende kraft	53
2.2.8. Gerkin om menneskets paradoksale identitet	55
2.2.9. Hva innebærer transformasjon i en sjelesorgskontekst?.....	57
2.2.10. Gerkin om transformasjon av person, samfunn og natur.....	61
2.2.11. Oppsummering av analysen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon.....	63
2.3. Oppsummering av analysedelen	64
3. Drøfting.....	65
3.1. Drøfting av teologiske grunner for transformasjon i sjelesorg.....	65
3.1.1. Guds nærvær i alt som er – en teologisk forutsetning for transformasjon	66
3.1.2. Møtet med Gud – transformasjonens arnested	68
3.1.3. Den hellige ånd – formidleren	70
3.1.4. Identitet og relasjon	71
3.1.5. Forholdet mellom transformasjon og frelse.....	75
3.1.6. Oppsummering	78
3.2. Det metodologiske i Gerkins sjelesorg som bidrar til transformasjon	78
3.2.1. Sjelesørgerisk refleksjon starter i praksis og ender i endret praksis.....	79
3.2.2. Horisontsammensmeltning som en ”metode” som medfører endring.....	81
3.2.3. Betydningen av narrativ livstolkning når ønskede endringer uteblir	85
3.2.4. Oppsummering	86
3.3. Drøfting av transformasjonens innhold	86
3.4. Betenkeligheter knyttet til forventninger om transformasjon.....	92
3.5. Oppsummering av drøftingen	94
4. Avslutning: Konklusjon og utblikk.....	95
4.1. Konklusjon.....	95
4.2. Utblikk	98
5. Litteraturliste	100

1. INNLEDNING

1.1. Problemhorisont

Høsten 2007 kom Sigvart Dagsland med en CD som heter *Forandring*. Tittelen er hentet fra en av platens sanger med samme navn. Sangen *Forandring*¹ gir lytteren et lite innblikk i relasjonen mellom en kvinne og en mann. Når kvinnen en dag setter foten ned og sier at *nok er nok*, når hun smeller igjen ytterdøren og vandrer ut av huset, blir mannen sittende som forsteinet tilbake. Han trodde de hadde jobbet seg gjennom det vanskelige, men tok altså feil. I stillheten som fyller rommet erkjenner han at det ikke er noen vei utenom *forandringen*:

Forandring
bare ordet stanse pusten
drar deg itte håret uten nåde
det einaste du vett e at du må det
- forandring

I sangens refreng beskriver mannen forandring som noe ufravikelig, kvelende og nådeløst han motvillig trekkes inn. Forandringen er som å bli dratt etter håret – i dette tilfellet et sterkt bilde på noe smertefullt og fornedrende. Fra mannens synsvinkel besitter kvinnen makten. Hun plasserer ham i en situasjon der han maktesløs kastes ut i en forandring han ikke ønsker.

Menneskers fortellinger varierer, men flere vil kjenne seg igjen i denne mannens usminkede skildring av den vonde og uønskede forandringen: En fatal ulykke skjer, alderen bringer endringer i kropp og sinn, en kvinne blir voldtatt, en vond følelse kommer snikende og fortrenger all livsglede og livsvilje, en avgjørelse gjort i god tro får katastrofale følger, sykdom rammer, – alle disse hendelsene er forskjellige, men har til felles at mennesker mot sin vilje plutselig eller over tid dras inn i vonde forandringer.

Når uønskede forandringer tvinges på en og det totale kaos er faretruende nær, er det ikke langt til spørsmålene: Hva nå? Hvor går veien videre etter dette? Om det da finnes noen vei?

¹ Teksten er skrevet av Mike McGurk og Sigvart Dagsland. Se Litteraturlisten for opplysninger om CD-en.

For andre er *mangel* på forandring like kvelende og nådeløs som den uønskede forandringen. Når sorg eller hat suger seg fast i livet som albueskjell på et svaberg, når valget mellom pest eller kolera gjør det umulig å bryte ut av en voldelig relasjon, når fattigdom holder en lenket til fortvilelse og fornedrelse, når kronisk sykdom gjør livet uutholdelig, når angeren eller den vonde hemmeligheten tærer en opp innvendig, når systemer undertrykker – da kan mangel på og lengsel etter forandring være grusom, ubarmhjertig og true livet.

Noen som opplever lidelse på grunn av forandring eller mangel på forandring, kommer i kontakt med en sjelesørger. Det kan skje tilfeldig, ved at sjelesørger tar kontakt eller at den som opplever det vonde tar initiativ. Det kan skje i kirkens rom, så vel som utenfor kirken.

Når kontakt etableres, er sjelesørgerens primære oppgave å møte mennesket der det er. Det er å skape en trygg relasjon. Det er å lytte til og identifisere seg med fortellingene og smerten slik at konfidenten² ikke forblir alene i det vonde. Det er å stille spørsmål som kan bidra til å tydeliggjøre og bearbeide fortellingene slik at de ikke forblir like smertefulle.

Samtidig er det rimelig å anta at det hos *konfidenten* ligger en forventning om – eller i det minste et ørlite håp om – at møtet med sjelesørgeren helt eller delvis vil bidra til frigjøring fra det fastlåste, orden i kaoset, fjerning av byrde, smelting av det frosne, håp i det håpløse eller sammenheng i det fragmenterte slik at det vonde kan forandres og livet ta ny retning.

Det er videre sannsynlig å tro at *sjelesørgere* ønsker å gjøre en forskjell i livet til konfidenter som kjenner på åndelig, eksistensiell eller annen smerte. Selv om identifikasjon med konfidenten er betydningsfull og helt avgjørende for relasjonen, kan både sjelesørger og konfident bli trukket ned i samme avgrunn om ikke desperasjonens onde sirkel brytes og erstattes av håp og en korrigert kurs mot en lysere fremtid.³

Mye taler for at både konfident og sjelesørger håper at møtet dem i mellom vil føre til endring av en vanskelig situasjon, en transformasjon mot noe nytt og bedre. Forventningene til hva endringene vil medføre og hvor gjennomgripende de kan være, vil variere. Men de er der.

² Avhandlingen vil i tråd med Grevbo benytte begrepet *konfident* som hovedbetegnelse for den eller de som mottar sjelesorg. Også andre betegnelser vil bli benyttet der det er hensiktsmessig. Se Grevbo sidene 498-501 for en diskusjon av hvordan den eller de personer som sjelesorgen utøves overfor/sammen med kan benevnes.

³ Gerkin (1984), 186

1.2. Problemstilling

Problemhorisonten har skissert til dels svært ulike situasjoner der mennesker motvillig føres inn i smerte og kaos. Problemhorisonten har også angitt situasjoner der mennesker erfarer en bundethet som hindrer livsutfoldelse og livskvalitet. Videre har det blitt antydning at i en sjelesorgrelasjon er det ikke uvanlig at både konfident og sjelesørger håper at sjelesorgmøtet og sjelesorgprosessen vil føre til en positiv forandring av en kaotisk og/eller fastlåst situasjon.

Denne avhandlingen vil undersøke hvilke argumenter som måtte tale for at konfidenter og sjelesørgere frimodig kan ha et oppriktig håp om – ja, til og med en reell forventning om – at sjelesorgmøtet og sjelesorgprosessen dem i mellom vil medføre en transformasjon når livet er smertefullt og vanskelig. Avhandlingen vil også undersøke hva transformasjon kan innebære.⁴

Med bakgrunn i problemhorisonten formuleres avhandlingens problemstillingen slik:

*Hvordan kan transformasjon begrunnes i en sjelesorgkontekst
og hva innebærer transformasjon i denne sammenheng?*

Som hjelp til å finne svar på problemstillingen, vil avhandlingen vende seg til Charles Vincent Gerkins sjelesorgkonsepsjon og til metodistisk teologi.⁵ Avhandlingen vil analysere Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi med tanke på å finne begrunnelser for at transformasjon kan erfares i sjelesorgens rom, samt hvordan Gerkin og metodistisk teologi innholdsbestemmer transformasjon i en sjelesorgkontekst.⁶ På grunnlag av funn gjort i analysen, vil avhandlingen deretter drøfte noen av de teologiske og metodologiske begrunnelsene fra analysen som taler for transformasjon i sjelesorg, undersøke hva slags transformasjon en kan håpe på, samt belyse betenkeligheter til for sterke forventninger om transformasjon.

Konklusjonene som trekkes på grunnlag av analysen og drøftingen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi, vil være utslagsgivende for det svaret som vil bli gitt problemstillingen i avhandlingens avsluttende konklusjon.

⁴ Avhandlingen vil komme tilbake til hvorfor nettopp ordet *transformasjon* er benyttet i problemstillingen.

⁵ Begrunnelsen for hvorfor Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi er valgt, gis i neste punkt (1.3).

⁶ Jeg vil ha fokus på det som *taler for* transformasjon. I punkt 1.7 begrunner jeg dette valget. Om jeg finner noe som *taler mot*, vil dette selvfølgelig ikke bli oversett, men tatt med i avhandlingen.

Før avhandlingens metode presenteres, følger nå en kort begrunnelse for hvorfor avhandling-
en vender seg til Charles V. Gerkins sjelesorgforståelse og til metodistisk teologi for å besvare
problemstillingen. Det vil samtidig gis en presentasjon av materialet avhandlingen anvender.

1.3. Begrunnelser og materiale

1.3.1. Gerkin - begrunnelse og materiale

Når avhandlingen vender seg til Gerkin, er det nettopp fordi det i hans sjelesorgkonsepsjon
finnes en sterk forventning om at ethvert sjelesorgmøte medfører transformasjon. For Gerkin
er transformasjon intet mindre enn en uunngåelig konsekvens av sjelesørgerisk arbeid. Gerkin
hevder at hensikten med all praktisk teologisk tenkning og arbeid må være å legge til rette for
at liv transformeres. Han fastholder at tenkningen og arbeidet til en pastoralteolog best testes
og bedømmes ut fra de resultatene som følger av hans eller hennes sjelesørgeriske praksis.⁷

I introduksjonen til boken *The Living Human Document* skriver Gerkin:

If a theory of pastoral counseling is to function at the level of methodology, it must sooner
or later come to grips with the problem of change. What is it that the pastoral counselor as
helper hopes to change in the person seeking help? How is that change to be brought about?
[...] How is the pastoral counselor to view these problems? Does a theological perspective
alter or give peculiar shape to one's response to these questions? I shall argue that it does in
significant ways, affecting both the expectations of the pastor and actual decision and
behaviour in the counselling context.⁸

Gerkin legger her vekt på hvor viktig det er for sjelesørgeren å komme til rette med forståelse
av *endring* i sjelesorgen. Den forståelse sjelesørgeren har av hva som kan endres og hvordan
disse endringene eventuelt finner sted og kommer til uttrykk, innvirker på hans eller hennes
forventninger, avgjørelser og adferd i møte med konfidenten. Siden Gerkin hevder at endring er
et så sentralt ”problem” i sjelesorgen, vil analysen og drøftingen undersøke hvordan Gerkin
begrunner transformasjon og hva transformasjon innebærer i hans sjelesorgforståelse. Det er
særlig hans narrativ-hermeneutiske teori og hans teologi som blir gjenstand for undersøkelser.

⁷ Gerkin (1986), 64

⁸ Gerkin (1984), 21. Som mange andre steder i sine bøker, bruker Gerkin her *change* i stedet for *transformation*.
Det virker som Gerkin bruker disse to ordene om hverandre uten noen bevissthet om når han benytter det ene til
fordel for det andre. Likevel er det klart at han som oftest benytter ordet *transformation*.

Analysen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon vil benytte seg av alle Gerkins fem bøker. Det gikk 18 år mellom den første og siste boken Gerkin fikk publisert. I dette tidsspennet er det mulig å se en utvikling i Gerkins forfatterskap, også i forhold til hans vektlegging av transformasjon.

Gerkins første bok handler om kriser, *Crisis Experience in Modern Life: Theory and Theology for Pastoral Care* (1979). Bok to handler om individualsjelesorg, *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode* (1984). I de neste bøkene, *Widening the Horizons: Pastoral Responses to a Fragmented Society* (1986) og *Prophetic Pastoral Practice: A Christian Vision of Life Together* (1991), utvides perspektivet og Gerkin skriver om pastoral omsorg og ledelse i menighet og samfunn. Gerkins siste bok, *An Introduction to Pastoral Care* (1997), gir en kort sjelesorghistorikk og introduksjon til sjelesorgfaget.⁹

Den mest sentrale boken i forhold til avhandlingens problemstilling er *The Living Human Document*. Som det vil fremgå av analysen, er transformasjon et gjennomgående og sentralt tema i hele denne boken. I tillegg til denne boken, vil særlig *Crisis Experience in Modern Life* og *Widening the Horizons* gi viktige innspill til besvarelsen av problemstillingen. I *Crisis Experience in Modern Life* anes konturene av den narrativ-hermeneutiske sjelesorg Gerkin videreutvikler i *The Living Human Document*. Særlig i de case som presenteres i *Crisis Experience in Modern Life* er det tydelig hvordan transformasjonsperspektivet allerede i den første boken er en integrert del av Gerkins sjelesorgkonsepsjon. I bok nummer tre, *Widening the Horizons*, utvikler Gerkin tankene i *The Living Human Document* enda videre ved å vise hvordan hans forventinger om transformasjon også kan appliseres til samfunn og natur.

Som støttelitteratur vil boken *Clinical Pastoral Supervision and the Theology of Charles Gerkin*, skrevet av Thomas St. James O'Connor, bli benyttet i analysen og drøftingen av Gerkins sjelesorg. En annen viktig bok for avhandlingen er Tor Johan S. Grevbos bok *Sjelesorgens vei*. Den vil blant annet bli benyttet til å plassere Gerkin inn det store sjelesorgfagets hovedretninger og grunntyper.

⁹ Denne oppsummeringen av Gerkins forfatterskap bygger i stor grad på Torbjørnsen, 243.

1.3.2. Metodisme - begrunnelse og materiale

Når avhandlingen vender seg til metodistisk teologi for å besvare problemstillingen, er det fordi brødrene John og Charles Wesley, Metodistkirkens grunnleggere, i sin forkynnelse og salmediktning sterkt *betonte* at Guds nåde er transformerende. Teologen Thomas A. Langford skriver at transformasjon av liv var selve essensen i og målet for John Wesleys teologiske arbeid.¹⁰ Dette gjaldt så vel hans skriftlige som hans praktisk teologiske arbeid. Som en følge av denne betoningen ble det faktisk *forventet* av de første metodistene at de ved Guds nåde ble transformert (helliggjort).¹¹ Historiebøkene kan fortelle at mennesker i Storbritannia på 1700-tallet *erfarte* forandring på grunn av denne teologien som ble forkynt.

Med basis i *betoningen av, forventningen om og erfaringen av transformasjon* i den første metodismen, vil avhandlingen undersøke om – og eventuelt hvordan – dagens sjelesørgiske teologi og praksis kan hente impulser fra metodistisk teologi i forhold til transformasjon som en legitim forventning til sjelesorgen.

Et annet viktig aspekt for valget av å belyse metodistisk teologi i denne sammenhengen er at Gerkin i hele sitt yrkesaktive liv var ordinert prest i Metodistkirken. Å drøfte Gerkins sjelesorgkonsepsjon i lys av metodistisk teologi gir mulighet til å se i hvilken grad hans betoning av transformasjon finner gjenklang i hans metodistiske bakgrunn.

Avhandlingen vil i liten grad direkte benytte *John Wesleys* skrifter som primærkilde. Når det likevel gjøres, er det i hovedsak *Wesleys prekensamling* det henvises til. De viktigste kildene til analysen av metodistisk teologi er skrevet av de sentrale teologene *Randy L. Maddox, John B. Cobb, Jr* og *Theodore Runyon*. Alle disse teologene er nåtidige. Et viktig bidrag på norsk for forståelsen av metodistisk teologi, er *Tore Meistads* bok *Frelsens Vei* som kom ut i 1992.

I tillegg til disse fire hovedkildene, vil det bli henvist til annen metodistisk støttelitteratur. *Metodistkirkens lære- og kirkeordning* vil gi nyttige innspill til hvordan Metodistkirken i dag reflekterer over og tilkjennegir at den ønsker å leve ut læren om transformasjon.

¹⁰ Langford, 24

¹¹ Runyon (1998), 78f

1.4. Metode og fremdrift

På vei mot å besvare problemstillingen, vil avhandlingens hoveddel først inneholde en analyse (punkt 2) av metodistisk teologi og Gerkins sjelesorgkonsepsjon med tanke på transformasjon og sjelesorg. Når utgangspunktet for avhandlingen er sjelesorg og spesielt Gerkins sjelesorgforståelse, ville det kanskje vært naturlig å analysere Gerkins sjelesorgforståelse før metodistisk teologi analyseres. Når jeg velger å gjøre det motsatt, er det for å tydeliggjøre det teologiske bakteppet som Gerkins sjelesorgkonsepsjon springer ut fra *før* analysen tar for seg Gerkin og sjelesorg spesielt.

Analysens første del (punkt 2.1) vil vise hvordan forståelsen og erfaringen av transformasjon er dypt forankret i og en tydelige rød tråd i all metodistisk teologi. Analysen av metodistisk teologi vil fokusere på fire temaer

- ① Å se metodismen i lys av en større *teologisk sammenheng* – den østlige tradisjon
- ② Metodismens *frelsesforståelse* (soteriologi) – en forutsetning for troen på transformasjon
- ③ Betydningen av *erfaring* som kilde til kunnskap om Gud og for transformasjon
- ④ Betydningen av *Den hellige Ånd* som formidler av Guds transformerende nåde

Analysens andre del (punkt 2.2) vil gjøre rede for det hos Gerkins som taler for at det er legitimt å forvente transformasjon når sjelesorg finner sted. Denne delen av analysen vil først belyse Gerkins anvendelse av Gadammers hermeneutikk for å tolke ”den pluraliserte og ofte fragmenterte livssituasjon konfidenten befinner seg i”¹² og vise hvordan Gerkin finner at Gadammers forståelse av horisontsammensmeltning medfører transformasjon av konfident, sjelesørger og deres kontekst. Etter dette vil Gerkins inkarnasjonsteologi og forståelse av Den hellige ånd som en transformerende kraft i sjelesorgen fremheves.

Drøftingsdelen (punkt 3) er delt i fire. Først (punkt 3.1) vil de teologiske begrunnelsene for transformasjon som er funnet i analysen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon og i analysen av metodistisk teologi, bli drøftet. Analysene av metodistisk teologi og Gerkins teologi vil bli holdt ved siden av hverandre for å se hvor de er samstemte, hvor de utfordrer hverandre og hvor de utfyller hverandre

¹² Torbjørnsen (2001), 244

Drøftingens andre del (punkt 3.2) vil ta for seg det metodologiske hos Gerkin og metodismen fra analysen som taler for at selve sjelesorgprosessen bidrar til transformasjon. Her vil Gerkins sjelesorgmetodologi bli holdt sammen med metodistisk teologi.

Et sentralt spørsmål er hva slags endringer kan en håpe på: en langsomt ervervet evne til å holde ut, en radikal helbredelse eller noe midt i mellom? Det er noen av spørsmålene drøftingens tredje del (punkt 3.3) vil beskjefte seg med. Til slutt (punkt 3.4) vil det bli løftet frem betenkeligheter knyttet til en sterk betoning av forventninger om transformasjon i sjelesorgen.

Avhandlingens avslutning (punkt 4) vil samle trådene og svare på problemstillingen ut fra en vurdering av de funn som er gjort i analysen og drøftingen (punkt 4.1). Helt til slutt vil det bli gitt et aktuelt utblikk med utfordringer til dagens sjelesørgeriske teologi og praksis (pkt 4.2).

1.5. Begrepsavklaringer

Ordet **transformasjon** kommer av det latinske ordet *transformatio* som betyr omdanning, omforming. Ordet antyder en delvis eller gjennomgripende endring, forvandling eller forandring. Slik vil ordet transformasjon også bli forstått i avhandlingen.

Når det er sagt, benytter både metodistlitteraturen og Gerkin i sine bøker gjerne synonymer for transformasjon. De bruker andre ord som rommer motsvarende, men ikke nødvendigvis innholdsmessig identiske, begrep for transformasjon. I metodistlitteraturen nyttes norske ord som *gjenskapelse, gjenopprettelse, helbredelse, forandring, endring, forvandling*. På engelsk anvendes blant annet disse: *regeneration, change, recovery, healing, restoration*. Som beskrevet i fotnote 7, bytter Gerkin på å bruke ordet *transformation* og *change*, med en forkjærlighet for det første. Avhandlingen vil gjenspeile dette mangfoldet av ord.

Metodistkirken, metodisme og metodistisk teologi er ingen entydige begrep. Når det i avhandlingen skrives om Metodistkirken, henvises det til The United Methodist Church, den største grenen i den store metodistfamilien. Når metodisme og metodistisk teologi nevnes, knytter det i hovedsak an til John Wesleys teologi og den teologi som bygger direkte på hans teologi. Med dette gjøres det blant annet en avgrensning mot hellighetsbevegelsens teologi som preget (og fremdeles preger) metodismen, samt andre teologiske retninger i metodismen.

I bøkene sine bruker Gerkin begrepene *pastoral care* og *pastoral counseling*, noen ganger sammen og andre ganger hver for seg. Om differensieringen mellom disse to skriver Gerkin:

Traditionally the differentiation between pastoral care and pastoral counseling has been made around the question of the presence or absence of a focused problem of relationships or life choice with which the person comes to the pastor seeking help. [...] The term “pastoral care” has generally been used to designate that function of the pastor in his or her day-to-day contacts with persons and families relative to the ordinary events of their lives.¹³

Gerkin problematiserer og imøtegår en slik forståelse. Et av Gerkins flere innspill til pastoralteologien er nettopp det at sjelesorg (*pastoral counseling*) for den enkelte ikke kan skilles fra den pastorale omsorg (*pastoral care*) for den sosiokulturelle konteksten den enkelte lever i, og omvendt.¹⁴ Han skriver: ”Pastoral care involves both the care of the Christian community *and* the care of persons: individually, in families, and in larger group relationships”.¹⁵ Når Gerkin bytter på bruken av begreper, er det for å få frem ulike aspekter ved kirkens helhetlige tjeneste.

Dette gir også en utfordring til hvilke(t) begrep som skal benyttes på norsk. Ordet *sjelesorg* blir i alminnelig norsk oppfatning forstått tilsvarende den tradisjonelle forståelsen av det engelske *pastoral counseling*¹⁶ og i liten grad som *pastoral care* (pastoral omsorg).

I boken *Sjelesorgens vei* diskuterer Tor Johan S. Grevbo den samme problemstillingen. Dels med samme begrunnelse som Gerkin og dels med andre argumenter, skriver Grevbo: ”Med [...] forbehold og forståelige innsigelser i bakhodet, er jeg [...] kommet til at sjelesorgbegrepet bør beholdes.”¹⁷

Med Gerkin og Grevbo vil avhandlingen benytte begrepet *sjelesorg* som et utvidet begrep som rommer både *pastoral counseling* og *care*. *Sjelesorg* er dermed ikke bare en aktivitet rettet mot enkeltindivider med et tydelig definert problem, men også en aktivitet rettet mot større grupper som kirke og samfunn. Dette vil jeg komme tilbake til senere i avhandlingen.¹⁸

¹³ Gerkin (1984), 196

¹⁴ Gerkin (1984) 196-197 og Gerkin (1997) 111-113

¹⁵ Gerkin (1997), 113

¹⁶ Det vil si noe som normalt foregår i en sjelesørgerisk relasjon mellom to mennesker.

¹⁷ Grevbo, 481. Se hele hans diskusjon på sidene 465 – 481.

¹⁸ Se særlig punkt 2.2.10

1.6. Charles Vincent Gerkin – en biografisk skisse

Den nordamerikanske pastoralteologen Charles Vincent Gerkin (1922-2004) var som sin far og farfar, ordinert prest i The United Methodist Church. Etter noen år som menighetsprest, arbeidet han som sykehusprest og institusjonsprest. I 1962 ble han ansatt som den første leder for The Georgia Association for Pastoral Care. På oppfordring ble Gerkin i 1970 Professor of Clinical Pastoral Education (senere Professor of Pastoral Theology) på Candler School of Theology, Emory University.

Som 29-åring ble Gerkin sertifisert som veileder innen pastoralklinisk utdanning (PKU). På begynnelsen av 70-tallet var han president i The Association for Clinical Pastoral Education. Gerkin besatt også andre sentrale verv innen sjelesorgbevegelsen i USA. Han skrev fem bøker, mange artikler og var en mye benyttet foreleser. I 1987 fikk han utmerkelsen ”Pastoral Theologian of the Year” av tidsskriftet *Pastoral Psychology*.¹⁹ Dette sier noe om Gerkins betydning for utviklingen av sjelesorgen, særlig i USA. I Norge har Tor Johan S. Grevbo karakterisert Gerkin som ”en meget viktig fornyer av sjelesorgen i våre dager”.²⁰

I boken *Sjelesorgens vei*, identifiserer Grevbo åtte hovedretninger innen dagens internasjonale sjelesorg. Grevbo plasserer de fleste sjelesorgteoretikere (og praktikere) inn under en eller to av de åtte hovedretningene. Det interessante og ganske betegnende er at Grevbo plasserer Gerkin inn i *tre* av hovedretningene: menighetsfundert (ekklelesial) sjelesorg, partnersentret (terapeutisk) sjelesorg og samfunnsrettet (sosio-politisk) sjelesorg.²¹ Dette gjenspeiler den utviklingen vi i punkt 1.3.1 kunne spore i Gerkins forfatterskap: fra en terapeutisk sjelesorg til en sjelesorg som også er samfunnsrettet.

O’Connor skriver at Gerkin hørte med i en gruppe av revisjonistiske, praktiske teologer som ønsket å gi det kristne budskapet en sentral plass i sjelesorgbevegelsen.²² Også Grevbo nevner Gerkins sterke kritikk av de strømninger innen sjelesorgbevegelsen der sjelesorg nesten så godt som er synonymt med psykoterapi.²³ For Gerkin er det helt avgjørende at sjelesorgen er og forblir forankret i og i dialog med Guds store fortelling.²⁴

¹⁹ O’Connor, 119

²⁰ I følge Torbjørnsen, 246

²¹ Grevbo, 350, 367 og 386

²² O’Connor, 33

²³ Grevbo, 381. Dette temaet vil bli ytterligere belyst i analysen av Gerkins sjelesorgforståelse.

²⁴ Se blant annet Gerkin (1991), 114f og Gerkin (1984), 12 og Gerkin (1997), 98

1.7. Avgrensning

Ved gjennomlesning av Gerkins fem bøker blir en slått av hvor mange ulike tema han er innom i sitt forfatterskap. Det nytter ikke å skrive noe om alt dette. Avhandlingen vil derfor fokusere på det i Gerkins bøker som har direkte relevans for begrunnelsen for transformasjon i en sjelesorgkontekst. Gerkin har flere steder noen lange argumentasjonsrekker som omsider leder frem til en konklusjon. Det ligger utenfor avhandlingens rammer å gå i dybden og følge disse rekkene av argumentasjon fullt ut. Avhandlingen vil i stedet trekke ut essensen av argumenttrekkene og gi en fremstilling av konklusjonene knyttet til transformasjon.

Avhandlingens hovedfokus vil være å finne en teologisk og metodologisk begrunnelse for hvordan transformasjon kan begrunnes i en sjelesorgkontekst (som svar på første halvdel av problemstillingen). Avhandlingen vil gi mindre plass til hvilke endringer som kan finne sted i sjelesorgens rom (som svar på andre halvdel av problemstillingen). Denne vektfordelingen skyldes blant annet de komplekse og mangeartede problemstillingene konfidenter kommer til sjelesørgere med. Det er ikke lett å finne generelle og favnende nok beskrivelser av de endringer som finner sted i sjelsorgrelasjoner. Likevel vil besvarelsen lete etter slike beskrivelser.²⁵

Det er vanskelig å analysere og drøfte transformasjon hos Gerkin og i metodismen uten å nevne det samfunnsmessige og økologiske aspekt begge vektlegger. Disse aspektene blir berørt i analysen og drøftingen. Vekten blir likevel på sjelsorg overfor og transformasjon av enkeltmennesker.

Arbeidet med avhandlingen har ledet meg inn i et vidt og mangfoldig landskap. Å arbeide med begrepet transformasjon i sjelesorgsammenheng har medført at stadig nye spørsmål har dukket opp. Det har mange ganger vært fristende å ta interessante avstikkere innom andre relevante temaer og problemstillinger knyttet til transformasjon. I stedet for å dra med meg en frustrasjon over alle avstikkerne jeg ikke får tatt og aspektene jeg ikke får utdypet på grunn av avhandlingens rammer, legger jeg frustrasjonen fra meg her og ser frem til å gripe fatt i problemstillingen og metoden som er valgt for å besvare den.

²⁵ Det er ikke lett – heller ikke med bakgrunn i de case Gerkins krydrer bøkene sine med – å dra ut generell lærdom fra et case som umiddelbart kan anvendes i et annet.

1.8. To kritiske bemerkninger

Transformasjon er avhandlingens sentrale begrep. Både metodistisk teologi og Gerkin ser transformasjon som en mulighet og en konsekvens av sjelesørgerisk arbeid. Avhandlingen vil verken i analysen eller drøftingen trekke inn andre sjelesørgere eller teologiske tradisjoner som er grunnleggende kritiske til den positive betoningen av transformasjon som aksentueres både hos Gerkin og i metodismen. Med rette kan det innvendes at dette kan være en svakhet med avhandlingen.

At avhandlingen i liten grad velger å gi stemme til de kritiske røstene, skyldes blant annet de plassbegrensninger som er gitt i en avhandling som denne. På grunn av plasshensyn har det vært viktigere å fremheve hvordan én større teologisk tradisjon (metodismen) og én nåtidig praktisk teolog (Gerkin) argumenterer for hvordan endringer kan finne sted enn det har vært viktig å gi stemme til de kritiske røstene. Det vil være spennende om andre ved en senere anledning analyserer og drøfter teologiske tradisjoner og praktiske teologer som eventuelt argumenterer mot det som vil komme fram i denne avhandlingen.

En annen kritisk bemerkning som kan stilles, er at Gerkin var metodist. Det innebærer at avhandlingen drøfter en metodistisk sjelesørger i lys av metodistisk teologi. Det vil kunne innvendes at avhandlingen i beste fall bidrar til revisjon av kjent kunnskap, og knapt noe mer. På den annen side gir dette valget en interessant og nyttig mulighet til å anskueliggjøre hvordan en metodist i siste halvdel av 1900-tallet tok i bruk (eventuelt ikke tok i bruk) sin teologiske tradisjon og ståsted i sitt sjelesørgeriske arbeid. Det vil også kunne illustrere hvordan metodistisk teologi og praksis kan gi bidrag til den økumeniske sjelesorgtenkning.

1.9. Målsetting

Målet med avhandlingen er å komme på sporet av en teologi og metodologi for sjelesorg som kan bidra til at sjelesørgere får en større forståelse for transformasjonens muligheter i den sjelesørgeriske praksis.

Håpet er at denne forståelsen i neste omgang vil kunne påvirke mine egne og andre sjelesørgeres forventninger, avgjørelser og adferd i møte med konfidenter på en slik måte at det

fører til endringer i konfidenters faktiske livssituasjoner,²⁶ - endringer som er befriende, fremmer vekst, gir verdighet og er gjenstand for Guds gjenskapermakt.

Det er et mål å finne en begrunnet, relevant og meningsfull forventning om at transformasjon vil kunne finne sted i sjelesørgeriske møter mellom konfident og sjelesørger. For å finne ut dette, vil avhandlingen gjennom analyse og drøfting forberede et svar på problemstillingen:

*Hvordan kan transformasjon begrunnes i en sjelesorgkontekst
og hva innebærer transformasjon i denne sammenheng?*

2. ANALYSE

Som beskrevet i punkt 1.4, vil nå metodistisk teologi og Gerkins sjelesorgkonsepsjon bli analysert for å finne ut hvordan transformasjon kan begrunnes i en sjelesorgkontekst. I analysen vil det også bli undersøkt hva transformasjon innebærer.

2.1. Analyse av transformasjon i metodistisk teologi

Da metodismen oppstod i Storbritannia på 1700-tallet, var folketallet sterkt økende. På grunn av plassmangel på landsbygda, måtte mange forlate kjente og trygge sosiale sammenhenger for å settes inn i nye, ukjente og krevende sammenhenger i de voksende byene. Parallelt med den dramatiske og uønskede endringen i folks livssituasjon, vokser den industrielle revolusjon frem. Voksne og barn blir grovt utnyttet i fabrikker og kullgruver. Arbeidstiden er lang og lønningen er lave. Mange skades i de dårlig sikrede og vedlikeholdte fabrikkmaskinene. Store familier bor i trange kår under ekstremt dårlige forhold. I gatene flyter kloakken åpent. Kostbar og dårlig utviklet medisin gjør det vanskelig å bekjempe sykdom. Mange lovbrudd blir begått på grunn av de sosiale forholdene. Folk har en opplevelse av å være lenket fast i et liv preget av håpløshet og fortvilelse. Kirken bryr seg ikke om den fattige arbeiderklassen. Kirken holder seg med de rike, de med innflytelse i samfunnet.

²⁶ Som avhandlingen vil vise, forandres også sjelesørgeren i møte med konfidenten. Fokus for sjelesorg er likevel alltid hos konfidenten og ikke sjelesørgeren. Derfor denne formuleringen.

Store menneskegrupper er motvillig ført inn i smerte og kaos. De opplever å sitte fast i et liv som hindrer livsutfoldelse og livskvalitet. Det engelske samfunn er i krise. Det utvikler seg mot et bristepunkt som godt kan føre til revolusjonære opptøyer fra de laveste klassene. En eller flere fundamentale forandringer må til for å unngå revolusjon.

En av de betydningsfulle faktorene som positivt endrer mennesker og samfunn i Storbritannia på 1700-tallet, er den metodistiske vekking. I møte med metodistisk teologi, fromhetsliv og samfunnsengasjement blir enkeltmennesker, familier, lokalsamfunn og nasjonen transformert så gjennomgripende at det blant annet bidrar til at Storbritannia unngår en blodig revolusjon.

Hva var det i metodistisk teologi og fromhetsliv som førte til at ikke bare enkeltmenneskers liv ble transformert, men også en hel nasjon?

Dette er et interessant, men også relevant, spørsmål i forhold til avhandlingens problemstilling knyttet til sjelesorg og transformasjon. Ved å finne ut hva i metodistisk teologi og fromhetsliv som begrunner og gir erfaringer av transformasjon, vil det være mulig å komme på sporet av en teologisk og metodologisk begrunnelse for transformasjon i en sjelesorgkontekst. En annen gevinst, er at det samtidig vil belyse den teologiske tradisjon Gerkin tilhørte og var preget av.

Siden det i avhandlingen ikke er rom for en helhetlig og grundig presentasjon av metodistisk teologi, er det nødvendig å velge en tjenlig tilnærming for å belyse transformasjonens plass i metodismen innenfor avhandlingens rammer.

For å vise hvordan læren om og erfaringen av transformasjon gjennomgripende er forankret i metodistisk teologi, vil analysen med bred pensel skildre hvordan transformasjon griper inn i de fleste teologiske temaer i metodismen, samt vise hvordan transformasjon kom (kommer) til uttrykk i metodismens fromhetsliv og i relasjon til "verden" for øvrig. Jeg velger noen sentrale teologiske temaer i metodismen relatert til transformasjon som vil bli analysert mer grundig enn andre. Som arbeidet til slutt vil vise, er det sammenheng mellom Gerkins sjelesorgkonsepsjon og funnene som blir gjort i analysen av metodistisk teologi.

I tråd med denne tilnæringsmåten og metoden som ble beskrevet i punkt 1.4, vil den følgende analysen av metodistisk teologi og metodismen fokusere på følgende fire temaer:

- ① Å se metodismen i lys av en større *teologisk sammenheng* – fordi det vil anskueliggjøre betydningen av oldkirkens og særlig de østlige kirkefedrenes inspirasjonen for metodistisk teologi, ikke minst i forhold til betoningen av transformasjon.
- ② Metodismens *frelsesforståelse* – fordi metodismens frelsesforståelse er en forutsetning for troen på transformasjonens muligheter. Også i en sjelesorgsammenheng.
- ③ Betydningen av *erfaringen* som kilde til kunnskap om Gud – fordi det vil vise at menneskets gudserfaringer uunngåelig medfører transformasjon.
- ④ Betydningen av *Den hellige Ånd* som formidler av Guds transformerende nåde – fordi dette er blant de mest sentrale og minst påaktede aspektene ved metodistisk teologi.

Som en konsekvens av de valg som her er gjort, vil temaer som synd (som frelsens og transformasjonens motkraft), betydningen av nådemidlene for transformasjonsprosessen, forholdet mellom momentan og ”prosessuell” transformasjon, transformasjonens dynamiske karakter, forholdet mellom transformasjon og helliggjørelse, transformasjonens konsekvenser for natur og samfunn, samt kjennetegn på transformasjonens endelige mål (skapelsen og Guds kommende rike) bare bli omtalt i korthet for å få frem at transformasjon også hører med i bredden og i de store linjene i metodistisk teologi.

Ut fra resonnementet hittil, vil de fire hovedtemaene beskrevet over være stammen i disposisjonen for denne delen av analysen. Mellom noen av hovedtemaene, vil andre temaer relatert til transformasjon kort bli beskrevet. For den videre analysen er det hensiktsmessig allerede nå å plassere metodismen inn i den store teologiske tradisjon.

2.1.1. Metodismens plassering i den teologiske tradisjon

På begynnelsen av 1900-tallet var det krise i den verdensvide Metodistkirke. Krisen hadde flere årsaker, blant annet nedgang i antall medlemmer og Metodistkirkens nesten selvutslettende økumeniske fremtoning. Metodister verden over ble tvunget til å stille det vitale spørsmålet: Hva er Metodistkirkens samlende teologiske profil?²⁷ Som respons på denne situasjonen, ble det startet et nødvendig arbeid for å (gjen)finne kirkesamfunnets identitet. En konsekvens av dette arbeidet, var at en ny wesleyforskning skjøt fart.

²⁷ Første del av 2.1.1 bygger i stor grad på egne notater fra en forelesning for masterstudenter i metodisme holdt av førsteamanuensis Roar Fotland 10.10.2005.

En av de mest anerkjente og betydningsfulle wesleyteologene fra denne tiden, var Albert C. Outler. Blant Outlers mange viktige bidrag til den nyere forståelsen av metodistisk teologi, var hans påvisning av metodismens røtter i oldkirken, særlig i den østlige teologiske tradisjon. Outler skriver om John Wesley:

Thus, in his early days, he drank deep of the Byzantine tradition of spirituality at its source and assimilated its conception of devotion as the *way* and perfection as the *goal* of the Christian life.²⁸

Få har siden betvilt Outlers påstand om at metodistisk spiritualitet har røtter i bysantinsk tradisjon (Østkirken) selv om nyere teologisk forskning har vist at det er feil å presse Østkirkens påvirkning på John Wesley og metodistisk teologi for langt.²⁹

I Norge har særlig Tore Meistad vært opptatt av å innholdsbestemme oldkirkens, og særlig den østlig tradisjonens innflytelse på metodismen. Til dette arbeidet har Meistad benyttet Justo L. Gonzales' klassifisering av tre hovedtyper av teologier i den tidlige kirke.³⁰

Type A-teologiens viktigste teologer var Tertullian og Augustin, den hadde geografisk sentrum i Kartago på nordkysten av Afrika og var sterkt preget av romersk tenkning og stoisk filosofi. Den karakteriseres av sin orientering rundt moral, lov og rett, og beskrives som en juridisk (forensisk) preget tradisjon. Frelse er at menneskets skyld oppheves gjennom troen på Jesu stedfortredende død og oppstandelse.³¹

Type B-teologiens viktigste teologer var Origenes og Klemens av Alexandria, den hadde geografisk sentrum i Alexandria i Egypt og var preget av kontakt med gresk filosofi, særlig nyplatonismen. Den karakteriseres av en dualistisk tolkning av tilværelsen der det eksisterer stor avstand mellom verden og den transcendent og uforanderlige Gud. Frelse består i at sjelen frigjøres fra den materielle verden gjennom opplysning og innsikt.³²

²⁸ Outler, 9. Allerede her ser vi et sitat som indikerer en sammenheng mellom østkirken, metodismen og endring.

²⁹ Både Heitzenrater og Bouteneff poengterer dette i boken *Orthodox and Wesleyan Spirituality*. Kimbrough, 25ff og 189f.

³⁰ Klassifiseringen finnes i Gonzales' bok *Christian Thought Revisited*. Se litteraturlisten. Gonzales' klassifisering benyttes for å plassere metodistisk teologi i forhold til den tidlige kirkes teologier og *ikke* for å plassere metodismen i forhold til andre konfesjoner, eller for å plassere andre konfesjoner inn i denne klassifiseringen.

³¹ Meistad (1992), 41

³² Meistad (1992), 42

Type C-teologiens viktigste teologer var Ireneus og Ignatius av Antiokia. Dens geografiske sentrum var i Lille-Asia og Midt-Østen. Denne teologien preges av sin kontakt med hebraisk tankegods og karakteriseres av forbindelsen mellom frelse og skapelse. Frelse sees på som gjenopprettelse/gjenskapelse/transformasjon av syndefallets skadevirkninger, og som helbredelse fra syndens sykdom. Frelse skildres ofte i terapeutiske termer. Gud beskrives gjerne som lege, far eller hyrde. Jesus er mellommann mellom den transcendent Gud og den immanente verden, et tydelig tegn på Guds ønske om nærhet til sitt skaperverket.

Med skapelsen begynner historien, som ikke er forårsaket av synd, men av Guds kjærlighet til menneskene. Fordi skapertanken knyttes til historien, får skapelsen et ikke avsluttet preg. Den er en prosess som rommer vekst og utvikling, og som har et fullkomment fellesskap med Gud som mål. [...] Inkarnasjonen er ikke en guddommelig nødløsning for å redde en fallen menneskeslekt (type A), men tvert om Guds hensikt helt fra begynnelsen av. Inkarnasjonen uttrykker nettopp at Gud selv er i skapelsens, historiens og menneskehetens midte. [...] Ut fra disse perspektivene får frelsen karakter av å være frigjøring, fornyelse og helbredelse.³³

Gonzales hevder at type C-teologien ble ført videre av Østkirken. En sjelden gang dukker den opp i vest. I følge Gonzales er det – bortsett fra noen få unntak – bare John Wesley som representerer type C i vest i perioden mellom kirkefedrene og frem til 1900-tallet.³⁴

Det er vanskelig å forstå transformasjonens plass i metodismen uten å ha klart for seg forankringen i de østlige kirkefedrenes teologi. Langt på vei vil den videre analysen vise at følgende temaer fra Østkirken gjenfinnes i metodistisk teologi: Skapelsen som ikke avsluttet (men som en pågående prosess), Guds ønske om nærhet til det skapte, frelse som gjenopprettelse/gjenskapelse/transformasjon (helbredelse fra syndens sykdom), inkarnasjonen som uttrykk for Guds nærvær i historien, og frelse som frigjøring, fornyelse og helbredelse.

Denne teologien rommer ikke bare en transformasjonsoptimisme på vegne av mennesker, samfunn og natur. Den legger til grunn at Guds skapende krefter er virksomt tilstede for å virkeliggjøre skaperverkets fullkomne fellesskap med Gud. Det er all grunn til å tro at en sjelesorg som er forankret i en slik teologi, vil kunne begrunne og arbeide for å realisere

³³ Meistad (1992), 44f

³⁴ Meistad (1992), 46

transformasjon i sjelesorgens rom. Det er videre all grunn til å anta at det fins tilknytningspunkter mellom Østkirkenes teologi, metodistisk teologi og Gerkins sjelesorgforståelse. Det siste vil avhandlingen komme tilbake til i analysen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon.

2.1.2. Skapelse og syndefall

Wesleys mest grunnleggende overbevisning om mennesket, er at det er skapt av Gud og avhengig av ham. Mennesket er skapt i Guds bilde og hele dets eksistens er en gave fra Gud.³⁵ Når den første av Bibelens skapelsesberetninger etter hver skaperdag fremhever at ”*Gud så at det var godt*”, understreker det *harmonien* som rådet mellom Gud og det skapte, og mellom alt det skapte. I følge Cobb ville Wesley i dag beskrevet denne harmonien som en *økologisk balanse*.³⁶ Universets små og store deler klang sammen som i en vakker symfoni Gud til ære.

Hadde denne tilstanden fremdeles bestått, ville det ikke vært så stort behov for transformasjon av mennesker, samfunn og natur.³⁷ Men denne tilstanden eksisterer ikke lenger. Den ble knust sønder og sammen da mennesket i syndefallet valgte å bryte livsmønsteret som var forutsetningen for selve dets eksistens. Tore Meistad skriver at ”synden er menneskets grunnleggende konflikt med den rettfærdige og hellige Gud og dermed med sine livsbetingelser.”³⁸

Wesley hadde en fot i vestlig teologi og en i østlig når det kommer til læren om synd. Mens en i vest legger størst vekt på synderens ansvar overfor andre (særlig Gud), har en i øst lagt mer vekt på synderen i seg selv, og da særlig menneskets skrøpelige natur som årsak (og kilde til) dets faktiske synder.³⁹ Wesley insisterte på å beholde begge aspektene. Maddox skriver:

... when dealing with the problem that sin creates between the human sinner and God, Wesley typically took up the juridical language of guilt and requisite forgiveness [...] When attention turned to sinner per se, his preference switched to therapeutic language, characterizing sin in terms like “loathsome leprosy”. Indeed, his writings abound with descriptions of the diseased human soul.⁴⁰

³⁵ Maddox, 67

³⁶ Cobb, 10

³⁷ Som beskrevet i forrige punkt, var skapelse og transformasjon en del av livsvilkårene også før syndefallet.

³⁸ Meistad (1992), 58

³⁹ Maddox, 73

⁴⁰ Maddox, 74

Wesley holder fast på at synd medfører overtredelse av Guds lov og er noe mennesker trenger tilgivelse for (type A-teologi). Ved dette holder han mennesket ansvarlig for sine handlinger. Samtidig henter Wesley inn Østkirkens teologi om at synden har forkrøplet menneskets natur (type C-teologi) og at mennesket derfor er i behov av en lege som kan helbrede/ transformere alt det synden har ødelagt, og det er ikke lite – noe all erfaring viser!⁴¹ Det siste aspektet ved synden – behovet for helbredelse av sykdomsbefengt natur – la Wesley mest vekt på.⁴²

Men Wesley var ikke bare opptatt av at menneskets gudsbilde ble ødelagt og at mennesket ble fremmedgjort for Gud i syndefallet. Synden endret også menneskets livsbetingelser:

- I samfunnet mellom mennesker førte syndefallet til konflikter og fiendskap.
- I den naturlige verden kom lidelse og død inn som en konsekvens av syndefallet.
- Harmonien mellom mennesker og natur, og innbyrdes mellom alt det skapte, ble ødelagt.⁴³

Om denne forståelsen av synd konkretiseres og overføres til menneskers livsvirkelighet slik den fremstår i dag, er det lett å se sammenhengen mellom synd og syndens konsekvenser, og de mangfoldige personlige og relasjonelle problemene dagens mennesker står overfor, - for eksempel det som er nevnt i problemhorisonten. I en sjelesørgerisk sammenhengen kan synd ut fra dette forstås som livsgledens, livskvalitetens, livsviljens og livsutfoldelsens motkrefter.

Wesley forkynte og skrev mye om synd, men i følge Maddox må alltid Wesley's omtale av synd leses i lys av den større rammen av skapelse/syndefall/gjenopprettelse. Wesley så ikke at mennesket som synder var den definerende sannheten om eller den endelige situasjonen for menneskeheten. Det er mulig å gjøre noe med synden og dens konsekvenser:

... the purpose of Wesley's reflections on fallen humanity was not to provide a justification for sin, but to demonstrate the necessity and scope of salvation from sin.⁴⁴

Sitatet fra Maddox' bok *Responsible Grace* indikerer at rett fokus på synd ikke bare skal føre til forsoning med Gud, men også ha som mål å *frelse* mennesket fra synd og dens konsekvenser for mennesker, samfunn og natur.

⁴¹ I tråd med sin empiriske epistemologi (se punkt 2.1.2), henter Wesley vel så mye kunnskap om synden fra erfaringen som fra Bibelen. Runyon, 23

⁴² Maddox, 82

⁴³ Alle tre punktene i følge Meistad (1992), 59.

⁴⁴ Maddox parafraserer her Jennings. Maddox, 83 og Jennings 148-149

Analysen vil nå skifte fokus for å undersøke metodismens frelseforståelse. Som analysen vil vise, er det en sammenheng mellom frelse og transformasjon, en sammenheng som er relevant i forhold til avhandlingens problemstilling.

2.1.3. Metodismens frelseforståelse

Et bilde som gjerne benyttes i metodistisk teologi, er *frelsen som en vei*. Det snakkes heller om *Via Salutis* (frelsens vei) enn *Ordo Sautis* (frelsens orden) i en metodistisk kontekst. Ved å beskrive frelsen som en vei, fremheves metodismens dynamiske frelsesforståelse.⁴⁵

I metodistisk teologi omfatter frelsen alt Gud gjør i, for og med mennesket fra det øyeblikket det blir til og helt frem til det får del i Guds herlighet i himmelen.⁴⁶ Mellom disse ytterpunktene er frelse blant mye annet a) det å være gjenstand for Guds kjærlighet og omsorg før en er seg det bevisst selv, b) det å ta imot Guds forsoning til tilgivelse og gjenfødelse, samt c) det å vokse (bli transformert) ved Guds helliggjørende nåde.

Frelsens vei kan beskrives ved hjelp av flere ”stasjoner”. Jeg vil nå kort redegjøre for tre av de mest sentrale begrepene i frelsens vei: *forutgående nåde*, *rettferdiggjørelse* og *helliggjørelse*.

2.1.3.1. Forutgående nåde

Før et menneske tenker på Gud, tenker Gud på og viser omsorg for dette mennesket. Dette uttrykket⁴⁷ for Guds nåde har fra gammelt av blitt kalt ”den nåde som går forut for” eller ”Guds forutgående nåde”. På latin brukes termen *gratia praeveniens* mens en på engelsk benytter *prevenient grace*.⁴⁸

Begrunnelsen for Guds forutgående nåde har sitt utspring i hendelsene umiddelbart etter syndefallet. I samme øyeblikk syndefallet er et faktum, kommer Gud mennesket i møte med sin nåde. Gud leter etter mennesket og spør: ”Adam, hvor er du?” John Wesley skriver i sin kommentar til Det gamle testamentet at ”spørsmålet etter Adam må betraktes som en nådig

⁴⁵ Maddox, 157

⁴⁶ Runyon, 89 og Meistad (1992), 66

⁴⁷ ”Guds nåde er én og udelelig. Men den kommer til uttrykk på flere måter.” Meistad (1992), 66

⁴⁸ Meistad (1992), 69

søken etter ham for å frelse ham”.⁴⁹ Denne nåden har sin grunn i Guds kjærlighet⁵⁰ og omfatter alle mennesker. Maddox skriver dette om Guds forutgående nåde:

Wesley understood Prevenient Grace to be God’s initial move toward restored relationship with fallen humanity. As a first dimension, this involved God’s merciful removal of any inherited guilt, by virtue of Christ. A second dimension of Gods initial move to restored Presence is partial healing of our debilitated human faculties, sufficient for us to sense and respond to God. The final dimension is God’s specific overtures to individuals, inviting closer relationship. If these overtures are welcomed, a grace-empowered relationship of co-operative and progressive transformation sets forth.⁵¹

Sett i lys av sjelesorg, vil jeg med dette sitatet fremheve at det er den forutgående nåde som gjør det mulig i og utenfor sjelesorgens rom å erfare og gi respons til Gud. I en sjelesorg-relasjon kan den forutgående nåde gjøre at en konfident kjenner at hun er på hellig grunn, eller at hun opplever ny åpenhet overfor seg selv eller andre.⁵² Det kan være forutgående nåde som gjør at konfidenten får ny innsikt som overskrider det forklarbare. Sjelesorg ut fra en slik nådesforståelse, medfører at sjelesørgeren kan ha en grunnleggende tro på og en fornemmelse av at Gud er nærværende i og hos konfidenten, ja, på hele sjelesorgrelasjonen - enten konfidenten tror eller ikke.

I forhold til transformasjon og sjelesorg, er det viktig å fremheve at i metodistisk teologi er den forutgående nåde en viktig teologisk premiss for troen på og læren om transformasjon.⁵³ Når mennesker møter den forutgående nåde i et vell av situasjoner der gode krefter er virksomme, begynner en transformasjonsprosess som kan lede frem mot hele skaperverkets – og dermed også menneskers – fulle frelse.

Vi skal siden se at Gerkin sjelden eller aldri siterer eller henviser til metodistisk teologi, men i forhold til Guds forutgående nåde skinner hans metodistisk, teologiske identitet klart gjennom (selv om ikke Gerkin selv bruker begrepet forutgående nåde).⁵⁴

⁴⁹ I følge Meistad (1992), 67

⁵⁰ Wesley begrunnet den forutgående nåden i Guds kjærlighet mens Den anglikanske kirke – som Wesley tilhørte hele sitt liv - begrunnet den forutgående nåden ut fra Guds suverenitet. Maddox, 84

⁵¹ Maddox, 90

⁵² Couture, 60

⁵³ Jamfør sitatet over fra Maddox, 90.

⁵⁴ Se punkt 2.2.4

2.1.3.2. Rettferdiggjørelse

”Spørsmål: *Hva er rettferdiggjørelse?* Svar: *Rettferdiggjørelse er Guds frelsende gjerning for meg i Jesus Kristus. Ved den blir mine synder tilgitt.*”⁵⁵ Fram til for noen få år siden måtte alle konfirmanter i Metodistkirken lære svaret på dette spørsmålet utenat. Rettferdiggjørelse er det Gud gjør *for* mennesket ved at han dømmer mennesket rettferdig selv om det fortjener straff.⁵⁶ Når det gjaldt læren om rettferdiggjørelse, hadde Wesley lite å tilføre ut over det kirkens reformatorer hadde meislet ut før ham.⁵⁷

For denne analysen er det viktig å aksentuere at rettferdiggjørelse er å gi sin tilslutning til og ta et viktig steg videre i forhold til ens egen transformasjon. Når en ved troen velger å ta imot Guds tilgivelse, stiger man inn i et nytt forhold, en ny relasjon til Kristus. Runyon karakteriserer rettferdiggjørelse og den direkte påfølgende gjenfødelsen for en epistemologisk hendelse som åpner opp for ny kunnskap og nye veier for kunnskap om Gud.⁵⁸ Når mennesket gjenoppretter sitt forhold til Gud i møtet med Kristus, fortsetter umiddelbart en forsterket prosess med å gjenskape det ødelagte gudsbilde i den enkelte.

Om denne læren om rettferdiggjørelse skal tas på alvor i en sjelesorgkontekst, vil det bety at det faktisk gjør en forskjell for utfallet av en sjelesorgprosess om konfidenten velger å ha en *relasjon* til den levende Gud eller ikke. I et teologisk og teologisk-eksistensielt perspektiv, vil det alltid være noe i og med mennesket som bare kan falle på plass (helbredes) i møte med Guds kjærlighet i Jesus Kristus. Først når mennesket velger relasjonen til Gud, vil Gud for alvor kunne spille på lag med dette mennesket for å bekjempe syndens motkrefter til ”det gode liv” i en selv og i ens omgivelser.⁵⁹

2.1.3.3. Helliggjørelse

Om det er noe i metodismens frelseslære som klart og tydelig kan forbindes med transformasjon og sjelesorg, så er det i forhold til læren om og erfaringen av helliggjørelse. For når rettferdiggjørelse er det Gud gjør *for* mennesket, er helliggjørelse det verk Gud fortsetter *i* et menneske når mennesket får del i *den nye fødsel*.

⁵⁵ Hagen, 32

⁵⁶ Meistad (1992), 84.

⁵⁷ Cobb 85.

⁵⁸ Runyon, 80

⁵⁹ Runyon, 42

Den nye fødsel er begynnelsen til forvandlingsprosessen som den troende gjennomgår, fra å være en synder til å bli et menneske som er likedannet med Guds bilde og fylt av Guds kjærlighet og fred.⁶⁰

Selv om Wesley i sin frelseslære hele tiden holdt fast på de forensiske metaforene typisk for vestlig protestantisme slik den særlig uttrykkes i læren om rettferdiggjørelse, integrerte han i læren om helliggjørelsen de terapeutiske metaforene karakteristisk for den østlige teologien.⁶¹ Frelse er helbredelse fra syndens sykdom og gjenopprettelse av syndefallets skadevirkninger.

Bak denne frelseslæren finner vi de østlige kirkefedrenes tanke om *theosis* (guddommeliggjøring). Frelse er utvikling og vekst.⁶² Målet med guddommeliggjøringen er ikke å bli gud, men å endres til å bli mer menneskelig. Det vil si: Å bli de hele menneskene vi er skapt til å være. Å bli guddommeliggjort er å bli mennesker som gjenspeiler Guds kjærlighet og nåde, og som settes i stand til å delta i virkeliggjøringen av Guds rike her og nå i denne verden.⁶³

Helliggjørelsen har i metodistisk teologi to transformerende dimensjoner. Den negative er at mennesket *renses* for synd. Den positive er at mennesket *fylles* med Guds kjærlighet. Runyon skriver: ”Actually, the fulfilment of the positive serves to complete the negative as well, ‘for as long as love takes up the whole heart, what room is there for sin therein?’”⁶⁴ Det er den positive dimensjonen som vektlegges av Wesley og de første metodister. Videre fremhevet de at denne kjærligheten ikke skal bli værende i en selv, men rettes mot Gud og medmennesker.

En gradvis utvikling som helliggjørelsen er,⁶⁵ må ha et mål. Wesley fant målet i læren om *perfection*, kristelig fullkommenhet.⁶⁶ Målet for enhver kristen er å arbeide på sin frelse for å bli mest mulig fullkommen i dette liv i betydningen av å leve i en fullkommen overgivelse til Kristus, og ikke i betydningen av å være perfekt i seg selv.⁶⁷

⁶⁰ Meistad (1992), 93

⁶¹ Runyon, 29

⁶² Meistad, 231

⁶³ Runyon, 81

⁶⁴ Runyon, 85. Gjengivelse inneholder et sitat fra Wesleys preken nr. 43, *The Scripture Way of Salvation*.

⁶⁵ Maddox skriver: ”Human salvation – viewed in Wesley’s terms – would be fundamentally gradual in process”. (Maddox, 152). Samtidig er det riktig å nevne at det på Wesleys tid pågikk en debatt om forholdet mellom det gradvise og det momentane i livet med Gud. Se Maddox, 151-156 for en oppsummering av denne debatten.

⁶⁶ Cobb, Maddox, Runyon og Meistad nevner denne læren og dette ”problemet” (se neste fotnote) hos Wesley.

⁶⁷ Meistad (1992), 97. Wesley hevdet at det var mulig å bli fullkommen i dette liv. Dette var en kontroversiell lære som møtte mye motstand på Wesleys tid og som langt på vei er forlatt innen metodismen. Cobb, 110.

Det interessante for avhandlingen, er at analysen av Gerkin vil vise at det er mange paralleller mellom metodistisk teologi sin sterke vektlegging av helliggjørelse som transformasjon og Gerkins sjelesorgkonsepsjon som legger vekt på sjelesorg som en kilde til transformasjon.

2.1.4. Metodismens vide frelsesforståelse

Det er tidligere påpekt at synden også ødela menneskets livsvilkår. Når det er mulighet for ”personlig” frelse, er det samtidig mulighet for frelse av menneskets livs- og rammevilkår?

Wesley hevdet aldri direkte at Guds frelse inkluderer **fysisk og psykisk helbred**. Cobb mener likevel at Wesley var veldig nær en slik frelsesforståelse.⁶⁸ Wesley anså det å besøke syke som et viktig uttrykk for Guds kjærlighet. Når en gikk på sykebesøk, var det like naturlig å dele ut medisiner (om man hadde noen) som å lese fra Bibelen og be for den syke.

I forordet til *Primitive Physic* – en artig liten bok med konkrete medisinske råd som Wesley gjorde tilgjengelig for allmennheten – skriver han at sykdom er et resultat av syndefallet. Å hjelpe mennesker til en bedre helse er derfor en del av arbeidet for å bedre menneskers livsvilkår og i tråd med hans terapeutiske frelsesforståelse. Cobb skriver om dette: “It would be very easy to think of this as one aspect of salvation”.⁶⁹ Cobb fortsetter:

It would be a very short step for Wesleyans today to recover the meaning embedded in the word salvation itself, wellness or wholeness, so as to understand God’s saving work as including physical and psychological healing. This follows equally from Wesley’s own preferred language of “holiness”. We do not use that term much today, but its cognates, wholeness and health, are natural to us.⁷⁰

Ut fra det Cobb skriver, vil det være riktig å si at sjelesorg er en del av Guds frelsende arbeid, og dermed at den transformasjon som finner sted i sjelesorg i en metodistisk kontekst handler om Guds frelsende arbeid i og for konfidenten (samt i og for sjelesørgeren).

Cobb mener videre at **frigjøring fra undertrykkende sosiale forhold**, eksempelvis frigjøring av slaver og arbeid mot økonomisk utbytting, er en del av metodismens vide frelsesforståelse.

⁶⁸ Cobb, 29

⁶⁹ Cobb, 29. Også Maddox deler dette synet. Maddox, 147

⁷⁰ Cobb, 30

Ikke overraskende får Cobb støtte fra frigjøringssteologen José Míguez Bonino. I en artikkel i boken *The Poor and the People Called Methodists*, fremhever Bonino hvordan Wesley og de første metodistene ikke slo seg til ro med å besøke og stelle de syke. I følge Bonino gikk Wesley også inn for å forstå de sosiale, økonomiske og politiske forhold som forårsaket fattigdom og undertrykkelse slik at disse forholdene i neste omgang kunne adresseres og endres, og mennesker frigjøres (frelses) fra det som bandt dem til fattigdom og uverdige liv.⁷¹

I den biografiske skissen som ble tegnet av Gerkin i innledningen, så vi at Grevbo blant annet beskriver Gerkins sjelesorg som en samfunnsrettet (sosio-politisk) sjelesorg. Særlig i de siste bøkene han skrev, skriver Gerkin eksplisitt om at sjelesorgen også skal rette seg mot å endre de sosio-politiske forhold og strukturer i samfunnet som er destruktive og undertrykkende.

Et annet aspekt i metodistisk teologi en indirekte kan slutte av Wesley's teologi, er at frelsens mål også er **gjenskapelse, helbredelse og fornyelse av hele skaperverket**.⁷² Frelsens vei er Guds vei for å gjenreise hele skaperverket til sin opprinnelige tilstand av fred og harmoni.⁷³ Bibelens ord om at alt det skapte sukker og stønner som i fødselsrier har knapt vært mer dekkende i skaperverkets historie enn nettopp nå.⁷⁴ Frelse av skaperverket er mulig dersom menneskene tar sin forvalteroppgave på alvor ved å spille på lag med Guds helbredende krefter virksomme i naturen.⁷⁵

I metodismen favner frelsen mennesker, samfunn og skaperverk. Slik Wesley gikk i rette med synden og ondskaper slik den ble erfart på 1700-tallet, slik utfordres dagens kristne til å gå i rette med synden og ondskaper slik den erfares i dag.

Once we have opened up the meaning of "salvation" it can be filled in by all of us as new evils are identified. [...] The basic shift is from a narrow view of salvation from sin to one that recovers the Biblical understanding of salvation from all evils. Then, as we spell out the particular evils that capture our attention at any given time, we will understand that the church witnesses to God's saving work to overcome them and calls us to participate in that work.⁷⁶

⁷¹ Bonino, 187

⁷² Heller ikke dette kan ledes direkte ut av Wesley's skrifter. Men i for eksempel hans preken "On Money" gjør Wesley oppmerksom på og advarte mot den gryende forurensning som fulgte i kjølvannet av industrialiseringen.

⁷³ Meistad, 66

⁷⁴ Romerne 8:22

⁷⁵ Meistad, 235

⁷⁶ Cobb, 32

Tilnæringsmåtene og metodene vil selvfølgelig være ulike fra 1700-tallets Storbritannia til dagens verden og virkelighet, men målet er det samme i dag som for Wesley:

The aim of Wesley's preaching was [...] twofold: to lead individuals to renewal through God's grace in justification and sanctification and thus to a meaningful life, and to guide them into activity suited to transform the whole society within.⁷⁷

Gerkins sjelesorgkonsepsjon viderefører langt på vei den vide metodistiske frelsesforståelse.⁷⁸ Dette kommer særlig til uttrykk i Gerkins siste bøker *Widening the Horizons* og *Prophetic Pastoral Practice*. I disse bøkene argumenterer han for en utvidet sjelesorgforståelse som tar på alvor de sosiopolitiske og økologiske utfordringer vi som kirke og menneskehet står overfor. I tråd med metodistisk teologi, hevder Gerkin at transformasjon er mulig også for disse sidene ved menneskets livsvirkelighet.⁷⁹

2.1.5. Frelse som *synergi* mellom Gud og mennesker

Gud stiller sin nåde til disposisjon slik at frelsen kan bli en gjennomgripende, transformerende prosess som gjenoppretter det synden har ødelagt. Fordi Gud respekterer menneskets integritet vil han ikke presse sin frelse på noen.⁸⁰ Gud gjør lite eller ingen ting med mindre vi gir vår positive respons på hans invitasjon og initiativ. Skal det skje en transformasjon som bevirker frelse i ordets videste forstand, må Guds nåde og mennesket samarbeide. Mennesket gjøres dermed ansvarlig for at nåden skal virke frelsende. Maddox kaller dette *Responsible Grace*:

I discerned in Wesley's work an abiding concern to preserve the vital tension between two truths that he viewed as co-definitive of Christianity: without God's grace, we *cannot* be saved; while without our (grace-empowered, but uncoerced) participation, God's grace *will* not save. [...] this [...] concern about "responsible grace" [...] makes it clear that God's indispensable gift of gracious forgiveness and empowerment is fundamental, while capturing Wesley's characteristic qualification of such empowerment as enabling rather than overriding human responsibility.⁸¹

⁷⁷ Marquardt, 119. Selv om Marquardt ikke inkluderer natur i sitatet,

⁷⁸ Dette er et av mange temaer det kunne vært spennende å arbeide videre med, men som avhandlingen av plasshensyn bare summarisk vil komme tilbake til.

⁷⁹ Gerkin (1991), 110

⁸⁰ Maddox, 148

⁸¹ Maddox, 19

Theodore Runyon beskriver dette samarbeidet med litt andre ord. Han kaller det synergi:

Thus we see that there are three indispensable factors in the new creation: *grace*, the divine initiative to renew the creature and the world; *faith*, the human response to the empowerment that reconstitutes the relational image; and *synergism*, the renewed image working in concert with the Creator to share this renewing power with the world.⁸²

I metodistisk teologi er det en nær sammenheng mellom Guds tilbud om frelse og menneskets respons. En mulig konsekvens for sjelesorg utført i en metodistisk kontekst, er at det vil kunne hevdes at utfallet av det sjelesørgeriske arbeid til en viss grad er avhengig av konfidentens respons eller mangel på respons på Guds nådefulle nærvær. Skal en konfident gi respons, må han eller hun først åpne seg for og forholde seg til erfaringen av Gud.

Her er det en klar forbindelse til Gerkins sjelesorgkonsepsjon. Som analysen vil vise, ser Gerkin det som en av sjelesørgerens oppgaver å gjøre konfidenter oppmerksomme på hva Gud allerede gjør og er i deres liv, slik at konfidenten kan bli klar over og gi en respons på Guds nærvær og virke. Fordi erfaringen av Gud er sentral hos Gerkin og i metodismen, vil analysen nå undersøke hvilken plass erfaringen av Gud har i metodistisk teologi.

2.1.6. Wesley's *practical and experimental*⁸³ *theology* (erfaringsteologi)

I følge Maddox var Wesley en utpreget praktisk teolog.⁸⁴ Dette ga seg blant annet utslag i at han var forkynner, hyrde, veileder og organisator for veknelsen mer enn han var systematisk teolog. Tore Meistad skriver:

Wesleys mål var ikke teologisk systembygging, men å utvikle en praktisk forståelse av Guds interaksjon med menneskene og dens konsekvenser for den kristnes liv i verden. [...] Den wesleyanske teologiens egenart er derfor ikke bare spørsmål om innhold. Den er like mye -- og kanskje langt mer -- et spørsmål om metode, det vil si en metode som tar utgangspunkt både i bibelen og i erfaringen og lar dem inngå i et dialektisk forhold til hverandre.⁸⁵

⁸² Runyon, 89

⁸³ Som jeg vil komme tilbake til litt senere, benytter Wesley bevisst begrepet *experimental* og ikke *experiential*.

⁸⁴ Maddox, 16f. Maddox skriver at det er nødvendig å skille mellom den tradisjonelle (og mer generelle) modell for praktisk teologi og den nyere og mer spesialiserte bruken av begrepet praktisk teologi. Maddox, 258 note 11. Maddox hevder Wesley hører med i den første gruppen av praktisk teologer.

⁸⁵ Meistad (1992), 34

Særlig siste setning i Meistads sitat knyttet til metodismens metode er et viktig utgangspunkt for forståelsen av metodistisk teologi og forståelsen av transformasjon i metodismen. Wesley hevdet Bibelens autoritet og forrang i lærespørsmål, men avviste samtidig konsekvent alle former for teologi som ikke kan testes på og forankres i nåtidige erfaringer.⁸⁶

I dette spørsmålet er det tydelig hvordan Wesley tok opp i seg strømninger i tiden. Da Wesley studerte i Oxford, var John Lockes erfaringsbaserte empirisme populær og i ferd med å avløse tidligere tiders filosofiske epistemologi.⁸⁷ John Lockes prosjekt var å gjøre *erfaring* til en troverdig kilde til kunnskap og sikre at *erfaringen* ble gitt autoritet som kilde til kunnskap sammen med de andre tradisjonelle og anerkjente autoritetene – Bibel, tradisjon og fornuft.⁸⁸ Wesley kom til å vise en livslang begeistring for Lockes epistemologi og overførte den fra den naturvitenskapelige sfære til bruk for teologien, med visse tilpasninger og endringer.⁸⁹

Et av Wesleys mest grunnleggende spørsmål var: Hvordan kan mennesker lære Gud å kjenne? Wesley eget svar var at kunnskap om Gud formidles gjennom erfaringer fra kilder utenfor oss selv. Først når Gud via Den hellige ånd gir mennesket erfaringer av seg selv, kan mennesket lære Gud å kjenne, få kunnskap om og bli transformert av ham. Sagt på en annen måte: “It is God who takes the initiative to disclose Godself to humanity, and God is not known as saving until the divine heart is known through experience.”⁹⁰

I følge Wesley kan ikke kunnskap om Gud utelukkende bygges på kognitiv, rasjonell og/eller tillært kunnskap. Om ikke kunnskapen om Gud erfares er den av liten eller ingen betydning, og i alle fall ingen kunnskap med betydning for ens frelse. John Wesley fulgte dermed John Locke og gjorde *erfaring* til en troverdig kilde til kunnskap. Wesley ga *erfaringen* autoritet som kilde til kunnskap, sammen med Bibel, fornuft og tradisjon.⁹¹

⁸⁶ Cushman, 41 og Cobb, 171. En slik dialektikk bekreftes fremdeles av Metodistkirken. I 2007-utgaven av The United Methodist Book of Discipline står det: *United Methodists are fixed upon certain religious affirmations, grounded in the gospel and confirmed in their experience.* (BoD § 102).

⁸⁷ Epistemologi = Læren om hvordan man oppnår kunnskap.

⁸⁸ Runyon, 73. Senere kom disse – Bibel, erfaring, tradisjon og fornuft – til å danne det Albert C. Outler ga navnet metodismens *kvadrilateral*, det vil si fire kilder til og verktøy for teologisk kunnskap og refleksjon.

⁸⁹ Wesley mente for eksempel at menneskets fysiske sanser bare indirekte kan registrere åndelige kunnskap. Mennesket erfarer åndelig kunnskap best gjennom sine åndelige sanser, en tanke han henter fra de tidlige forfatterne fra Østkirken, særlig Makarios' homilier. Se Runyon kapittel 3 og Maddox sidene 27-28 for en utfyllende fremstilling av Wesleys epistemologi.

⁹⁰ Runyon, 74

⁹¹ Wesley egen *erfaring* fra London 24. mai 1738 fikk en avgjørende betydning for hans teologi om erfaring. Den kvelden hadde Wesley en gjennomgripende åndelig erfaring der han *kjente sitt hjerte så forunderlig varmt.* (Outler, 66).

Wesley ble siden kritisert for erfaringens fremskutte funksjon, blant annet på grunn av faren for svermeri. Wesley var selvsagt klar over disse farene og delte kritikernes bekymringen for *entusiasme*, det vil si ekstatiske erfaringer og spesielle åpenbaringer.⁹² Kanskje var det derfor han ikke benevnte teologien som vokste fram i hans fotspor *experiential theology*, men *experimental theology*, - eller enda mer korrekt: *experimental and practical divinity*.⁹³

Når Wesley benytter ordet *experimental* aner vi hans inspirasjon fra Lockes epistemologi og naturvitenskapelige forskningsunivers. Ved å bruke denne betegnelsen understreker Wesley at teologien er *eksperimentell* i den betydning at mennesket møter Gud gjennom erfaringer. Disse erfaringene kan ikke stå alene,⁹⁴ men alltid i et dialektisk forhold til Bibelen (og tradisjonen og fornuften).⁹⁵ Cushman fremhever i boken *Wesley's Experimental Divinity* at erfaringer som gis autoritet også må være reproduserbare og gjenkjennbare for andre.⁹⁶

Når det har vært brukt så mye plass i avhandlingen til erfaringen av Gud, er det på grunn av gudserfaringens betydning for transformasjon.

2.1.7. Forholdet mellom erfaring og transformasjon

Det dialektiske forholdet mellom *eksperimentell kunnskap* og Bibel var sentral da metodistisk teologi tok form, og særlig for utviklingen av læren om transformasjon. Wesley hevdet at all autentisk åndelig erfaring og kunnskap er møter med Gud som uunngåelig fører til transformasjon. Her er Wesley helt kategorisk: Enten forårsaker åndelig erfaring en forskjell i ens liv, eller så er det ingen autentisk åndelig erfaring en har opplevd!⁹⁷ Theodore Runyon skriver:

[...] for Wesley the paradigmatic religious experience is the impression made on the mind and heart by the love of God. This impression cannot be received with cool and detached objectivity, but fundamentally engages the recipient, who is captured and changed by this divine disclosure. [...] The typical nineteenth-century perspective, where the subject is the

⁹² Cobb, 170

⁹³ Wesley bruker denne formuleringen ved ujevne mellomrom. Den dukker blant annet opp i forordet til *A Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodists* publisert i 1780. Cushman, 9. Runyon skriver at Wesley hentet uttrykket fra Francis Rouse, som på sin side igjen hadde hentet inspirasjon fra Basilius den store. Her ser vi en av mange linjer fra Wesley til Østkirken! Runyon, 81f

⁹⁴ Dette er en sannhet med visse modifikasjoner. Det fins eksempler på at Wesley gir autoritet til åndelig kunnskap ervervet gjennom erfaringer uten at han samtidig finner bibelsk belegg for denne kunnskapen.

⁹⁵ Wesley selv hadde ikke noe bevisst tanke om kvadrilaterialet som en kilde til kunnskap om Gud. Se note 86.

⁹⁶ Cushman, 36.

⁹⁷ Runyon, 78 og Jennings, 142

agent of experience, is *reversed* in Wesley. In spiritual experience, the experience produces us. *Knowing transforms the knower*. As Martin Buber was to write two centuries later, one “does not pass from the moment of supreme meeting the same being as he entered into it.” [...]

The love given, and the perception of that love, are distinguishable as revelation and faith, but they constitute one transforming event. This combination contains the elements of experience which Wesley considers the essential core of Christian faith.⁹⁸

I hverdagen kom dette til uttrykk ved at de første metodistene opplevde en reell, personlig og åndelig vekst i møte med og i relasjon til den nådefulle og kjærlige Gud. De erfarte at livene ble transformert i form av en endret livsførsel (mange stoppet å drikke alkohol og/eller ble mindre voldelige), ved at de fikk et annet og bedre forhold til sine omgivelser (mange begynte å vise praktisk omsorg for andre enn seg selv) og ved at de fikk et annet forhold til Gud (ved at de erfarte Guds nærvær i hverdagen og deltok i vekkelens møter). Endringene av enkeltmenneskene førte i neste omgang til samfunnsendringer med ringvirkninger for hele nasjonen.

Når det er viet så mye plass til bakgrunnen og begrunnelsen for metodismens erfaringsteologi, er det fordi denne teologien finner gjenklang i Gerkins narrativ-hermeneutiske teori og hans teori om horisontsammensmelting. Metodistisk teologi vil argumentere for at de møtestedene der synergien mellom Gud og mennesker kan skape akkorder som transformerer verden, først og fremst er nådemidlene.

2.1.8. Nådemidlene – redskap som fremmer transformasjon

I prekenen ”The Means of Grace” skriver John Wesley at nådemidler er ”the ordinary channels of conveying [God’s] grace into the souls of men”.⁹⁹ I stedet for å operere med en forholdsvis begrenset liste nådemidler, valgte Wesley en vid forståelse av hva et nådemiddel er.¹⁰⁰ Wesley delte nådemidlene inn i to grupper: fromhetsgjerninger (works of piety, the instituted means) og barmhjertighetsgjerninger (works of mercy, the prudential means).¹⁰¹

⁹⁸ Runyon, 78f

⁹⁹ Sitatet er hentet fra Wesleys preken nr. 16, ”The Means of Grace”. Wesley (1984), 380

¹⁰⁰ Se Maddox argumentasjon for at Wesley delte Østkirkens syn på nådemidlene som viktige hjelpemidler ”by which the deifying presence of the Holy Spirit is conveyed for the healing of our sin-diseased nature”. Siden den guddommeliggjørende nåde er Den hellige ånd (se punkt 2.1.10) og fordi Ånden kan virke hvor den vil, blir det ikke riktig å lage en for fasttømret lære om hva som er og ikke er et nådemiddel.

¹⁰¹ Harper, 87

Den første gruppen nådemidler består i stor grad av de samme nådemidlene som er definert i Metodistkirkens katekisme (kirken, bønn, bibel, dåp og nattverd¹⁰²).¹⁰³ Den andre gruppen består av handlinger vi gjør for vår neste i form av å se til og helbrede syke, gi drikke til tørstende, besøke fengslede, hjelpe fattige og arbeide for rettferdighet. De to gruppene er gjensidig avhengige av hverandre. Den ene kommer ikke til sin rett uten den andre.¹⁰⁴

Fordi begge grupper nådemidler medfører møter mellom Gud og mennesker, medvirker de til transformasjon. Siden det har relevans for resten av avhandlingen, er det særlig nyttig å trekke frem hvordan barmhjertighetsgjerninger er en kilde til transformasjon:

Wesley suggests that when we engage in works of mercy, we find the kind of grace that allows genuine acts of care to occur. In contemporary language, we would say that this care is based on mutuality. As we care with others, allowing ourselves to convey God's grace to them, we are transformed. The part of our spirit that causes us to suffer or separate from other human beings and from God is made new. The mutual companionship that is offered in "visiting" becomes the center of "caring with", and leads us into a deeper understanding of our neighbour, a more profound awareness of the presence of God in our lives, and a transformed self in which we can joyously live.

Sagt på en annen måte: I møte med et medmenneske – særlig mennesker som lider – møter jeg Kristus. Slik mitt møte med den lidende endrer meg, slik endres jeg også av møtet med Kristus. I den endringen som skjer med meg, går det ikke an å skille hva som skyldtes møtet med medmennesket og hva som skyldtes møtet med Kristus. Denne tanken – om annerledes begrunnet – finner gjenklang i Gerkins teori om horisontsammensmeltning.¹⁰⁵

I metodistisk kontekst er det nærliggende å forstå sjelesorg som en barmhjertighetsgjerning, altså et nådemiddel. Et nådemiddel som både for konfident og sjelesørger innebærer et transformerende møte med Gud. I dette møtet med Gud er Den hellige ånd sentral, noe både metodistisk teologi og Gerkin legger vekt på.

¹⁰² Hagen m.fl. (1971), 36

¹⁰³ Se Harper 90-93 og Maddox, 2001-229.

¹⁰⁴ Couture, 54. Avhandlingen vil ikke analysere og drøfte de ulike nådemidlene og nådemidlenes plass i metodismen. Det viktigste i denne sammenhengen, er å konstatere nådemidlenes funksjon som møtesteder mellom mennesker og Gud, og som formidlere av Guds nåde.

¹⁰⁵ Se punkt 2.2.4

2.1.9. Den hellige ånd - formidleren av Guds transformerende nåde ¹⁰⁶

Av alle bøkene og skriftene Wesley publiserte, var det forholdsvis få om Den hellige ånd. Likevel dukker temaer knyttet til Guds ånd ofte opp hos Wesley. Maddox mener dette skyldes Wesleys plassering av Den hellige ånd som midtpunktet i det kristne liv: "Wesley equated the Holy Spirit with God's gracious empowering Presence restored through Christ."¹⁰⁷

For Wesley og de første metodister var det praktisk talt umulig å snakke om eller erfare Guds nåde uten samtidig å bekrefte Åndens delaktighet i formidlingen av denne nåden. Cobb skriver at alt som kan sies om nåden også kan sies om Den hellige ånd.¹⁰⁸ Maddox siterer Daniel Luby som gir uttrykk for det samme: "Grace for Wesley [was] the pardoning, transforming love of God, present to us in the indwelling Person of the Holy Spirit."¹⁰⁹

Wesley selv understreket dette tydelig i sin preken "The Witness of Our Own Spirit":

By 'the grace of God' is sometimes to be understood that free love, that unmerited mercy, by which I, a sinner, through the merits of Christ am now reconciled to God. But in this place it rather means that power of God the Holy Ghost which 'worketh in us both to will and to do of His good pleasure'.¹¹⁰

Selv om Wesley alltid ønsket å holde sammen nådens mange aspekt, skriver Maddox at det synes riktig å si at *nåden som Den hellige ånds kraft* syntes å være det aspekt han la mest vekt på.¹¹¹ I sin *Instructuions for Children* definerer Wesley ganske enkelt nåde som "the power of the Holy Ghost enabling us to believe and love and serve God."¹¹² Maddox fortsetter:

Grace, for him [Wesley] was not simply a Divinely-originated product bestowed upon humanity, it was the activity of God's very Self in human life. [...] For Wesley, then, the Holy Spirit is the restored personal Presence of God in our lives, empowering us.¹¹³

¹⁰⁶ Dette punktet bygger i hovedsak på kapittel 5 i Maddox.

¹⁰⁷ Maddox, 119

¹⁰⁸ Cobb, 42

¹⁰⁹ Maddox, 120

¹¹⁰ Wesley Works Sermons I, 309

¹¹¹ Maddox, 120

¹¹² Sitatet er hentet fra Maddox, 120

¹¹³ Maddox, 120-121

Dette korresponderer med Wesleys poengtering av at Den hellige ånd ikke er en upersonlig kraft og energi, men en personlig og likeverdig del av Den treenige Gud som gir kraft og setter mennesker i stand (empowering¹¹⁴) til å elske Gud og medmennesker.¹¹⁵

I metodistisk teologi er Ånden formidleren av Guds nåde og den som gjør transformasjon mulig. Den hellige ånd er den guddommelige Legen som ved sitt nærvær i historien deltar i helbredelse/transformasjon av menneskets ødelagte gudsbilde og de negative konsekvenser synden fører til for mennesker, samfunn og natur. Det er Ånden som gjør små hverdags-hendelser til betydningsfulle, hellige øyeblikk.

Helt bevisst er det i avsnittet over skrevet at Den hellige ånd *deltar* i helbredelsen/ transformasjonen av mennesket. La det ikke være noen tvil: Det er Gud som på grunn av Kristi forsoning og gjennom sin Ånd tar initiativ overfor mennesket og legger forholdene til rette for transformasjon. Som nevnt tidligere, tvinger Guds Ånd ingen til fellesskap og samarbeid. Men dersom mennesket velger å gi respons...

... to the pardoning love of God offered in Christ, we experience a deepened participation of the Divine Presence in our lives through the inspiration of the Holy Spirit. As we continue to respond within this deepening participation we are progressively empowered and guided in transforming our sin-warped nature (i.e., sanctification).¹¹⁶

2.1.10. Oppsummering

Avhandlingens problemstilling stiller spørsmålet: Hvordan kan transformasjon begrunnes i en sjelesorgkontekst? Analysen har sett metodismen i lys av en større *teologisk sammenheng*. Den har vist at impulser fra Østkirken og de østlige kirkefedrene gir viktige innspill for en begrunnelsen av transformasjon. I den østlige tradisjon og i metodistisk teologi sees skapelse som en stadig pågående prosess. Transformasjon begrunnes med at frelse ikke bare er forsoning med Gud, men også en gjenoppretting/gjenskapelse/transformasjon av syndens makt og syndens konsekvenser for mennesker, samfunn og natur.

¹¹⁴ Verbet *empowering* knytter an til Østkirkens forståelse av Den hellige ånd og nådens funksjon (Maddox, 121). Empowering er oversatt med "som gir kraft og setter i stand til" fordi ordet rommer mer enn det å gi kraft.

¹¹⁵ Maddox, 120

¹¹⁶ Maddox, 122. Denne fremadskridende transformasjonen Maddox beskriver, har klare paralleller til Østkirkens theosis-lære,

I analysen kom denne tanken tydelig til uttrykk i metodismens *frelsesforståelse*. Denne frelsesforståelsen viste hvordan transformasjon i en metodistisk kontekst kan begrunnes ut fra Guds ønske om å frelse ethvert menneske, i betydningen av å gjenskape gudsbildet og transformere det til et liv i fullkommen hellighet. Dette begrunnes igjen ved hjelp av Guds forutgående nåde, rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen. Analysen viste videre at transformasjon ikke begrenses til forholdet mellom Gud og mennesker, men at den også inkluderer fysisk og psykisk helbred, frigjøring fra undertykkende sosiale forhold (en frelse som får sosio-politiske konsekvenser) og en frelse som omfatter skaperverket.

Analysen begrunner transformasjon ved hjelp av *gudserfaringen* som kilde til kunnskap og som årsak til transformasjon. Når mennesker erfarer Gud, fører det til transformasjon. Som Runyon uttrykte det: "In spiritual sense, the experience produces us".¹¹⁷ Analysen har også påpekt betydningen av menneskets relasjon til Gud for at transformasjon skal finne sted. Der det er en relasjon til Gud, der vil transformasjon finne sted. Til slutt ble det fokusert på betydningen av *Den hellige Ånd*. Transformasjon har sin begrunnelse i Den hellige ånds nærvær og formidling av Guds transformerende nåde.

Problemstillingen reiser også spørsmålet: Hva innebærer transformasjon i denne sammenheng? Selv om det ikke har vært behandlet i et eget punkt, har analysen av metodistisk teologi pekt på at transformasjon - særlig i den tidlige metodismen - innebar at mennesker opplevde en reell, personlig og åndelig vekst i form av endret livsførsel, bedre forhold til omgivelsene og ny relasjon til Gud. Endringene av enkeltmennesker førte i neste omgang til store, positive samfunnsendringer.

Om analysen av metodismen ikke eksplisitt har sett transformasjon i lys av sjelesorg, har den hele tiden hatt et skrått blikk til sjelesorg. Begrunnelsene av transformasjon funnet i analysen vil bli tatt med til drøftingen, og løftes fram igjen når den endelige besvarelsen av problemstillingen finner sted.

Avhandlingen vil nå analysere Charles V. Gerkins sjelesorgkonsepsjon for å undersøke hvordan denne begrunner og innholdsbestemmer transformasjon.

¹¹⁷ Runyon, 78

2.2. Analyse av transformasjon hos Gerkin

Det er ikke tilfeldig at Gerkins første setning i *The Living Human Document* er formulert slik: ”How can pastoral counseling be at the same time both authentically theological and a scientifically psychological discipline?”¹¹⁸

Da Gerkin i en alder av 29 år ble sertifisert som veileder innen klinisk pastoral utdanning,¹¹⁹ var sjelesorgbevegelsen i stor grad påvirket av psykoanalytisk og psykoterapeutisk språk og metode.¹²⁰ Også den unge Gerkin bar preg av det psykoanalytiske paradigme.¹²¹ Som prest begynte Gerkin å reflektere over den identitetsforvirring han opplevde som sjelesørger.¹²² Det ble et problem for Gerkin at hans sjelesorgpraksis nesten var synonym med psykoterapi.¹²³

Problemet for Gerkin var i og for seg ikke det at sjelesorgen benyttet en psykoterapeutisk tilnærming. Gerkin hevdet gjennom hele sitt virke at sjelesorg kritisk skal anvende psykoterapiens teorier og metoder. Problemet oppstår i følge Gerkin når psykoterapien tar så stor plass at teologi blir en marginalisert del av den sjelesørgeriske teori og praksis. Gerkin konkluderer med at dersom ikke den kristne forankringen kommer tydelig til uttrykk i sjelesorgen, så svikter den sin funksjon overfor de som ber om sjelesørgerisk hjelp.¹²⁴

I sin søken etter å finne en metode for sjelesorg som på den ene siden er tydelig teologisk forankret og som på den annen side benytter seg av både psykoterapi og andre fagdisipliner, utvikler Gerkin det han kaller *a hermeneutical theory of pastoral care*¹²⁵ eller *a narrative hermeneutical theory of pastoral care*.¹²⁶ Som denne avhandlingen vil vise, er dette en teori der transformasjon har en sentral plass. Denne delen av analysen vil undersøke hvordan Gerkin metodologisk og teologisk begrunner transformasjon i en sjelesorgkontekst og hva transformasjon innebærer i Gerkins sjelesorgkonsepsjon.

¹¹⁸ Gerkin (1984), 11

¹¹⁹ Gerkin (1997), 15

¹²⁰ Gerkin (1984), 12

¹²¹ Dette kommer tydelig til uttrykk i Gerkins første publisert artikkel med George. H. Weber som medforfatter. *A Religious Story Test: Some Findings with Delinquent Boys*, *The Journal of Pastoral Care* 7 (1953), 77-90.

¹²² Park, 52

¹²³ Gerkin (1984), 32

¹²⁴ Se blant annet Gerkin (1991), 114f og Gerkin (1984), 12 og Gerkin (1997), 98.

¹²⁵ I boken *The Living Human Document*

¹²⁶ I de senere bøkene *Widening the Horizons* og *Prophetic Pastoral Practice*.

2.2.1. Gerkins sjelesorgkonsepsjon begynner ”nedenfra”

Gerkin var ingen systematisk teolog som ønsket å lage et helhetlig teologisk system.¹²⁷ Han så det heller ikke som sin oppgave å reflektere teologisk over mer eller mindre abstrakte bibelske eller teologiske problemstillinger.¹²⁸ Gerkin var en praktisk teolog. Derfor var han også bevisst på at hans teologiske refleksjoner alltid skulle begynne ”nedenfra”, i det konkrete, i fortellingen og situasjonen. Gerkin definerer praktisk teologi som

the critical and constructive reflection on the life and work of Christians in all the varied contexts in which that life takes place with the intention of facilitating transformation of life.¹²⁹

Sagt med andre ord er praktisk teologi – og dermed også sjelesorg – kritisk og konstruktiv refleksjon over menneskers faktiske liv og arbeid. For Gerkin er det i menneskers liv og arbeid at den teologiske refleksjon begynner. I *Widening the Horizons* ser vi hvordan Gerkin beskriver praktisk teologi ikke bare som praksis, men som praksis ”on-the-run”:

The work of pastoral theology always take place in the midst of praxis and is prompted by that situation of ”being in the midst”. [...] practical theology is always, or virtually always, done “on the run,” so to speak, or in the midst of necessity of action.¹³⁰

Gerkin adopterer Paul Ricoeurs hermeneutiske metode¹³¹ og utvikler en sjelesorgmetode han kaller praksis/teori/praksis.¹³² Sjelesørgerens utgangspunkt er møtet med en person eller situasjon slik personen eller situasjonen faktisk fremstår (*praksis*). Deretter begynner en kritisk og konstruktiv dialog der sjelesørgeren benytter all den teoretiske kunnskap han eller hun besitter fra flere ulike fagdisipliner (*teori*) for å få en bedre og bredere forståelse av situasjonen eller personen. Den nye forståelsen brukes for å bidra til en ny, endret og mer konstruktiv praksis (*praksis*). Som analysen snart vil vise, ligger det allerede i denne premissen en begrunnet forventning om transformasjon i sjelesorgprosesser. Når det føres dialog¹³³ mellom praksis og teori, vil det lede til ny og endret (transformert) praksis.¹³⁴

¹²⁷ Dette er noe Gerkin har til felles med sin kirkefar, John Wesley. Se punkt 2.1.6

¹²⁸ Gerkin var kritisk til den klassiske teologiske metode. For Gerkin var den reduksjonistisk. O’Connor, 49.

¹²⁹ Gerkin (1986), 60

¹³⁰ Gerkin (1986), 60

¹³¹ I følge O’Connor kan Ricoeurs metode for teksttolkning forenklet beskrives som *forståelse/forklaring/forståelse*. O’Connor, 50.

¹³² Gerkin (1988), 98

¹³³ Senere vil begrepet *dialog* bli supplert med begrepene *hermeneutisk lek* og *horisontsammensmeltning*.

¹³⁴ O’Connor, 1

2.2.2. Mennesket strukturerer livet ved hjelp av narrativer

At sjelesorg er en praktisk teologisk disiplin som begynner nedenfra, betyr i praksis at en sjelesorgrelasjon starter i et *møte* mellom konfident og sjelesørger. I dette møtet fremfører konfidenten sin *fortelling* og sjelesørgeren *lytter* til fortellingen.

Fortelling - eller *narrativ* - er et sentralt begrep hos Gerkin. Ved hjelp av psykoanalytisk ego-psykologi og objektreasjonsteori, argumenterer Gerkin for at mennesket strukturerer livet ved hjelp av narrativer.¹³⁵ Han skriver: "The self maintains its sense of being a self primarily by means of the interpretation of life as a story". I boken *The Living Human Document* legger Gerkin til grunn at det fins psykologiske bevis for at mennesket allerede på spedbarnsstadiet begynner å strukturere mytiske fortellinger om seg selv og verden, - og da særlig mytiske fortellinger om betydningsfulle andre mennesker, først og fremst sin egen mor.¹³⁶

Ved hjelp av narrativer om seg selv, betydningsfulle andre og verden rundt, har menneskets narrativer den funksjon at de holder sammen hendelser, personer og erfaringer i det som ellers fort ville blitt en fragmentert og kaotisk tilværelse.¹³⁷ Virkeligheten sees gjennom narrative linser.¹³⁸ "To be a person is therefore to live in a story", skriver Gerkin.¹³⁹ Med dette mener han at mennesket lever i fortellingen om sitt liv og at mennesket dypest sett også er uløselig knyttet til livets større fortellinger og metaforer,¹⁴⁰ de fortellinger og metaforer som holder sammen fellesskapet, samfunnet og den verden mennesket fødes inn i.¹⁴¹

De som oppsøker en sjelesørger, kommer som levende, menneskelige dokumenter for å formidle fortellinger om sitt liv i håp om at sjelesørgeren vil lytte til og bidra til en tolkning av disse.¹⁴² Når konfidenter har behov for å formidle sine fortellinger, er det som oftest fordi fortellingene er blitt for konfliktfylte, uoversiktlige eller smertefulle å bære. Håpet er at sjelesørgeren kan lytte til og tolke fortellingene slik at det meningsløse finner mening, smerte reduseres og følelser blir håndterbare.¹⁴³ Med andre ord: at det skjer en transformasjon.

¹³⁵ O'Connor, 52. Gerkin (1986), 19 og 51. Gerkin (1991), 20

¹³⁶ Gerkin (1984), 82

¹³⁷ Gerkin (1984) kapittel 4 og 5.

¹³⁸ O'Connor, 52

¹³⁹ Gerkin (1986), 52

¹⁴⁰ Den kristne fortellingen er en slik "stor fortelling" ("Master Narrative"). Engedal (2004), 49

¹⁴¹ Gerkin (1986), 19

¹⁴² Gerkin (1984), 26

¹⁴³ Gerkin (1984), 26

For at den hjelpsøkende i det hele tatt skal være i stand til å formidle sin fortelling, er han eller hun avhengig av språk, symboler og bilder fra det språkunivers han eller hun lever i. Ved hjelp sitt språkunivers, konstrueres det en tolkning av råmaterialet som stammer fra erfaringen, fra det som har skjedd. Ja, ikke nok med det. Gerkin skriver at språket som benyttes til å formidle tolkning av erfaringer også er med på å konstruere virkeligheten.¹⁴⁴ Det er umulig å skille språk fra erfaring og tolkning, i følge Gerkin.¹⁴⁵

Men hvordan skal en sjelesørger kunne forstå og tolke alle lag av mening som rommes i menneskets narrativer om seg selv? Hvordan skal en sjelesørger kunne legge til rette for en endring av en fastlåst situasjon dersom han eller hun ikke kan sette seg inn i fortellingen som formidles? Det er ingen selvfølge at to mennesker som møtes deler samme erfaringsbakgrunn og språkunivers, og dermed forstår hverandre. For å forstå og komme i dialog med de lag av mening konfidenten formidler, må sjelesorgen være multispråklig og interdisiplinær.

2.2.3. En interdisiplinær, multispråklig og bibelsk forankret sjelesorg

Gjennom hele sitt forfatterskap holder Gerkin fast på at sjelesorg først og fremst må være forankret i den kristne fortelling slik den kommer til uttrykk i Bibelens fortellinger, språk og metaforer.¹⁴⁶ Samtidig innser Gerkin at sjelesorg er avhengig av flere fagdisipliner og fagspråk enn teologi om den skal kunne kommunisere med mennesker i dagens kompliserte og kaotiske verden. Gerkin erkjenner at i møte med det moderne menneskets utfordringer og problemer må sjelesorgen være interdisiplinær og multispråklig om den skal være relevant. Det er nødvendig med den ”innsikt som en rekke forskjellige humanvitenskaper kan gi (psykologi, sosiologi, kulturanalyse m.m.)”.¹⁴⁷ Gerkin skriver at

... pastoral counselling resides itself in the boundary of a number of language worlds. No one language world, even that of religion and theology, is in itself fully adequate [...]. Various language worlds must be integrated, while yet allowing each to function with its own integrity.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Gerkin (1984), 39

¹⁴⁵ Gerkin (1984), 27

¹⁴⁶ Gerkin (1991), 17-19 og 106. Jeg kommer tilbake til dette i punkt 2.2.5.

¹⁴⁷ Engedal, (2004), 76

¹⁴⁸ Gerkin (1984), 53

Å benytte ulike humanvitenskaper (inkludert teologi) og deres språk i dialog med konfidenten, setter sjelesørgeren overfor nye utfordringer fordi de forskjellige vitenskapene benytter seg av til dels svært ulike språk, begrep og metoder. For å få til en fruktbar dialog, anvender Gerkin hermeneutisk teori. Og da særlig den filosofiske og fenomenologiske hermeneutikken til Hans-Georg Gadamer om horisontsammensmeltning (*fusion of horizons*).¹⁴⁹

2.2.4. Gerkins hermeneutiske teori

Det er i sin andre bok, *The Living Human Document*, at Gerkin introduserer Gadamers hermeneutikk om horisontsammensmeltning som teori for forståelsen og utøvelsen av sjelesørgerisk arbeid. Det er avgjørende å sette seg inn i denne teorien for å få tak i Gerkins sterke forventning om transformasjon i sjelesorgrelasjoner. Når analysen forholdsvis grundig presenterer denne, er det fordi det vil ha betydning når avhandlingens problemstilling besvares.

I følge Gadamer leses alle tekster, enten det er en bibeltekst eller annen tekst, i lys av dens tolknings- og virkningshistorie. Gadamer hevder at enhver tekst har en horisont som blant annet rommer det innhold og den mening forfatteren ønsker å formidle, det reservoar av mening som forfatteren ikke var seg bevisst at teksten kan formidle¹⁵⁰ og den tolknings- og virkningshistorie teksten har hatt. Gadamer hevder at det er umulig å lese en tekst uten å bli påvirket av dens horisont av historie, fakta og mening.

For Gadamer er det ikke noe mål å bli frigjort fra tekstens horisont. Tvert om. Tekstens horisont kan nemlig være til hjelp og nødvendig i møte med teksten. Med en bevisst bruk av tekstens tolknings- og virkningshistorie, får en hjelp til å stille riktige spørsmål til teksten.¹⁵¹

Leseren møter på sin side teksten med en horisont av forutinntatt forståelse og mening. Heller ikke den som skal lese, forstå og tolke kommer tomhendt til møtet med teksten. Også leseren kommer med sin horisont av forutforståelser – eller *fordommer* som Gadamer kaller det¹⁵² – blant annet bestående av ens egen historie og språkverden.

¹⁴⁹ I tråd med Jan Olav Henriksen (1994) i boken *Tegn, tekst og tolk* oversetter jeg Gadamers *fusion of horizons* med *horisontsammensmeltning*. Et annet mulig alternativ kunne vært: *fusjon av horisonter*.

¹⁵⁰ Gerkin (1984), 151

¹⁵¹ Henriksen (1994), 223

¹⁵² Gerkin (1984), 44 og Gerkin (1991), 20. Verken Gadamer eller Gerkin legger noen form for vurdering i begrepet *fordom*.

Horisonten er det synsfelt forståelsen dekker ut fra det ståsted leseren til enhver tid har.¹⁵³ Denne horisonten gir leseren *mulighet* til å lytte, stille riktige spørsmål, tolke og lete etter tekstens mening. Samtidig angir horisonten en *begrensning* i forhold til forståelse. Det er ingen som kan se ut over sin horisont.¹⁵⁴ Men når to horisonter møtes i den dialogiske prosess som Gadamer kaller horisontsammensmeltning, gis det anledning til en *utvidelse* av begge horisontene. Horisontenes grenser flyttes og endres ved at leseren stiller spørsmål til teksten og teksten stiller spørsmål tilbake til leseren.

Denne prosessen kan best sammenlignes med en dialog mellom to mennesker der samtalen gir mulighet for stadig nye spørsmål, tolkninger, mening og nye handlinger. Gadamer kaller denne prosessen for en hermeneutisk lek.¹⁵⁵ Gerkin overfører denne narrativ-hermeneutiske teorien til bruk i sjelesorgen.

I sjelesorgen er det ikke en boklig tekst som skal leses og tolkes, men fortellingene til personer som søker sjelesorg.¹⁵⁶ Gerkin benytter Anton Boisens forestilling om at enhver person er et levende, menneskelig dokument.¹⁵⁷

Det er når Gerkin i sin praktisk teologiske tenkning kombinerer Boisens forestilling om mennesker som levende dokumenter med Gadamers hermeneutikk om horisontsammensmeltning, at han utleder det han kaller *a narrative hermeneutical theory of pastoral care*.

I *Widening the Horizons* gir Gerkin en skjematisk fremstilling (figur 1) av det som er tilstede når to horisonter møtes, - som for eksempel når et menneske søker hjelp hos en sjelesørger:

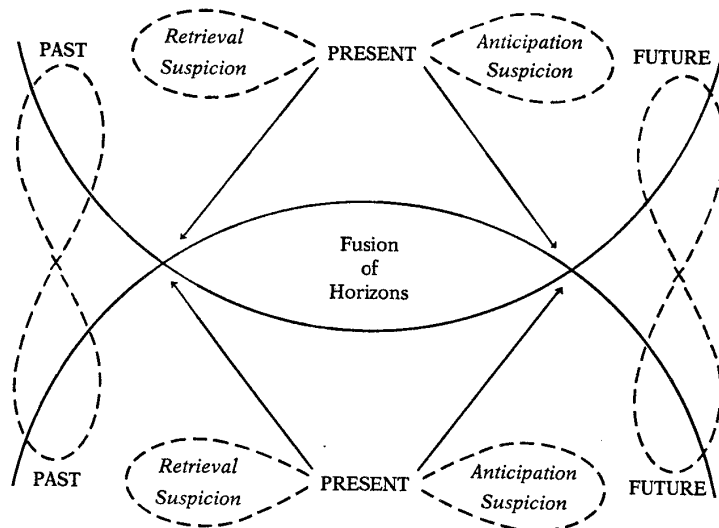
¹⁵³ Henriksen (1994), 223

¹⁵⁴ Henriksen (1994), 223

¹⁵⁵ Gerkin (1984), 153

¹⁵⁶ Med Boisen hevder Gerkin at alle levende menneskelige dokumenter skal behandles med like stor respekt som de historiske tekstene den jøde-kristne tro er grunnlagt på. Alle levende menneskelige dokumenter har en egen integritet som krever forståelse og tolkning, ikke kategorisering og alminneliggjøring. Gerkin (1984), 38.

¹⁵⁷ Jamfør tittelen på Gerkins andre bok: *The Living Human Document*.



Figur 1 –Narrativ struktur av kristen forståelse av menneskelig aktivitet.¹⁵⁸

Som det går frem av denne figuren, møtes begge med det som er tilstede her og nå (*present*). Det er den aktuelle situasjon og problemstilling som gjør at horisontene møtes. Det kan dreie seg om eventuelle konflikter, kriser eller helt andre ting.

I tillegg til nåtiden, bærer begge med seg i sine horisonter en tolkning og forståelse av det i fortiden (*past*) som kan gi informasjon om det som er tilstede her og nå. Dette gjelder både det som er ens eget i horisonten, men også forutforståelser/fordommer knyttet til den annens horisont. For å få tak i informasjon om det i fortiden som preger horisonten her og nå, kan en anvende de tilgjengelige språk, metoder og analyseredskap fra ulike fagdisipliner som viser seg anvendelige. Det er til dette arbeidet Gerkin tenker at blant annet familiesystemteori, ulike terapiformer hjemmehørende i psykologiens verden, kulturforståelse og sosiologi kan være nyttige interdisiplinære og multispråklige metoder og analyseredskap.¹⁵⁹

En horisont rommer ikke bare fortid og nåtid, men også tanker, håp og forventinger om fremtiden (*future*). Hva vil møtet mellom horisontene føre til? Hvilke muligheter for endring ser en for seg kan komme ut av møtet? Hvilke håp eksisterer for fremtiden? For å finne svar på disse og andre spørsmål knyttet til fremtiden, kan en benytte de samme metoder og analyseredskap som når en søker informasjon om det fra fortiden som belyser nåtiden.

¹⁵⁸ Gerkin (1986), 66

¹⁵⁹ Gerkin (1986), 66

For å unngå og bli sittende fast i en uriktig bevissthet og illusjon om seg selv og sin forståelseshorisont i forsøket på å gjenskape fortiden eller forutsi fremtiden, mener Gerkin det er nødvendig med en sunn hermeneutisk skepsis (*retrieval* og *anticipation suspicion*).¹⁶⁰ Denne skepsisen er oppmerksom på mulige blinde felt i egen horisont, spørsmål som verken blir stilt eller besvart, alternative forklaringer og tolkninger som skyves i bakgrunnen og en skepsis som vet at det ofte er flere aspekt involvert i en situasjon enn det som legges til grunn når en tolker og søker meningen med det som hendte eller tror vil komme til å hende.¹⁶¹

Når to horisonter møtes, vil de gjensidig utveksle informasjon og mening med hverandre. De virker på hverandre og en sammensmeltning finner sted (*fusion of horizons*). Noen ganger er sammensmeltningen fullstendig. Andre ganger er den bare delvis. Atter andre ganger er det ingen sammensmeltning i det hele tatt.¹⁶²

Med bakgrunn i den narrativ-hermeneutiske teori, definerer Gerkin sjelesorg som

a dialogical hermeneutical process involving the counselor and counselee in communication across the boundaries of language worlds. The dialogue takes place in many levels, some between the counsellor and counselee, still more within the counsellor as he or she sorts through the images, themes, and symbols of the various disciplines that have been appropriated in a search for those that seem apropos or make meaning sense out of what have being heard.¹⁶³

Det spesielt interessante i denne sammenheng er at Gerkin hevder at når to menneskers narrativer møtes og deres horisonter helt eller delvis smelter sammen, ligger det i dette ikke bare en mulighet for, men også en sterk *forventning* om at både den som har søkt hjelp og sjelesørgeren vil bli endret, transformert.¹⁶⁴ For Gerkin er målet med den hermeneutiske prosess intet mindre enn “the transformation of the human story, both individual and corporate, in ways that open the future of that story to creative possibilities”.¹⁶⁵

Slik Gerkins teori for transformasjon i sjelesorg er fremstilt så langt, kan det virke som om alt står og faller på sjelesørgeren, den hjelpsøkende og den hermeneutiske prosess dem i mellom.

¹⁶⁰ Dette henter Gerkin fra Paul Ricoeur. Gerkin (1986), 67

¹⁶¹ Gerkin (1986), 67 og 64 og Gerkin (1984), 123

¹⁶² O'Connor, 10

¹⁶³ Gerkin (1984), 28

¹⁶⁴ Gerkin (1984), 46 og Gerkin (1986), 67

¹⁶⁵ Gerkin (1984), 54

At dette ikke er tilfelle, vil bli tydelig når avhandlingen nå vil gå over til å undersøke hvilken plass Gud og Guds nåde har i Gerkins teori for sjelesorg og transformasjon.

2.2.5. Gerkins nådesforståelse og inkarnasjonsteologi

Slik enkeltmennesket har behov for å skape struktur og mening i tilværelsen ved hjelp av fortellinger om eget liv, forankrer mennesker fortellingen om sitt liv til en av tilværelsens større fortellinger. Selv den som har en moderne, vitenskapelig livsanskuelse, lever og erfarer verden ved hjelp av narrative strukturer.¹⁶⁶

For den kristne er det naturlig å se seg selv, verden som omgir ham eller henne og meningen med tilværelsen ved hjelp av Den store *kristne* grunnfortellingens ("The Master narrative")¹⁶⁷ metaforer og temaer slik den i sin mest konsentrerte form finnes i Bibelen. Bibelen inneholder fortellingen om Gud, Jesus - Gud inkarnert i verden og Den hellige Ånd.¹⁶⁸ Den er Guds kjærlighetshistorie med verden.¹⁶⁹ Bibelens store fortelling om Gud er egentlig et mangfold av historier med den bærende og samlende tanke at "our activities are permeated and given redemptive coherence and direction by the activity of God".¹⁷⁰ For Gerkin inneholder Bibelen "the story of God's disclosure and redemptive activity in the coming of Jesus".¹⁷¹

Gud er i følge Gerkin ingen fjern Gud, men en nådefull, nærværende og aktiv Gud midt i menneskenes verden og virkelighet. Gud erfares gjennom sin nåde. Gerkin skriver:

God's grace is more than a promise; it is a reality present in human experience to be recognized and appropriated as it appears in myriad forms incarnate in the events and realities of life. Its appearance is a mystery to be grasped only through the eyes of faith. Its grasping is [...] dependent upon an altered interpretation of experience, a new way of seeing and giving significance to what occurs. Certain events can become parabolic, as if capturing in their significance the power and meaning of grace. Grace becomes transparent through these events.

¹⁶⁶ I Gerkin (1984) fra side 26 gis det en begrunnelse for denne forståelsen.

¹⁶⁷ Engedal (2004), 49

¹⁶⁸ Gerkin (1986), 48

¹⁶⁹ Engedal (2004), 49

¹⁷⁰ Gerkin (1986), 71

¹⁷¹ Gerkin (1986), 48

Thus it is grace incarnate, appearing now and again in crisis experience itself, that opens a new perspective on the self in relation to all three dimensions of time – past, present, and future – transforming all three.¹⁷²

Dette sitatet hentet fra *Crisis Experience in Modern Life* underbygger O’Connors beskrivelse av Gerkins teologi som en dynamisk inkarnasjonsteologi.¹⁷³ Det er i sitatet lett å se og gjenkjenne metodismens lære om Guds forutgående nåde.¹⁷⁴ Sitatets første setning skildrer hvordan Guds nåde kommer til syne i livets mangfoldige hendelser og situasjoner. For Gerkin er det faktisk ikke dekkende bare å si at Guds nåde *kommer til syne*. Det er mer riktig å si at Guds nåde dypest sett er *inkarnert* i *alle* livets hendelser, personer og situasjoner.¹⁷⁵

I en sjelesorgkontekst kan en slik påstand naturlig nok avstedkomme sterke reaksjoner. Voldtatte kvinner, mennesker utsatt for en uopprettelig ulykke, mennesker som ser sine nærmeste gå under i rushelvete og andre som erfarer andre vonde ting vil spørre: Hvor var Gud da det vonde skjedde? Og hvor er han nå?

Når Gerkin mener at Gud er inkarnert i alle livets hendelser, personer og situasjoner, henter han sin begrunnelse blant annet i Jürgen Moltmanns trinitariske teologi om korset. Moltmann tolker læren om treenigheten som et symbol på hendelsen der Jesus dør på korset. Hele denne hendelsen er ”i Gud”. Det som skjer i korsfestelsen er at

God the father forsakes, abandons God the Son, who becomes thereby the crucified God. But the Father suffers in his abandonment of Jesus to his fate. Thus both the suffering of abandonment and the suffering of love in the act of abandoning are joined together in the event that takes place “in God” in the cross.¹⁷⁶

Denne trinitariske tolkingen av korsfestelsen bryter med enhver tradisjonell forståelsen av en livsfjern og allmechtig Gud som er fraværende i lidelsen fordi han ikke griper inn i det vonde

¹⁷² Gerkin (1979), 324

¹⁷³ Se kapittel 3 i O’Connor. På side 47 gir O’Connor en oppsummering av de teologer Gerkin i særlig grad henter denne forståelsen fra. Se også hvordan Gerkin i *Prophetic Pastoral Practice* (sidene 109-110) bruker et lengre sitat av Jürgen Moltmann for å underbygge sin inkarnasjonsteologi.

¹⁷⁴ Jmfør punkt 2.1.3.1

¹⁷⁵ Gerkin (1979), 322. Inkarnasjonen er sentral i alle Gerkins bøker som argument for Guds nærvær. I boken *Prophetic Pastoral Practice* sidene 105-110 benytter Gerkin også andre bibelske begrunnelser for Guds nærvær.

¹⁷⁶ Gerkin (1979), 101

som skjer.¹⁷⁷ Der hvor mennesker lider, der er Gud. Gud identifiserer seg med og er nær alle som lider, og han lengter etter at de skal frigjøres fra alle krefter som holder dem fanget.¹⁷⁸

Selv om vi skal komme tilbake til Den hellige ånd litt senere, er det her riktig å nevne at i Moltmanns trinitariske teologi har Den hellige ånd en viktig funksjon:

The Spirit is to be found wherever there is suffering in the not-yet-ness of the final unity of all things both within God and within his creation. "The Spirit of God makes the impossible possible; he creates love where there is nothing lovable; he creates hope where there is nothing to hope for The Spirit of God works in history as the creator of a new future and as the new creator of what is transient for this future".¹⁷⁹

Som sitatet viser, er Guds nærvær mer enn *med*-lidelse. Medlidelse kan utgjøre forskjellen på liv og død for den som lider, det er ikke det. Det kan være helt avgjørende for et menneske at det fins en eller flere andre som ser og søker å forstå. Men Guds nærvær er også en kraft som kan transformere det som ennå ikke er fullkomment i tilværelsen, det som er preget av lidelse forårsaket av synden. Denne tanken hos Moltmann finner Gerkin støtte for hos Paul Tillich, en annen viktig teolog og inspirasjonskilde for Gerkins sjelesorgteologi.¹⁸⁰

Denne nåden, dette nærværet, kan komme til uttrykk på mange måter. I en sjelesorgkontekst kan sjelesørgeren ved det hun sier og er, være den som formidler et møte med Guds nærvær og nåde til konfidenten, et nådefullt møte som blir vendepunktet og starten på en transformasjon mot en håpefull og bedre fremtid. En slik sjelesorgforståelse minner mye om måten det går an å forstå sjelesorg som et nådemiddel (barmhjertighetsgjerning) i metodismen.¹⁸¹

I *Crisis Experience in Modern Life* skriver Gerkin at den trinitariske teologien åpner veien for at sjelesørgeren kan integrere tolkningen av korshendelsen i sin tjeneste. Slik Jesus på korset identifiserte seg med mennesker som lider og er døende, slik kan sjelesørgeren velge å dele en annens lidelse og smerte. Uten en slik identifisering blir den lidende overlatt til seg selv og sin smerte. I tillegg kan og må sjelesørgeren identifisere seg med Gud Fader som

¹⁷⁷ Gerkin (1979), 101 og Gerkin (1984), 67

¹⁷⁸ Gerkin (1984), 67

¹⁷⁹ Gerkin (1984), 67

¹⁸⁰ Se blant annet Gerkin (1984), 64-66

¹⁸¹ Jamfør punkt 2.1.8

elsker og lider med den lidende, samtidig som han er på utsiden av lidelsen uten mulighet til å hindre den.¹⁸² I tråd med den trinitariske teologien blir sjelesorg en relasjon til konfidenten som fordrer en nødvendig og smertefull balanse mellom nærhet og distanse der alt er ”i Gud”.

Også i dette ligger det for Gerkin en kilde til transformasjon. Når to horisonter (to mennesker) møtes enten i lidelse eller lykke og horisontene smeltes sammen, vil det medføre at begge endres. Når en konfident lider og møter en sjelesørger (og en bærer av Guds nærhet og nåde) som våger å møte konfidenten i lidelsen, vil det medføre endring.¹⁸³

Gerkins grunntanke om hvordan Guds nærværende og aktive nåde gjennomsyrrer absolutt alle livets forhold kan vanskelig understrekes sterkt nok.

- Det er denne grunntanken som gjør at Gerkin kan argumentere for at kriser der Gud synes å være fraværende er situasjoner der Guds rike kan bryte gjennom og endre situasjonen.¹⁸⁴
- Det er tanken om Guds inkarnasjon som gjør at Gerkin tar for gitt at enhver fortelling som fortelles i sjelesorgens rom eller andre rom også er en fortelling om Gud
- og at ethvert møte mellom horisonter er møter der Gud er nærværende med sin nåde. Guds nåde er ikke passivt tilstede i livets myriader av hendelser og realitet. Guds nåde påvirker og transformerer sammensmeltningen av horisonter og de konsekvensene horisont-sammensmeltningen får for de involverte.

Gerkins inkarnasjonsteologi medfører at utfallet av en sjelesørgerprosess *ikke* står og faller bare på sjelesørgeren, den hjelpsøkende og den hermeneutiske prosess dem i mellom. Gud er ved sin Ånd aktivt tilstede når det som kan beskrives som en narrativ, hermeneutisk prosess finner sted. Gud er inkarnert tilstede i begge horisontene og – som vi snart skal se i punkt 2.2.7 – i mellomrommet mellom horisontene.

Før vi kommer så langt, er det nødvendig å undersøke hva som dypest sett gjør transformasjon både ønskelig og nødvendig ved å analysere transformasjonens motkraft: synden.

¹⁸² Gerkin (1979), 103

¹⁸³ Gerkin ser Gadamers måte å tenke hermeneutisk på som et uttrykk for inkarnasjonen. Gerkin (1984), 43

¹⁸⁴ O'Connor, 44

2.2.6. Gerkin om synd – transformasjonens motkraft

Når Gerkin er så opptatt av transformasjon, er det naturlig å stille spørsmålet: Hva er den dypeste årsaken til at mennesker som kommer til sjelesorg ønsker transformasjon, ønsker endring? Hva er motkreftene Guds transformerende nåde møter? Fra Gerkins kristne livs-anskuelse har dette spørsmålet dypest sett et teologisk svar. Det som skal transformeres er synden og alle dens konsekvenser.

Ingen av Gerkins bøker er bøker i dogmatikk. Som pastoralteolog har Gerkin i stedet vevet forståelsen av de kristne dogmene inn i utlegninger, casestudier og eksempler. Dette gjelder også hans forståelse av synd. Derfor vil en finne at Gerkin i sitt forfatterskap nesten utelukkende beskriver synd ved hjelp av eksistensielle termer.¹⁸⁵ Synd handler da for eksempel om fremmedgjøring fra seg selv og andre, om opplevelse av meningsløshet eller håpløshet, fastlåst sorg, mangel på livsglede – bare for å nevne noe.¹⁸⁶

Selv om Gerkin ikke selv trekker paralleller mellom synd og det han kaller *blokkeringer*, kan en ane forbindelser mellom disse to. Blokkeringer er i denne sammenheng noe mennesker møter eller blir påført som hindrer livsutfoldelse og erfaringen av en indre sammenheng i livet.¹⁸⁷ Det som hindrer menneskelig livsutfoldelse innenfor de rammer Gud har lagt ned i Skaperverket, er dypest sett en konsekvens av syndens tilstedeværelse i verden.

En annen av syndens konsekvenser er, i følge Gerkin, at mange mennesker ikke tar på alvor sin identitet som skapt av Gud.¹⁸⁸ Synd handler om å miste forankringen i den levende kristne fortelling der Gud er en virksom aktør. Mangel på identitet og forankring i denne levende fortellingen om Gud er en viktig årsak til menneskelig lidelse. Når moderne mennesker opplever meningsløshet, kan en av hovedårsakene nettopp være at de mangler tilhørighet til denne fortellingen og tilhørighet til den levende Gud.

¹⁸⁵ O'Connor, 61

¹⁸⁶ Det er interessant å legge merke til at Gerkin nesten utelukkende beskriver synd ved hjelp av eksistensielle begrep samtidig som han i *Prophetic Pastoral Practice* bruker John B. Cobb, Jr. for å belyse hvordan bibelske begrep ikke uten videre kan gis en mer moderne språkdrakt. Cobb bruker nettopp synd som eksempel på et bibelsk begrep som ikke utelukkende kan forklares ved hjelp av tidsmessige ord. Gerkin (1991), 111-112

¹⁸⁷ Gerkin (1984), 121-122

¹⁸⁸ Gerkin (1984), 99

James Poling har i en artikkel kommentert at det synes viktigere for Gerkin å skildre syndens konsekvenser – særlig slik syndens åpenbarer seg i sosiale og undertrykkende systemer¹⁸⁹ – enn å beskrive syndens makt og kraft.¹⁹⁰ Poling kritiserer Gerkin for ikke å legge stor nok vekt på de destruktive kreftene det onde representerer i mennesker og i verden. Han hevder at Gerkin er mer skapersentrert enn forsoningssentrert i sin teologi. Gerkin imøtegår kritikken og mener selv at han er både skapersentrert og forsoningssentrert. Selv om han oftere beskriver syndens konsekvenser enn han beskriver synden som en destruktiv kraft, mener Gerkin at særlig i teologien om korset kan en se hvordan han tar synden som kraft og makt på alvor.¹⁹¹

Om Gerkin i stor grad beskriver synd eksistensielt og i liten grad benytter det klassiske dogmet om synd som brudd på Guds lov, er synd like fullt for Gerkin

the radical evil present in the world and humankind's willful thoughts and actions that break the relationship with God, others, self and the environment.¹⁹²

2.2.7. Gerkin om Ånden som transformerende kraft¹⁹³

Teologisk bygger Gerkin troen på transformasjon i sjelesorg på Guds aktive nærvær i verden og at møtet med Gud i livets små og store hendelser i seg selv medfører endring. Den som for Gerkin binder alle endringsprosesser og endringserfaringer sammen – enten de er forårsaket av menneskelig aktivitet eller direkte av Gud – er Den hellige ånd. Guds Ånd er for Gerkin bindeleddet mellom Guds eskatologiske rike og historien slik den utspiller seg her og nå.¹⁹⁴

Gerkin skriver at sjelesørgere som arbeider ut fra dette paradigmet kan stole mer på Åndens kraft og arbeid enn den påvirkning en selv har. Ånden er ikke bare virksom gjennom sjelesørgeren. Ånden er virksom på og i selve sjelesorgforholdet for å føre alle involverte (også sjelesørgeren) nærmere et helere liv.¹⁹⁵ Det er stor mulighet for at Guds transformerende

¹⁸⁹ Mange av Gerkins eksempler understreker dette. I boken *Prophetic Pastoral Practice* bruker Gerkin rasisme, sexisme og fattigdom som eksempler på syndens konsekvenser.

¹⁹⁰ Dette i følge O'Connor, 61-62

¹⁹¹ O'Connor, 62. Se for eksempel Gerkin (1984), 67

¹⁹² O'Connor, 60

¹⁹³ I sin første bok kobler Gerkin Guds transformerende kraft til Guds *nåde* og *inkarnasjon*. I de neste bøkene kobler han Guds transformerende kraft til *Den hellige Ånd*. Den siste forståelsen blir vektlagt i denne avhandlingen fordi den er – i følge Gerkin selv – en korleksjon og forlengelse av den første. Gerkin (1984), 71

¹⁹⁴ Gerkin (1984), 70-71.

¹⁹⁵ Gerkin (1984), 71

handling allerede er nærværende i en aktuell situasjon – en situasjon som kan være sammensatt og forvirrende – på måter det både er vanskelig å forutse og å identifisere.¹⁹⁶

Sjelesørgerens oppgave er ikke så mye å jobbe frem endringer som å legge til rette for og gjenkjenne Åndens nærvær og virke. Sjelesørgeren skal – blant annet ved hjelp av de sosiale og psykologiske kunnskapene han eller hun besitter – gi oppmerksomhet til konfidentens personlige og sosiale kontekst og til menneskets identitet som Guds barn. Sjelesørgeren skal videre bidra til å gjenkjenne og gjøre oppmerksom på hvordan Ånden allerede er virksom for å skape en endring mot en mer fri og håpefull fremtid.¹⁹⁷

Gerkin legger her til grunn at hele den sjelesørgeriske relasjon er gjenstand for Åndens nærvær og virken. Gerkin definerer videre helt spesifikt mellomrommet mellom sjelesørger og den hjelpsøkende – stedet der horisonter møtes – som en arena der det kan forventes at Den hellige ånd er særlig virksom og transformasjon kan finne sted.¹⁹⁸

En annen arena Gerkin lokaliserer som åsted for Den hellige ånds virke, er overgangsområdet mellom historien her og nå og Guds kommende rike.¹⁹⁹ Gerkin benytter Winnocotts teori om overgangsområdet, området mellom fantasi og virkelighet, der det menneskelige selv kan ha kontroll over sitt behov for mening i tilværelsen samtidig som det forholder seg til livets ytre og harde virkelighet. Teologisk kan en tenke seg at den sjelesørgeriske prosess finner sted i overgangsområdet mellom den harde historiske virkelighet og Guds eskatologiske rike. I dette overgangsområdet, hvor sjelesørger og den hjelpsøkende leker sin hermeneutiske lek²⁰⁰, der er særlig Ånden nær med sin ledelse:

The Spirit is always active in the gap between humanly constructed reality and the new reality God is bringing about. The hermeneutical play of transitional space may by the grace of God open the participants in that play to such a new reality. [...] In the gap between the already and the not yet of eschatological time we may by the power of the Spirit experience changes that bring our historical identity into the more wholistic balance with our eschatological identity.²⁰¹

¹⁹⁶ Gerkin (1986), 88

¹⁹⁷ Gerkin (1984), 72

¹⁹⁸ Gerkin (1984), 124

¹⁹⁹ Dette henger sammen med Gerkins betoning av *menneskets paradoksale identitet*. Se neste punkt (2.2.8)

²⁰⁰ Jfr punkt 2.2.3

²⁰¹ Gerkin (1984), 153-154 og 156

Gerkins sterke vektlegging av Åndens nærvær og virken i sjelesorgen innebærer ikke at en sjelesørger ikke trenger bekymre seg om hvilken retning sjelesorgen tar. Tvert om har også sjelesørgeren ansvar for å lede prosessen i retning av en virkeliggjøring av Gudsrikets muligheter og frukter.²⁰² Det er denne grunntanken som gjør at Gerkin mener at Gud kan åpenbare seg gjennom de sosiale vitenskapene fordi disse gir innsikt og hjelp til å oppdage den uendelige Gud inkarnert i det begrensede.

Dette er interessant i forhold til avhandlingens problemstilling som søker å finne begrunnelser for transformasjon i sjelesorg. Analysen har vist at både Gerkin og metodistisk teologi fremhever Den hellige ånds store betydning for at transformasjon finner sted i sjelesorgprosesser.

Dette punktet har vist hvordan Gerkin vektlegger Den hellige ånds transformerende kraft og hvordan denne kraften er nærværende og virksom på ulike nivåer og arenaer i menneskelivet og den sjelesørgeriske prosess. Gerkin finner en annen viktig begrunnelse for transformasjon i sjelesorg i det han kaller menneskets paradoksale identitet.

2.2.8. Gerkin om menneskets paradoksale identitet

Når Gerkin skriver om menneskets identitet, er han igjen multidisiplinær på en måte som gjør det mulig å bygge bro mellom teologi og psykologi. Ved å benytte termene ego (fra Freuds psykoterapi), selvet (fra objektrelasjonsteorien) og sjelen (fra teologien) beskriver han det som samlet sett kjennetegner menneskets identitet. Alle tre termene er uttrykk for det samme – menneskets identitet, – men de har hver sine utgangspunkt og kommer fra hver sine språkverdener.²⁰³ *The Life of the Soul* er benevnelsen Gerkin gir den menneskelige identitet som disse tre termene er et uttrykk for.²⁰⁴

Gerkin understreker at menneskets identitet ikke kan sees isolert fra dets kontekst. På den ene side er menneskets historiske kontekst bestemmende for hvem vi er. På den annen side argumenterer Gerkin med Jürgen Moltmann og hevder at mennesket også lever i relasjon til en annen kontekst som preger vår identitet: den eskatologiske.²⁰⁵ Denne er forbundet med at alle mennesker er Guds barn, at alle mennesker er arvinger til Guds rike og at Gud har lovet at

²⁰² Gerkin (1984), 183

²⁰³ Gerkin (1984), 99. Det er utenfor avhandlingens rammer å gå i dybden på dette, selv om temaet er interessant.

²⁰⁴ Gerkin (1984), kapittel 3

²⁰⁵ Gerkin (1984), 99

han en gang vil gjenskape sitt rike for hele skapelsen. Mennesket kan allerede her og nå erfare noe av det som en gang skal komme når Gud i fremtiden oppfyller sine løfter:

Moltmann [...] emphasizes the importance of context in relation to identity. Human historicity creates a certain givenness of context. For better or worse that context will largely determine who we are. But, speaking theologically [...] there is another context: the context of the coming into reality of the Kingdom. It is in that context that holds forth the transforming possibility for human life.²⁰⁶

Menneskets identitet er dermed både forankret i historien her og nå og i Guds løfter om en ny og bedre fremtid. Det er dette Gerkin kaller menneskets paradoksale identitet. Vår eskatologiske identitet muliggjør transformasjon av det ved vår identitet som er forbundet med det historiske. Som sitatet over viser, innebærer ikke den paradoksale identiteten at en unngår livets oppturer og nedturer. Men midt i smerte og skuffelser vil en kunne erfare håp som en avgjørende kvalitet. Håp om en bedre fremtid fordi Guds fremtid er en del av ens nåtid.²⁰⁷

For Gerkin er ikke dette abstrakte teologiske tanker. De er bestemmende for hans sjelesorg:

The image of the providential power of God as a power that draws us out of the past and orients our life toward the future has been for me a potent image in my struggle in pastoral counseling with my own and counselee's tendencies to become mired down in the patterns of life and the past. It is an image that makes possible a degree of hope for change even when all visible concrete evidence points to its impossibility.²⁰⁸

Gerkins forandringsoptimisme kan noen ganger virke grenseløs. Det er her derfor på sin plass å få frem at også Gerkin har sine forbehold. Vår menneskelige identitet knyttet til historien gjør at det fins grenser i forhold til kvalitet og grad av endring en kan håpe på her og nå.²⁰⁹

I tråd med avhandlingens problemstilling har analysen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon frem til nå beskjeftiget seg med å begrunne transformasjon når sjelesorg finner sted. Analysen vil til slutt undersøke hvordan transformasjon i sjelesorg kan komme til uttrykk.

²⁰⁶ Gerkin (1984), 99

²⁰⁷ Gerkin (1984), 189

²⁰⁸ Gerkin (1984), 64

²⁰⁹ Blant annet Gerkin (1984), 154 og 157

2.2.9. Hva innebærer transformasjon i en sjelesorgskontekst?

I boken *The Living Human Document* oppsummerer Gerkin hvilke mulige endringer som kan finne sted når kortere eller lengre sjelesorgprosesser er over. Under overskriften *Signals of the Ending Phase of Counseling*,²¹⁰ nevner Gerkin fem indikasjoner på at menneskers livssituasjoner har blitt transformert gjennom sjelesørgerisk arbeid. Disse fem indikasjonene brukes som disposisjon for dette punktet.

Den første indikasjonen er knyttet til *integrasjon og helhet*. Gerkin skriver at det er lettere å observere signalene på større integrasjon og helhet enn å beskrive dem. Når han likevel beskriver dem, gjør han det slik: Konfidenten gir uttrykk for større grad av velvære. Et endret kroppsspråk, en mer spontan og sakssvarende måte å gi uttrykk for affekt, en mer realistisk selvfølelse og selvkritikk, samt at konfidenten forholder seg mer konstruktivt til hverdagens hendelser, er alle indikasjoner på at sjelesorgen har ført til transformasjon. Det som skjuler seg bak det observerbare kan være at

old fragments of self and other characterizations, old threads of life story plots, and old dissociated affective ties have begun to gather themselves around new and transformed ways of seeing and experiencing self in the relation to world.²¹¹

For å sjekke ut om dette er tilfelle, kan konfidenten forsøke å besvare følgende spørsmål:

Has a certain realism begun to find its way into the life story that embraces both the positive and the negative, a sense of both what has been good and what has been evil, a sense of both possibility and limit in the life of the soul?²¹²

Den andre indikasjonen handler om *endret handlingsmønster og endrede relasjoner*. Det som fører til endrede handlingsmønstre og endrede relasjoner til andre, er for Gerkin knyttet til den transformerte *mening* konfidenten tilskriver det som har skjedd/skjer med han eller henne ved hjelp av sjelesorgprosesser.

²¹⁰ Gerkin (1984), 184-190. Gerkin tar det her for gitt at konfidenten har slitt like mye i forhold til alle de fem temaene han belyser. Jeg vil tro at det er store forskjeller på hvor mye konfidenter strever med disse.

²¹¹ Gerkin (1984), 184

²¹² Gerkin (1984), 184

Gerkin drar her veksler på Paul Ricoeurs tolkning av Freuds psykoanalyse. Ricoeur skriver at de handlinger mennesker utfører, skjer i dynamikken mellom krefter/tvang (engelsk: force) og mening.²¹³ Særlig i *The Living Human Document* er det klart at den transformasjon for Gerkin i stor grad handler om transformasjon av mening.

I følge Ricoeur benytter mennesket ett språk for å beskrive livets harde realiteter, det som skjer med oss og/eller det vi forårsaker selv. Til dette bruker vi “the language of force: the economic, hydraulic, dynamic metaphor that is built upon a presupposition that all human behavior is determined by a confluence of forces.”²¹⁴ På den andre side benytter vi et helt annet språk for å beskrive hvordan vi forstår det som skjer oss, hvordan vi forstår våre liv. Ricoeur beskriver dette som ”the language of meaning, of interpretation of symbols and symbolic acts that relate human desire and intention to culture”²¹⁵

Når mennesker kommer til en sjelesørger med sin narrativ, formidles fortellingen ved hjelp av

a two-sided language. It is the language of the deep forces that have shaped our lives and given them the contour and existential specificity. And it is also the language of our meaningful interpretation of our experience and its underlying forces.²¹⁶

Gerkin sier seg enig med Boisen i at den største årsaken til menneskelig åndelig, eksistensiell lidelse skyldes forholdet mellom erfaring og idé, mellom det som skjer en og den mening en tillegger det som skjer en, - altså i dynamikken mellom krefter/tvang og mening.²¹⁷ Det er en sjelesørgers oppgave å lytte langs begge disse sporene for å få tak på hvordan konfidenten beskriver det som skjedde (language of force) og den mening han eller hun eventuelt tillegger det som skjedde (language of meaning). Viser det seg å være en spenning i forholdet mellom disse to, kan konfidenten invitere sjelesørgeren til å fungere som tolk og guide i arbeidet med å (gjen)skape en mening som reduserer, eliminerer eller gjør det mulig å leve med smerten.

²¹³ Gerkin (1984), 185

²¹⁴ Gerkin (1984), 50

²¹⁵ Gerkin (1984), 50

²¹⁶ Gerkin (1984), 52

²¹⁷ Gerkin (1984), 53

For Gerkin innebærer transformasjon i sjelesorgens rom at konfidenten skaper mening i det som er og som en konsekvens av dette får redusert smerte. Mennesket er meningsskapende.²¹⁸ Når mennesket finner noe eller noen å tolke livet sitt i forhold til - for eksempel Den store fortellingen om Guds kjærlighet - som gir mening, så kan det lindre smerte og endre menneskets handlingsmønstre.²¹⁹

Den tredje indikasjonen er en *større klarhet i hva som er konfidentens dypeste livsspørsmål*. Når konfidentens liv oppleves kaotisk, kan det være fordi han eller hun ikke har en bevissthet og klarhet i forhold til de sentrale temaene sjelen arbeider (kjemper) med. De dypeste spørsmål menneskene sliter med har mange nyanser og fasetter. Det å komme til rette med disse er vanskelig, om ikke umulig, selv etter lengre tid med sjelesorg. Men å kjenne til disse spørsmålene og stadig tilbakevendende temaene, gjør dem håndterbare på en måte som ikke skaper samme kaos som tidligere. Det er greit å være på vei, å være en pilegrim.

Thus a sense of continuing pilgrimage is dependent upon preservation of the sense of "not yet" or incompleteness present in the life of the soul, just as it is dependent upon the awakening of a hopeful possibility for the future. One aspect of this preservation of the sense of being "on the way," [...] is, of course, a deepened sense of being one with other persons, indeed one with all creation in the condition of "not yet."²²⁰

Den fjerde indikasjonen signaliserer en *åpenhet overfor det transendente og det symbolske* (the parabolic) i tilværelsen. Her viser Gerkin hvordan sjelesorg tydelig forankret i en kristen grunnforståelse kan føre til at en sjelesørger fremkaller hos en konfident en åpenhet for "signs and symbols of the epiphany of Gods disclosure of everyday life":²²¹

If persons are to live their lives with a hermeneutic of hope and expectation in relation to their faith in God's incarnation in the world, a style of openness to life experience [is] necessary that embody that faith. [...] in parabolic interpretation the extraordinary is revealed in the ordinary; transformative possibilities found in the unexpected turn to ordinary narrative experience. [...] Transformation is process, and process is opened to the transcendent largely in the ways of parable.²²²

²¹⁸ O'Connor, 55

²¹⁹ Gerkin (1984), 185

²²⁰ Gerkin (1984), 187

²²¹ Gerkin (1979), 321

²²² Gerkin (1984), 187

Et tegn på at det har skjedd en transformasjon hos en konfident, er at han eller hun begynner å tolke og forstå hverdagen i lys av den kristne grunnfortellingen på en måte som skaper håp, forventning og ny retning for livet.

Den femte indikasjonen er knyttet til *menneskets eskatologiske identitet*. Gerkin kaller denne indikasjonen som det fremste, normative kriteriet for om en konfident er klar for å gå videre etter en sjelesorgprosess. Denne indikasjonen er dermed også et av tegnene på det som innholdsbestemmer transformasjonens følger i en sjelesorgkontekst. Gerkin beskriver denne indikasjonen som ”the restoration of persons to some sense of participation in their identity as children of God and heir of the Kingdom”.²²³ Eskatologisk identitet er så viktig fordi

human historical embeddedness cannot be overcome by human power alone, but through our appropriation of eschatological identity we experience the presence and power of the Kingdom in the midst of the ordinariness of historical life. Eschatological identity enables life lived toward the future and open to the lure of that future God is bringing about.²²⁴

Å inneha en eskatologisk identitet er mer enn å gi en verbal eller intellektuell tilslutning til Gudsrikets muligheter. Det handler mer om å gi en respons som involverer hele personen.²²⁵ Dette kan medføre at konfidenten begynner å benytte kirkens metaforer og språk, men det trenger ikke gjøre det. Uansett vil det gjøre noe med hvordan konfidenten ser på seg selv og verden, med alle sine relasjoner. Det som kjennetegner den betydning transformasjon mot større eskatologisk identitet får for en konfident, er at han eller hun

will involve the appropriation of a certain attitude toward one's own history and pilgrimage, an attitude perhaps best imaged by the term acceptance. One's history is accepted not only as one's own and thereby as unique and necessary to being who one has become, but as setting certain limits and possibilities for the future. The old war against one's history is taken up into some larger acceptance of that history's participation in the history of all things which rest finally on a mystery that can be trusted.²²⁶

²²³ Gerkin (1984), 188

²²⁴ Gerkin (1984), 188

²²⁵ Jeg vil i drøftingen problematisere Gerkins forholdsvise ensidige vektlegging av eskatologiske *identitet* på bekostning av *gudsrelasjonen* som betydningsfull for identitetsdannelsen. Se punkt 3.1.4.

²²⁶ Gerkin (1984), 188

En transformasjon som leder frem til identifikasjon med ens eskatologiske identitet, vil ofte komme til uttrykk ved at konfidenten ikke lenger er så opptatt av seg og sin situasjon, men at han eller hun får et større syn og engasjement for andre. Det som har vært vondt og vanskelig i egen situasjon blir snudd til en positiv ballast som kan bli andre til hjelp.

Det er betydningsfullt for Gerkin å formidle at det å tilegne seg sin eskatologiske identitet *ikke* medfører at en slipper unna livets ned- og oppturer. Menneskets paradoksale identitet forblir et paradoks også etter at et sjelesorgforhold er avsluttet.

But for the one who at deep level has begun to make part of the self's narrative a sense of participation in the story of God's activity in behalf of all created life, even the difficult times will be permeated with a quality best symbolized as hope.²²⁷

I følge denne femte indikasjonen kan transformasjon i en sjelesorgsammenheng medføre: Tilknytning til det kommende Gudsrikets krefter, aksept i forhold til egen livssituasjon, større syn for og engasjement for andre, fremtidshåp.

Jeg vil til slutt i dette punktet vise til at det i avhandlingens innledning ble stilt spørsmål om transformasjon i en sjelsorgsramme kan skje momentant. Gerkin legger i alle sine bøker vekt på at sjelesorg er en prosess som tar kort eller lang tid. Oftest det siste.²²⁸

2.2.10. Gerkin om transformasjon av person, samfunn og natur

Mot slutten av analysedelen er det riktig å fremheve hvordan Gerkin knytter sjelesorg til kirkens større oppgave i verden, hvordan Gerkin ønsker å utvide den sjelesørgeriske horisont.

I *Widening the Horizons* gjentar Gerkin kritikken av hvordan den moderne sjelesorgstradisjon på midten av forrige århundre ensidig fokuserte på stressituasjoner hos enkeltpersoner og i interpersonale relasjoner. Fra et teologisk ståsted, lå fokuset på Guds omsorg for personer som opplevde ekstreme situasjoner som sykdom, død, ekteskaps- og familiekriser. I kjølvannet av fokuseringen på det private, individuelle og relasjonelle, var det andre arenaer som ble oversett eller overlatt til andres faggruppers oppmerksomhet. Problemet med en slik tilnærming,

²²⁷ Gerkin (1984), 189

²²⁸ Blant annet Gerkin (1984), 138-141

skriver Gerkin, er at også den pastorale tjeneste står i fare for å bli like fragmentert og i mangel på helhetstenkning som det moderne liv for øvrig.²²⁹

Mennesket og skaperverk kan ikke sees isolert fra sin vide kontekst fordi alles fortellinger på en eller annen måte er forbundet med hverandre. Gerkin skriver at “[...] the societal structures of our culture shape and even determine many of the human problems that are confronted in the caring work of the pastor and congregation.”²³⁰ Han viser også til Bibelen for å gi en teologisk begrunnelse for sammenhengen mellom enkeltmennesket og skaperverket for øvrig. Når Gerkin i *The Living Human Document* beskriver det ondes nærvær og syndens realitet i verden,²³¹ viser han til Romerne 8:22-23 der det står:

Vi vet at helt til denne dag sukker og stønner alt det skapte samstemt, som i fødselsrier. Ja, enda mer: Også vi som har fått Ånden, den første frukt av høsten som kommer, sukker med oss selv og lengter etter å bli Guds barn fullt og helt når kroppen vår blir satt fri. For i håpet er vi frelst.

Forandring (frelse) for den enkelte er i den ytterste konsekvens uløselig forbundet med håpet om forandring (frelse) for *alt det skapte*. Individets lengsel etter endring er ikke noe annet enn en del av hele skaperverkets lengsel etter forandring.²³² Nettopp derfor argumenterer Gerkin for at sjelesorg (pastoral care) kan og bør konfrontere de store temaer i verden knyttet til sosial urettferdighet, fred og felles ansvar for skaperverket.²³³

Sjelesørgerens oppgave i møte med enkeltmennesker er å legge til rette for en tidsbegrenset intensivering av en større, kontinuerlig prosess som kirken er et redskap for. For Gerkin er det kirken, representert ved den enkelte menighet, som er konteksten og den som utøver omsorg for Guds folk.²³⁴ Enten det skjer i form av forkynnelse, gudstjenester, undervisning, diakonale handlinger, politisk påvirkning eller sjelesorg, er kirkens kontinuerlige oppgave å være en medvandrer for medmennesker, samfunn og skaperverk på vei mot en bedre fremtid.²³⁵ En fremtid der Guds eskatologiske rike i stadig større grad preger alt som er.

²²⁹ Gerkin (1986), 106-107

²³⁰ Gerkin (1997), 74

²³¹ Gerkin (1984), 155

²³² Gerkin (1984), 155

²³³ Gerkin (1986), 122. Gerkin (1997), 74.

²³⁴ Gerkin (1997), 92

²³⁵ Gerkin (1984), 177-178

The fulfilment of the pastoral calling [...] involves not simply the exercise of care and concern for the people of God as they experience the personal, relational, and existential crises of living[...]. It also means the exercise of care and concern for God's people as they seek to live their lives as participants in a pluralistic, complex world set in flow of change within time and history.²³⁶

I dette står ikke sjelesørgeren alene. Den historie som mennesket er en del av, er også den levende Guds historie. Gerkin skriver at det er "within the plot of that history that we who are Christians finally ground our hope for life's continuing transformation".²³⁷

2.2.11. Oppsummering av analysen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon

Analysen har vist at Gerkins teologi og metodologi for sjelesorg begrunner at transformasjon kan finne sted i en sjelesorgkontekst. Gerkins begrunnelse for transformasjon bygger på at hans metode for sjelesorg begynner "nedenfra", noe som i seg selv får betydning for tolkningen av en situasjon og den responsen som blir gitt. Transformasjon begrunnes videre ved hjelp av Gerkins narrativ-hermeneutiske teori. I denne teorien møtes sjelesørger og konfident med hver sin horisont. Når horisontene møtes og smelter sammen, vil det skje en transformasjon av begge horisonter. For å få til en utveksling av innhold og mening i horisontsammensmeltingen, benytter Gerkin seg av andre fagdisipliner og språk. Dette gir en større mulighet for forståelse og større mulighet for transformasjon.

I Gerkins sjelesorgkonsepsjon begrunnes transformasjon også teologisk, særlig ut fra nådesforståelsen og inkarnasjonsteologien. I ethvert møte mellom mennesker er Guds tilstedeværelse med sin horisont. På samme måte som mennesket blir endret i møte med et annet menneske, endres mennesker i møte med Guds horisont. En annen teologisk begrunnelse for transformasjon i Gerkins sjelesorgforståelse, er Den hellige ånd. For Gerkin er Ånden transformerende virksomt tilstedeværelse i alle sjelesorgrelasjoner. Til slutt begrunner Gerkin mulighetene for transformasjon i sjelesorgkontekster med at mennesket har en eskatologisk identitet. Ved å tilegne seg denne identiteten, kan det skape et håp og en fremtidstro som i seg selv er transformerende. Gerkin er særlig mot slutten av sitt forfatterskap opptatt av at transformasjon av den enkelte ikke kan sees løsrevet fra behovet for en transformasjon av alt det skapte.

²³⁶ Herkin (1986), 127

²³⁷ Gerkin (1986), 126

I forhold til hva transformasjon innebærer, har analysen vist at Gerkins sjelesorgkonsepsjon knytter transformasjonens innhold til fem indikasjoner: ① større integrasjon og helhet hos konfidenten, ② endret handlingsmønster og endrede relasjoner på bakgrunn av en endret *mening*, ③ større klarhet i forhold til hva som er konfidentens dypeste livsspørsmål, ④ åpenhet overfor det transendente og symbolske i tilværelsen og ⑤ en identifikasjon med konfidentens paradoksale identitet (konfidentens eskatologiske og historiske identitet).

2.3. Oppsummering av analysedelen

Problemhorisonten hevdet at både konfident og sjelesørger forventer, eller i det minste håper, at en sjelesorgrelasjon vil medføre endring i en vanskelig situasjon, en transformasjon der det vonde blir bedre. På bakgrunn av problemhorisonten ble følgende problemstilling formulert:

*Hvordan kan transformasjon begrunnes i en sjelesorgkontekst
og hva innebærer transformasjon i denne sammenheng?*

Analysen av *metodistisk teologi* har vist hvordan transformasjon er dypt forankret i og går som en rød tråd gjennom bredden av metodistisk teologi. Begrunnelsene for transformasjon i metodistisk teologi er mange. Analysen har pekt på følgende begrunnelser: Teologien fra Østkirken der frelse ofte skildres i terapeutiske termer, forståelsen av frelse som gjenoppretelse av syndefallets skadevirkninger, gudserfaringer som kilde til transformasjon, og Den hellige Ånd som formidler av Guds transformerende nåde.

Analysen av *Gerkins sjelesorgforståelse* har vist hvordan Gerkin begrunner transformasjon i en sjelesorgkontekst ved hjelp av en teologisk metode som begynner ”nedenfra”. I tillegg finner Gerkin begrunnelse for transformasjon i anvendelsen av Gadamers hermeneutikk, særlig i forståelsen av den horisontsammensmeltning som finner sted når tekst (konfident) og tolk (sjelesørger) møtes. Gerkin finner også begrunnelse for transformasjon i forståelsen av Guds nåde og nærvær midt i tilværelsen. På grunn av Jesu inkarnasjon kan mennesket her og nå erfare noe av det som en gang skal bli når Gud i fremtiden oppfyller sine løfter. Den hellige ånd virker i og på sjelesorgforholdet, og i de metoder (familieterapi, psykologiske prosesser eller annet) sjelesørgeren måtte anvende.

I tråd med det som ble skrevet i avgrensningen (punkt 1.7), har ikke analysen i samme grad undersøkt og beskrevet hva transformasjon innebærer i en sjelesorgkontekst. Når det er sagt, har både analysen av metodismen og av Gerkins sjelesorgkonsepsjon pekt på at en eventuell forventning om transformasjon ikke bare bygger på teologi, teori og metode. Analysen har vist at transformasjon også kan begrunnes ut fra erfaringen. Analysen av metodistisk teologi og Gerkins sjelesorgkonsepsjon har konkretisert hva transformasjon kan innebære.

3. DRØFTING

På vei mot et svar på avhandlingens problemstilling – *Hvordan kan transformasjon begrunnes i en sjelesorgkontekst og hva innebærer transformasjon i denne sammenheng?* – har analysen mer brakt på det rene at det eksisterer mange argument som taler for at det er legitimt å forvente transformasjon når sjelesorg finner sted. Analysen har også sagt noe om hva transformasjon i en sjelesorgkontekst kan innebære.

I den kommende drøftingen vil analysene av Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi bli holdt opp mot hverandre for å se hvor de er samstemte, hvor de utfordrer hverandre og hvor de utfyller hverandre. Med utgangspunkt i funnene i analysen, vil avhandlingen nå

- drøfte de teologiske begrunnelsene fra analysen som taler for at sjelesorg medfører transformasjon
- drøfte det metodologiske i en sjelesorgrelasjon som kan bidra til transformasjon
- drøfte transformasjonens innhold i en sjelesorgkontekst – ”hva slags endringer kan konfident og sjelesørger håpe på i sjelesorgrelasjonen dem i mellom?
- belyse betenkeligheter knyttet til for sterke forventninger om transformasjon.

3.1. Drøfting av teologiske grunner for transformasjon i sjelesorg

Analysen har vist at både Gerkin sjelesorgforståelse og metodistisk teologi hver for seg kan legge til grunn en rekke teologiske argumenter som begrunnelse for forventningen om transformasjon i sjelesorgrelasjoner. Den kommende drøftingen av teologiske argumenter vil vise at det eksisterer en stor grad av *sammenfallende konklusjoner* i teologien i Gerkins sjele-

sorgkonsepsjon og i metodistisk teologi samtidig som de begrunner konklusjonene ulikt.²³⁸ Selv om Gerkin i liten grad eksplisitt henviser til metodistteologi i sin bøker, er det ikke vanskelig å ane en tydelig metodistisk, teologisk grunntone i Gerkins forfatterskap.

Det interessante ved koblingen mellom de to størrelsene er i seg selv ikke det å finne en sammenheng mellom Gerkin og metodismen. Det interessante er å finne linjer fra metodistisk teologi (og dermed også fra oldkirkens teologi) til Gerkins sjelesorgforståelse som kan styrke og gi legitimitet til de teologiske argumentene som taler for at det er genuint å forvente endringer i aktuell sjelesørgerisk praksis.

Analysen av Gerkins sjelesorgforståelse og metodistisk teologi har berørt mange temaer relatert til transformasjon og sjelesorg. Av plasshensyn er det umulig å drøfte alle temaene. Jeg har derfor valgt å drøfte fem temaer jeg finner sentrale i forhold til å gi svar på avhandlingens problemstilling.²³⁹

3.1.1. Guds nærvær i alt som er – en teologisk forutsetning for transformasjon

Både Gerkin og metodistisk teologi har et sterkt fokus på Guds nærvær i alt som er og skjer. Sett i lys av Gerkin og metodistisk teologi, er dette den mest avgjørende teologiske forutsetningen for en legitimering av transformasjon i sjelesorg. På grensen til å være overforenklet, kan det hevdes at Gerkin og metodistisk teologi begrunner Guds nærvær ut fra ulike hendelser i den kristne grunnfortelling.

Gerkin velger å begrunne Guds nærvær i tilværelsen med Jesu Kristi *inkarnasjon* og særlig i *korshendelsen*.²⁴⁰ Som analysen har vist, finner Gerkin det meningsfullt å begrunne inkarnasjonsteologien med Jürgen Moltmanns trinitariske teologi om korset. Moltmanns teologi preges av at Gud er nær og identifiserer seg med alle mennesker, særlig med alle lidende. I denne *med*-lidelsen ligger det en lengsel etter at all lidelse skal ta slutt.²⁴¹

²³⁸ I stedet for å vise til metodistisk teolog, anvender Gerkin i stedet den nyere teologi som vokste frem som en konsekvens av og som rommer menneskenes vonde erfaringer gjort under og etter første og andre verdenskrig.

²³⁹ Temaene er i stor grad sammenfallende med temaene som var i fokus i analysen av metodistisk teologi.

²⁴⁰ Inkarnasjonen er det mest sentrale argumentet for Guds nærvær i alle Gerkins bøker. I boken *Prophetic Pastoral Practice* (1991) sidene 105-110 benytter Gerkin også andre bibelske begrunnelser for Guds nærvær.

²⁴¹ I tillegg til Moltmann, viser Gerkin til boken *The Elusive Presence* av Samuel Terrien der Terrien hevder at *nærvær* er den organiserende metaforen for hele den historien Bibelen forteller om. Gerkin (1991), 106-109.

Gerkin får med dette frem at Gud er til stede og åpenbarer seg midt i menneskers liv,²⁴² også midt i krisen. Guds nærvær og nåde kommer ikke mennesket i møte utenfra eller ovenfra, men innenfra og nedenfra.²⁴³ På grunn av inkarnasjonen og korshendelsen gjennomtrenger Guds nåde alt menneskelig. Hvilket innebærer at enhver hendelse der mennesker er involvert og enhver gjenfortelling (narrativ) av denne hendelsen, også er en hendelse og narrativ om Gud.

Analysen har pekt på et annet sentralt aspekt hos Gerkin, nemlig hans vektlegging av *menneskets paradoksale identitet*. Mennesket har én identitet knyttet til historien her og nå, og én knyttet til eskatologien. Tanken om menneskets eskatologiske identitet innebærer at det mennesket vil erfare når Gud i fremtiden oppfyller alle sine løfter, det er allerede tilgjengelig. Gud kommer oss i møte fra sin fremtid for å gi oss del i (om enn i begrenset grad) det som preger ”den nye himmel og den nye jord”, for å si det med Johannes.²⁴⁴

I metodismen kobles Guds nærvær først og fremst til *Guds forutgående nåde*. Analysen har vist at denne siden ved Guds nåde er nært forbundet med Guds handling overfor mennesket umiddelbart etter syndefallet. Ved hjelp av sin forutgående nåde, gjorde og gjør Gud det mulig å gjenoppta den relasjonen mellom seg og mennesker som syndefallet ødela/ødelegger.

Etter Jesu forsoning rommer den forutgående nåde også tanken om at Gud kommer mennesket i møte for å lede det til Kristus, og dermed frelse det.²⁴⁵ Guds forutgående nåde er et *nærvær* som har vært tilstede midt i menneskets livsvirkelighet fra tidenes morgen. Samtidig er den forutgående nåden mer enn et nærvær. Forutgående nåde er Guds første initiativ for å gjenskape og transformere det synden har ødelagt og stadig ødelegger.

Den sterke betoningen av Guds gjennomgripende nærvær i alt det skapte er påtagelig både hos Gerkin og i metodistisk teologi. Mens Gerkin i særlig knytter an til inkarnasjonen og realiseringen av Guds kommende verden (eskatologien) her og nå, knytter metodistisk teologi (med inspirasjon fra oldkirkens østlige teologi) sterkere an til nådesforståelsen og Gud som skaper og gjenskaper.²⁴⁶

²⁴² Gerkin (1984), 61

²⁴³ O'Connor, 46

²⁴⁴ Johannes Åpenbaring 21:1-5. Punkt 2.2.8 omhandler menneskets eskatologiske identitet.

²⁴⁵ I tråd med metodistisk teologi, er frelsesbegrepet her brukt i vid forstand.

²⁴⁶ I sitatet hentet fra *Crisis Experience in Modern Life* i pkt. 2.2.4 beskriver Gerkin Guds nærvær som *nåde* på en måte som er helt i tråd med læren om Guds forutgående nåde slik den fremstilles i metodistisk teologi. På den

Jeg ser ingen motsetning i at Gerkin og metodistisk teologi her aksentuerer ulike hendelser fra den kristne grunnfortellingen. Gerkins teologi bygger videre på tidligere tiders teologi (deriblant metodistisk teologi) samtidig som han utvider den teologiske plattformen for Guds nærvær med en nyere teologi (særlig fra Tillich og Moltmann) som søker å romme alle de komplekse erfaringer 1900-tallets mennesker måtte forholde seg til. Dette gir større teologisk bredde og tyngde bak tanken om Guds nærvær i tilværelsen, og dermed også større bredde og tyngde bak tanken om Guds nærvær som forutsetning for transformasjon i sjelesorgens rom.²⁴⁷

3.1.2. Møtet med Gud – transformasjonens arnested

Den grunnleggende troen på og erfaringen av Guds nærvær i alt som er og skjer, gjør at Gerkin med forsiktig frimodighet midt i krisen drister seg til å spørre (helst seg selv, og noen ganger også den kriserammede): ”What is God seeking to bring about in this situation?”²⁴⁸ Gerkin våger å stille dette spørsmålet fordi han forutsetter at Guds horisont på en eller annen måte er tilstede i alle krisesituasjoner, som i alle andre situasjoner.²⁴⁹ Fordi mennesket møter Guds horisont i enhver situasjon, fins det håp om at det vonde i krisen helt eller delvis kan endres fordi menneskets *møte* med Gud medfører transformasjon.²⁵⁰

Ved hjelp av narrativ-hermeneutisk teori argumenterer Gerkin for at et møte mellom konfident og sjelesørger i større eller mindre grad medfører horisontsammensmeltning.²⁵¹ Som vi har sett tidligere, hevder Gerkin at når en horisontsammensmeltning finner sted medfører det at begge horisonter endres, transformeres.

Teologisk sett, er det sentrale i denne tenkningen at endringer ikke bare skjer fordi konfidens og sjelesørgerens horisonter møtes. I sjelesorgen møter både konfident og sjelesørger *Guds horisont*. Det skjer en horisontsammensmeltning med Gud, konfident og sjelesørger som kan føre til transformasjon.

annen side viser sitatet fra Maddox i avsnitt 2.1.7.1 betydningen av Kristushendelsen for metodismens forståelse av Guds forutgående nåde. Dette viser at det er mulig å finne begge aspekt hos Gerkin og i metodistisk teologi.

²⁴⁷ I tillegg skal vi senere se hvordan begge fremholder Den hellige ånd som viktig for transformasjon.

²⁴⁸ Gerkin (1986), 57 – selv om spørsmålet her har en litt annen formulering.

²⁴⁹ Gerkin (1991), 113

²⁵⁰ Gerkin (1984), 189

²⁵¹ Se analysen, særlig pkt 2.2.3.

Den narrativ-hermeneutiske teori og forståelse Gerkin benyttet, var ikke tilgjengelig på Wesleys tid. Jeg vil likevel mene at det eksisterer noen utviklingslinjer fra oldkirkens østlige tradisjon, via Wesley til Gerkin. Ved hjelp av sin narrativ-hermeneutiske teori videreutvikler Gerkin en gammel, sentral teologisk tanke: Møtet med Gud fører til transformasjon.

Vi har sett hvordan Wesley hevdet at menneskets møter med Gud kan finne sted når og hvor som helst. Her i drøftingen vil jeg særlig fremheve Wesleys vekt på at møtet mellom Gud og mennesker skjer i Guds nådemidler. Som tidligere nevnt, delte Wesley nådemidlene i to kategorier: fromhetsgjerninger og barmhjertighetsgjerninger.²⁵²

I denne konteksten er det særlig nådemidlene som faller inn under kategorien barmhjertighetsgjerninger som er interessante.²⁵³ Selv om Wesley ikke hadde forutsetninger for å kunne dele dagens forståelse av sjelesorg, har analysen antydnet at Wesley antagelig ville definert dagens mangslungne *sjelesorg som en barmhjertighetsgjerning* fordi den handler om å vise omsorg og hjelpe medmennesker.²⁵⁴ Der mennesker viser og mottar barmhjertighet, der møter og erfarer de Gud. Noe som uunngåelig medfører transformasjon.²⁵⁵

Selv om Wesley i hovedsak bygger troen på transformasjon på sin nådesforståelse, læren om nådemidlene og sin experimental theology, og Gerkin beskriver og forklarer det som skjer i møtet mellom Gud og mennesker blant annet ved hjelp av narrativ-hermeneutisk teori, er det klare likhetstrekk mellom Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi. Når Gerkin og Wesley sammenholdes blir det tydelige at de deler samme grunntanke, at de argumenterer ulikt og at de konkluderer likt: Et møte med Gud medfører transformasjon.

Analysen har vist at både Gerkin og metodismen anser Den hellige ånd som sentral formidler av Guds transformerende nåde og nærvær i møtet med Gud. Jeg vil nå gå over til å drøfte Den hellige ånds plass og funksjon som begrunnelse for transformasjon i sjelesorgkontekster ved hjelp av Gerkins sjelesorgforståelse og metodistisk teologi.

²⁵² Se 2.1.9

²⁵³ Selv om jeg fremhever at sjelesorg i seg selv er et nådemiddel (en barmhjertighetsgjerning), er det interessant at også nådemidler som faller inn under fromhetsgjerninger (bønn, nattverd og bibellesning) i mange tilfeller er anvendelige redskap i sjelesorgen, - og viktige møtesteder for formidling av Guds nærvær og for transformasjon.

²⁵⁴ Dette begrunner jeg med at for Wesley var barmhjertighetsgjerninger noe som gjøres for andre, noe som har til hensikt å gjøre livet bedre å leve for et eller flere medmennesker. Dette blant annet i følge Couture, 54-60.

²⁵⁵ Se argumentasjonen for dette i punkt 2.1.3.

3.1.3. Den hellige ånd – formidleren

Samtidig som Gerkin hevder det er helt avgjørende for en sjelesørger å benytte sosiale vitenskaper for å forstå den fragmenterte og komplekse tilværelsen mennesker lever i og forholder seg til, fastholder han at det er like avgjørende for en sjelesørger å parallelt tyde det som skjer i sjelesorgens rom i lys av Den hellige ånds nærvær og handling.

Gerkin skriver at Den hellige ånd er virksom i og gjennom sjelesørgeren, men også i og gjennom konfidenten. Ånden er videre virksom i og på selve sjelesorgforholdet, særlig i mellomrommet mellom konfident og sjelesørger. Selv når en sjelesørger benytter metoder og sjelesørgeriske tilnærminger fra de sosiale vitenskapene og positive endringer skjer i konfidenten, vil Gerkin langt på vei mene at disse endringene også kan tilskrives Den hellige ånd. I tillegg ser Gerkin Ånden som bindeleddet mellom Guds eskatologiske rike og det som skjer her og nå. For Gerkin er Den hellige ånd og sjelesorg uløselig knyttet til hverandre.²⁵⁶

Tross den sentrale plass Gerkin gir Den hellige ånd i sin sjelesorgkonsepsjon, vil nok en del sjelesørgere hevde at Gerkin legger *for liten vekt* på Den hellige ånds betydning. Det er de som i Grevbos fremstilling av sjelesorgens grunntyper/hovedretninger faller inn under betegnelsen utrustningsorienterte (karismatiske) sjelesørgere.²⁵⁷ Deres sjelesorg bygger blant annet på åndsutrustning og helbredelse ved hjelp av Åndens veiledning.²⁵⁸

Andre vil kanskje være kritiske til *den store betydning* Gerkin tillegger Den hellige ånd. Det vil kunne være sjelesørgere som forbinder Den hellige ånd med en stille og nesten umerkelig formidler av Guds nåde, særlig gjennom sakramenter og nådemidler. Også sjelesørgere som Grevbo karakteriserer som dybdepsykologiske (analytiske) sjelesørgere²⁵⁹ vil nok mene at Gerkin tillegger Den hellige ånd alt for stor betydning da denne type sjelesorg i stor grad har løst seg fra den kirkelige kontekst og ikke sjelden mistet sin spesifikke kristelige profil.²⁶⁰

Det er lite i Gerkins bøker som tyder på at han forventet Åndens uforklarlige helbredelser med karakter av mirakler. Sånn sett var han nok mer på linje med dem som ser Ånden som en stille og nesten umerkelig formidler av Guds nåde. Samtidig var han ikke i tvil om at Ånden virker

²⁵⁶ I punkt 2.2.7 er det gitt begrunnelse for det som er skrevet i dette avsnittet.

²⁵⁷ Grevbo, 324-332

²⁵⁸ Grevbo, 331

²⁵⁹ Grevbo, 351-367

²⁶⁰ Grevbo, 363

på en måte som skaper endringer som erfares i konfidenten. Her inntar han en annen posisjon enn den analytiske sjelesorgen. I Gerkins sjelesorg kommer Åndens transformasjon først og fremst til uttrykk gjennom de eksistensielle endringer som finner sted i konfidenten.²⁶¹

For meg er Gerkins betoning av Den hellige ånds betydning for sjelesorgen sunn og viktig. Gerkin klarer å kombinere en tydelig kristen forankring av sjelesorgen ved å vektlegge Den hellige ånds nærvær og virke, samtidig som han fremholder betydningen av en dialog mellom teologi og andre fagdisipliner og fagspråk.²⁶² I Gerkins sjelesorgkonsepsjon bidrar Ånden til transformasjon gjennom sjelesørgerens tilegnede kunnskap og tidligere erfaringer, samt på måter som er uforklarlige (uten å være ekstatiske), men like fullt erfarbare.

Den sentrale plass Gerkin gir Den hellige ånd i sjelesorgen opplever jeg finner støtte i metodistisk teologi. Analysen har vist at for Wesley var Den hellige ånd sentrum i det kristne liv²⁶³ og den personen i guddommen som formidler Guds nåde og gjør transformasjon av mennesker, samfunn og natur mulig. Her er Gerkin på linje med Wesley.

Det interessante og spesielt betydningsfulle med dette er at Gerkin samtidig er på linje med den store østlige teologi og tradisjon. Særlig i forhold til dette med at Ånden ”is empowering us”,²⁶⁴ hentet Wesley mye inspirasjon fra de østlige kirkefedrene.²⁶⁵ Dermed er det ikke bare Gerkins og metodistisk teologi om Den hellige ånd som gir legitimitet til at konfident og sjelesørger kan forvente at det vil skje endringer når de møtes. Legitimitet til en slik forventning har lange og dype røtter i kirkens teologi, tradisjon og erfaring.

3.1.4. Identitet og relasjon

Så langt har drøftingen i liten grad antydnet at Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi på noe vis utfordrer hverandre teologisk i forhold til transformasjon og sjelesorg. Et område der jeg mener at de utfordrer hverandre, er i hva Gerkin og metodistisk teologi mener kjennetegner ”skjæringspunktet” mellom mennesker og Gud, - skjæringspunktet som kan føre til transformasjon.

²⁶¹ O’Connor, 95-96. Jeg kommer tilbake til transformasjonens innhold senere i drøftingen.

²⁶² O’Connor, 74

²⁶³ Maddox, kapittel 5

²⁶⁴ *Empowering* kan her best oversettes med *å gi kraft, sette i stand til og å virke transformerende*.

²⁶⁵ Maddox, 121

Skal Guds nærvær gjør en forskjell og virkelig bidra til meningsfulle endringer i livet, vil både Gerkin og metodistisk teologi hevde at mennesket bare kommer et stykke på vei ved å være omsluttet av Guds nådefulle nærvær.²⁶⁶ Om Guds nærvær virkelig skal å få transformerende betydning, har drøftingen nettopp vist at både Gerkin og metodistisk teologi hevder at et generelt gudsnærvær ikke er nok. Så langt følger de hverandre, men deretter mener jeg det oppstår et skille mellom Gerkins og metodistisk teologi. Skillet går mellom vektleggingen av *identitet og relasjon*. Tendensen i Gerkins teologi er hans fokus på menneskets eskatologiske *identitet*. Metodistisk teologi vektlegger *relasjonen* mellom Gud og mennesker.²⁶⁷

Identitet og relasjon står i et gjensidig forhold til hverandre uten å være identiske størrelser. Det er mange faktorer som former mennesket i dets identitetsdannende prosesser.²⁶⁸ En avgjørende faktor er relasjoner.²⁶⁹ Engedal skriver: "Før individet blir til, er fellesskapet",²⁷⁰ et sitat som kan parafraseres slik: "Før identiteten blir til, er relasjonen". Om betydningen av relasjonserfaringen for menneskets identitet skriver Engedal: "Ikke minst med tanke på selvbilde og identitets-utvikling, er det grunn til å framheve de tidlige relasjonserfaringenes betydning som grunnleggende formative krefter".²⁷¹

Videre er de ideologisk-livsynsmessige tradisjoner mennesket forholder seg til vesentlige i "utviklingen av en bærekraftig personlig identitet".²⁷² Livstydningen og identitetsutviklingen står i et dialektisk forhold til hverandre. Engedal skriver at uten "«det livstydende grunnmønster» - uten ideologiske livssyn med tydningskraft og eksistensiell relevans – vil personlighetsutviklingen kunne komme til å spore av og gå på tomgang".²⁷³

For Gerkin er menneskets paradoksale identitet dette livsynsmessig tolkningsperspektiv som former mennesker. Et av menneskets største problem er i følge Gerkin at det ikke er klar over, eller velger ikke å forholde seg til, sin eskatologiske identitet. Sagt med Engedal, kan dette føre til at en konfident går på tomgang eller sporer av. Gerkin skriver:

²⁶⁶ Jmfør Guds forutgående nåde i metodistisk teologi og Gerkins overbevisning om Guds nærvær i alt som er.

²⁶⁷ Det er i høyeste grad mulig å finne sitater hos Gerkin der han aksentuerer betydningen av relasjonen til Gud og aspekt i metodistisk teologi som betoner betydningen av menneskets eskatologiske identitet. Jeg vil likevel hevde at tendensen er en markant forskjell i hva som vektlegges hos Gerkin kontra metodistisk teologi.

²⁶⁸ Leif Gunnar Engedals artikkel "Forankring og tilblivelse" i Tidsskrift for sjelesorg 1-2/2000 gir en innføring i sammenhengen mellom kristentro og identitetsdannelse. Engedal (2000).

²⁶⁹ Engedal (2000), særlig sidene 102-107.

²⁷⁰ Engedal (2000), 104

²⁷¹ Engedal (2000), 104.

²⁷² Engedal (2000), 105

²⁷³ Engedal (2000), 105

The theological paradigmatic image of human paradoxical identity suggests that one way to consider the predicament of the suffering person who comes for counsel is to see him or her as having become separated from the meaning of our human eschatological identity. The hermeneutic of hope and expectation can become lost or overshadowed by images of selfhood and relationships that emerge from one's history.²⁷⁴

Gerkin ser her en sammenheng mellom mening og identitet. Identitetens mening har betydning for menneskers opplevelse av lidelse. Et av målene med sjelesorg å bidra til at konfidenter gjenopptar en bevissthet (*awareness*²⁷⁵) om sin eskatologiske identitet, en bevissthet som skaper en meningsfull og helbredende transformasjon.²⁷⁶ For at dette skal skje, må mennesket *gripe* (to grasp), *gjøre krav på* (to claim) og *tilegne seg* (to appropriate) sin eskatologiske *identitet* knyttet til Gudsrikets komme, nå og i evigheten.²⁷⁷

Når mennesker kommer til rette med sin eskatologiske identitet, vil de samtidig se og forstå narrativene om sitt eget liv i lys av Guds fremtid.²⁷⁸ Dette vil i seg selv kunne føre til positive endringer i en ellers vanskelig livssituasjon. En annen konsekvens kan være denne: i lys av menneskets eskatologiske identitet vil de valg mennesker foretar seg i en kronglete livsfase bli annerledes enn uten en *awareness* om denne identiteten.

Gerkins teologi om eskatologisk identitet er meningsfull og gir et viktig bidrag til sjelsorgtenkningen. Samtidig er det nettopp her Gerkins teologi utfordres av metodistisk teologi. Gerkin fokuserer etter min mening for ensidig på menneskets eskatologiske *identitet*. Faren er et det blir et for sterkt fokus på bevissthet (*awareness*) og mening, – på at mennesket selv må gripe og tilegne seg sin eskatologiske identitet – mer enn det blir på å opprette og/eller styrke relasjonen og erfaringen av den levende Gud.²⁷⁹ Det siste vektlegges i metodistisk teologi.²⁸⁰

²⁷⁴ Gerkin (1984), 69

²⁷⁵ Det er vanskelig å oversette ordet *awareness* til norsk. Jeg velger i fortsettelsen å bruke det norske ordet bevissthet i betydningen av at det rommer alt fra kognitiv bevissthet til en dyp og intuitiv oppmerksomhet og innsikt som er bestemmende for livet. Gerkin (1986), 138n18

²⁷⁶ Gerkin (1984), 69

²⁷⁷ Gerkin (1986), 29

²⁷⁸ Gerkin (1984), 70

²⁷⁹ O'Connor skriver at Gerkins røtter i freudiansk og neo-freudiansk psykiatri, så vel som hans interesse for objektrelasjonsteorier, gjorde at Gerkin fikk en innsiktsorientert tilnærming til sjelesorgen som nettopp vektla innsikt og kognitiv *awareness*. O'Connor, 78.

²⁸⁰ Se sitatet fra Meistad på side 20 i denne avhandlingen, samt punkt 2.1.3 om metodismens feresforståelse.

I metodistisk teologi fokuseres det på Guds nåde – en nåde der Gud legger til rette for at mennesket kan bli rettferdiggjort. Gudsrelasjonen styrkes og får en kvalitativt annen dybde og intimitet. Det er Gud som tar initiativ og oppsøker mennesket for å gjenopprette relasjonen.

Heller ikke troen på Gud beskriver Gerkin ved hjelp av relasjonelle ord og uttrykk. Det kan virke som om tro handler mer om en måte å se og være på, enn om en relasjon til Gud. I en artikkel fra 1986 skriver Gerkin at

faith is much more than a set of beliefs or even a verbal language. Faith is rather a way of seeing and of being in accordance with how we see the world.²⁸¹

Ulempen med en for ensidig vektlegging av menneskets paradoksale identitet, er at det kan føre til en teologisk variant av kognitiv eller annen terapi. Det kan hjelpe konfidenten til å forstå og leve sin historie i lys av Den store kristne grunnfortellingen *uten* å veilede konfidenten til å knytte an til den Gud som står bak og fyller historien med nærvær.

Metodistisk teologi er mer tydelig enn Gerkin på at Guds nærvær får annen karakter og kan utrette mer når relasjonen til Gud (gjen)opprettes.²⁸² Dette henger sammen med den gradvise dynamikken i metodismens frelsesforståelse. Når et menneske har gjenopprettet sin relasjon til Gud i møtet med Kristus,²⁸³ kan det for alvor sette fart i prosessen som har til hensikt å gjenskape og helbrede gudsbildet i den enkelte.²⁸⁴ Sjelesorg kan ha som oppgave å hjelpe mennesker til å (gjen-)finne og (gjen-)opprette relasjonen til Gud, og dermed sin dypeste og mest slitesterke identitet.

Ulempen med et for sterkt fokus på det relasjonelle mellom Gud og mennesker i en sjelesorg-kontekst kan være at sjelesorgen havner i en form for kerygmatiske sjelesorg som reduserer det som skjer i sjelesorgens rom til en lite hensiktsmessig omvendelsesforkynnelse.²⁸⁵ En overivrig sjelesørger kan overse at en konfidents relasjon til Gud kan være sterk uten at han eller

²⁸¹ Sitert fra O'Connor, 63

²⁸² En slik teologi finnes selvfølgelig ikke bare i metodismen, men i de fleste andre konfesjoner. Når metodistisk teologi fremheves her, er det fordi den er i fokus i denne avhandlingen.

²⁸³ Et annet ord for dette er rettferdiggjørelse, det Runyon kalte en epistemologisk hendelse. Se side 25.

²⁸⁴ Et annet ord for dette er helliggjørelse.

²⁸⁵ I følge Grevbo "hadde sjelesorgen i "wesleyanismen" et klart kerygmatiske preg". Grevbo, 153.

hun har hatt en avgjørende omvendelsesopplevelse, eller en bevissthet og språk for relasjonen til Gud. Relasjon til Gud har kanskje alltid vært der, eller den har gradvis vokst frem.²⁸⁶

Fordelen med et større fokus på det relasjonelle er at det nettopp fremhever at det er det *gjensidige møtet som skaper relasjon*. I møtet viser Gud menneskets integritet og mennesket ansvarliggjøres for at Guds nåde skal virke transformerende.²⁸⁷ Det er i møtet og relasjonen at synergien mellom Guds nåde og mennesket kan endre mennesker, samfunn og natur.

Når jeg har brukt forholdsvis mye plass i drøftingen av forholdet mellom identitet og relasjon, er det fordi jeg her mener Gerkins sjelesorg utfordres og utfylles av metodistisk teologi. Gerkin kunne med fordel gitt større plass til å fremheve betydningen av relasjonen mellom mennesker og Gud. Slik Gerkin fremhever betydningen av relasjonen mellom konfident og sjelesørger for at transformasjon skal finne sted, slik kunne Gerkin i mye sterkere grad poengtert betydningen av relasjonen til Kristus som utslagsgivende for transformasjon.²⁸⁸

Når det er sagt, taler både menneskets eskatologiske identitet, slik vi finner den beskrevet hos Gerkin, og menneskets relasjon til Gud, slik metodistisk teologi beskriver den, for at sjelesorg kan føre til transformasjon.

3.1.5. Forholdet mellom transformasjon og frelse

Et siste sentralt, teologisk tema det er hensiktsmessig å drøfte for å besvare avhandlingens problemstilling i forhold til transformasjon og sjelesorg, er frelse.

Som analysen har vist, var John Wesley påvirket av oldkirkens teologi, særlig slik den kom til uttrykk i Østkirkens lære om theosis. Østkirkens theosislære fremhever at mennesket er skapt med en dynamisk natur som har som mål å utvikle seg mot fullkommen hellighet i fellesskap med Gud. Frelsen er ikke fullendt før denne fullkomne helligheten har vokst seg moden.

²⁸⁶ Gerkin skriver om tilsvarende, men da i forhold til tro: eksplisitt og implisitt tro. Gerkin (1979), 136-140.

²⁸⁷ Dette er fylligere beskrevet i pkt 2.1.8

²⁸⁸ Dette aspektet er ikke fraværende hos Gerkin. Det finnes i hans tanke om at Kristus er inkarnert tilstede i sjelesorgrelasjonen, og ved at Ånden er virksom når sjelesorg finner sted. Men det er ikke så fremtredende som i metodistisk teologi og tradisjon.

Dette kommer til uttrykk i Østkirkens skille mellom *gudsbildet* og *gudsligheten* i menneskene. Det første understreker menneskets potensial for et liv i Gud. Den andre framhever en kontinuerlig virkeliggjøring av dette potensialet.²⁸⁹ Denne teologien har en grunnleggende og helt avgjørende optimisme knyttet til hvilke muligheter mennesket har for å bli transformert, en optimisme metodistisk teologi deler. En slikt teologisk grunnsyn vil ha avgjørende betydning for en sjelesørgers tro på og valg av strategier i en sjelesørgerisk prosess.²⁹⁰

Selv om Gerkin deler den samme transformasjonsoptimismen som en finner i østlig og metodistisk teologi, begrunner Gerkin denne optimismen annerledes. Som analysen har vist, hviler Gerkins teologiske transformasjonsoptimisme i stor grad på menneskets paradoksale identitet.²⁹¹ At alle mennesker har en eskatologisk identitet er nettopp det som gir Gerkin en urokkelig tro på muligheten for endring. I *The Living Document* skriver han at det er dette aspektet ved vår identitet som ”holds forth the transforming possibility for human life”.²⁹²

Jeg har funnet få steder der Gerkin kobler begrepet *frelse* til transformasjon og de muligheter for endring som ligger i menneskets eskatologiske identitet.²⁹³ Når jeg leser Gerkin fra mitt metodistiske ståsted, vil jeg likevel hevde at det er en klar sammenheng mellom frelse (i ordets videste forstand) og menneskets eskatologiske identitet.

Et annet aspekt fra østkirkens teologi det er naturlig å trekke frem her, er den nære forbindelsen mellom skapelse og frelse. Frelse sees i østlig teologi på som en stadig pågående prosess som rommer vekst, skapelse, transformasjon og utvikling. I østkirkens og metodistisk teologi har frelse” karakter av å være frigjøring, fornyelse og helbredelse”.²⁹⁴ Frelse er å forstå som en dynamisk prosess. Den begynner før mennesket tenker på Gud (forutgående nåde), den forsterkes og skyter fart når mennesket velger å tro (rettferdiggjørelsen) og fortsetter videre i samspillet mellom Gud og mennesker (helliggjørelsen).

²⁸⁹ Maddox, 66

²⁹⁰ En sjelesørgers menneskesyn vil være helt avgjørende for hvordan sjelesorg utøves. Se Gerkin sitert i punkt 1.3.1 og Gerkin (1984), 331.

²⁹¹ Se 2.2.8

²⁹² Gerkin (1984), 99

²⁹³ I *Widening the Horizons* har jeg funnet to steder der Gerkin eksplisitt bruker ordet *frelse* eller *frelsende* (salvation/salvific) sammenfallende med en vid, metodistisk frelsesforståelse. Gerkin (1986), 88 og 126.

²⁹⁴ Meistad (1992), 44f. Analysen har også vist at Wesley kombinerte dette frelsesaspektet med en mer vestlig frelsesforståelse - at syndere får tilbud om tilgivelse for sine overtredelser. I forhold til problemstillingen er det den østlige frelsesforståelsen som er mest interessant.

Når det dynamiske synet på frelse kombineres med metodistisk tro på at frelse har som mål å gjenopprette alle syndens destruktive konsekvenser for mennesker, samfunn og natur, gir dette et godt fundament for å kunne legitimere forventningen til transformasjon i sjelesorg.

Vi har tidligere sitert John Cobb som mener at Wesley var veldig nær å inkludere fysisk og psykisk helbred i sin oppfatning av hva frelsen rommer. Det betyr at det å bidra til å lindre eller eliminere et menneskes åndelige eller eksistensiell smerte ved hjelp av sjelesorg er intet mindre enn å delta i Guds frelsende gjerning. Målet for Wesleys tjeneste var ved Guds nåde å lede mennesker til transformerte liv, og å føre de samme menneskene til handlinger som bidro til å transformere samfunnet innenfra.²⁹⁵

Atter en gang er det tydelig at Gerkin er plassert i sentrum av metodistisk teologi i forhold til det å tro på Guds skapende, dynamiske og transformerende prosesser i alt det skapte og ikke bare det som er relatert til mennesker. Igjen ser vi hvordan Gerkin deler forståelsen til østlig og metodistisk teologi, samtidig som han begrunner denne troen ut fra andre teologiske kilder. Denne gangen særlig ved hjelp av håpsteologen Wolfhart Pannenberg. Med et skrått blikk til Pannenbergs teologi skriver Gerkin:

God's transcendence is not static, but dynamic, in process. God's kingdom, his rule, is in process of coming into being; it belongs to the future. [...] To be free is to be open to God's power coming towards us out of the unknown future of his kingdom. It is in the power to transform the present made possible by the coming of the kingdom of God that persons are to find their security. [...] Likewise, it is in the openness toward what is to be that persons can find their full power to transcend the limitations and suffering of the past and present.²⁹⁶

Gerkin skriver at Guds kontinuerlige aktivitet på menneskets vegne og håpet om Gudsrikets komme, er selve basisen for hele hans pastorale identitet.²⁹⁷

Som jeg nettopp har skrevet, har jeg ikke funnet at Gerkin tydelig knytter transformasjon og målet med transformasjon til begrepet frelse slik metodistisk teologi gjør det. Likevel opplever jeg at er målet er det samme hos begge (jeg bruker her et sitat fra metodisten Gerkin):

²⁹⁵ Marquardt, 119

²⁹⁶ Gerkin (1979), 31-31

²⁹⁷ Gerkin (1984), 63. Det er mange andre gerkinsitater som gir uttrykk for det samme, f.eks. Gerkin (1986), 50.

The story of God is the story of God who is active in the affairs of the world, most particularly in human affairs. To speak about the affairs of God and the affairs of humans in that manner is to resort to a story of an ongoing relational process moving, by the grace of God and the activity of God's Spirit, toward fulfilment involving both humans and God – indeed, all creation and God – together.²⁹⁸

3.1.6. Oppsummering

Drøftingen av teologiske argumenter fra Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi som begrunnelse for forventningen om transformasjon i sjelesorgrelasjoner, har vist at de har stor grad av sammenfallende konklusjoner. Det er ikke vanskelig å gjenkjenne det metodistiske bakteppe Gerkin har med seg i sitt teologiske arbeid. Dette gir større tyngde og bredde bak begrunnelsene for transformasjon. Særlig i forhold til temaene *Guds nærvær i alt som er, møtet med Gud, Den hellige ånd – formidleren* og *i forholdet mellom transformasjon og frelse* har Gerkin og metodistisk teologi i stor grad sammenfallende konklusjoner.

Drøftingen har vist at det er i forholdet mellom *identitet og relasjon* at Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi utfordrer hverandre. Det jeg har kalt *skjæringspunktet mellom Gud og mennesker* mener jeg vil ha nytte av å fremholde både Gerkins betoning av menneskets eskatologiske *identitet og relasjonen* mellom Gud og mennesker. Disse to aspektene motsier ikke hverandre, men utfordrer og utfyller hverandre.

3.2. Det metodologiske i Gerkins sjelesorg som bidrar til transformasjon

Det er ikke bare teologien i Gerkins sjelesorgkonsepsjon som underbygger hans forventning om transformasjon. Også Gerkins sjelesørgeriske metodologi - det vil si hans måte å tenke sjelesorg på og hans praktiske tilnærming til sjelesørgeriske problemstillinger - støtter hans forventninger om endringer. Med tanke på at sjelesorg er praktisk teologi, og Gerkin definerer seg som praktisk teolog, er det hensiktsmessig å sitere Gerkins definisjon av praktisk teologi:

Practical theology [...] is the critical and constructive reflection on the life and work of Christians in all the varied contexts in which that life takes place with the intention of facilitating transformation of life in all its dimensions in accordance with the Christian gospel.

²⁹⁸ Gerkin (1986), 50

Practical theology, seen from a narrative hermeneutical perspective, involves a process of the interpretive fusion of horizons of meaning embodied in the Christian narrative with other horizons that inform and shape perceptions in the various arenas of activity in which Christians participate.²⁹⁹

Når jeg benytter dette innholdsmettede sitatet i avhandlingen, er det fordi det langt på vei oppsummerer Gerkins komplekse sjelesørgeriske metode. Med utgangspunkt i denne definisjonen, velger jeg å drøfte tre sentrale aspekt ved metodologien i Gerkins sjelesorgkonsepsjon:

- Sjelesørgerisk refleksjon starter i praksis og ender i en endret praksis
- Horisontsammensmeltning som ”metode” for dialoger som fører til endring
- Betydningen av å se og forstå tilværelsen som narrativer

Det vil i første omgang være Gerkins sjelesorgforståelse som er utgangspunktet for denne delen av drøftingen, belyst av det som måtte være relevant fra metodistisk teologi.

3.2.1. Sjelesørgerisk refleksjon starter i praksis og ender i endret praksis

Analysen har vist hvordan Gerkin adopterer Paul Ricoeurs hermeneutiske metode og utvikler en metode for sjelesorg han kaller praksis/teori/praksis. Sjelesørgerens utgangspunkt er møtet med en person eller situasjon slik personen eller situasjonen faktisk fremstår. Denne måten å tenke sjelesorg på er en konsekvens av Gerkins inkarnasjonsteologi. For å forstå mest mulig og tolke best mulig det som er tilstede i en sjelesorgprosess, mener Gerkin det er riktig å benytte kliniske erfaringer, ulike teorier, forskningsresultater og intuisjon i en hermeneutisk lek.³⁰⁰ Målet er ikke forståelsen og tolkningen i seg selv, men

... to transform all creation into the Kingdom of God's rule of justice, equity, and abundant fulfilment of the promises and purposes hidden in creation.³⁰¹

Maddox beskriver Wesley som en praktisk teolog. Tore Meistad hevder at Wesley aldri hadde som mål å bygge teologiske systemer, men å utvikle en praktisk forståelse av Guds interaksjon med menneskene.³⁰² Meistad går langt i å hevde at egenarten til wesleyansk teologi

²⁹⁹ Gerkin (1986), 61

³⁰⁰ O'Connor, 52

³⁰¹ Gerkin (1991), 110

³⁰² Maddox, 22 og Meistad (1992), 33

ikke bare er et spørsmål om innhold, men kanskje langt mer et spørsmål om metode. Dette er en metode som tar utgangspunkt i både Bibelen og erfaringen og lar dem inngå i et dialektisk forhold til hverandre.³⁰³ Også i Metodistkirken er dette knyttet til inkarnasjonen.

Det vil være å gå for langt å hevde at det er fullt samsvar mellom Gerkin og Wesley i spørsmålet om teologisk metode. Samtidig er det ingen tvil om at den metoden Gerkin kalte praksis/teori/praksis langt på vei er i tråd med den metodistiske tradisjon. Dette blir særlig tydelig i det som Maddox skriver i boken *Responsible Grace*. I denne boken har Maddox et eget kapittel han har kalt *Wesley's "Method"*? der han skriver om Wesley:

He dealt with issues as they arose in his spiritual life or in his ministry among his people; he dealt with them drawing on the sources and criteria most relevant to the particular situation or audience; and, he usually dealt only with the specific aspects of a doctrine at issue. These characteristics of his theological activity have been considered detriments in the past. By contrast, they are exactly what is expected of (and desired in) theology pursued as a practical discipline.

Som vi ser, er beskrivelsen av Wesleys metode i stor grad parallell til Gerkins praksis/teori/praksis-metode. En av de store forskjellene er at Gerkin kan dra nytte av nyere hermeneutiske og teologiske teorier og sette sin metode for teologisk – og dermed også sjelesørgerisk – arbeid i system.³⁰⁴

I hvilken grad har valg av metode betydning for transformasjon i en sjelesorgkontekst? Å gjøre som Gerkin og (langt på vei) Wesley, - starte i praksis for deretter å reflektere over praksis med det mål for øyet å få til en endret praksis –gjør noe med sjelesorgrelasjonen. Det vil påvirke sjelesørgeres forventninger, tilnærming, avgjørelser og adferd i møte med konfidenter på en slik måte at det vil kunne føre til endringer hos konfidenten. Og det kanskje i større grad enn ved å benytte en mer klassisk teologisk metode (kerygmatiske sjelesorg forstått som Guds ord forkynt for den enkelte) som ikke på samme måte er i dialog med menneskers livssituasjoner.³⁰⁵

³⁰³ Meistad (1992), 33

³⁰⁴ Dette kommer konkret til uttrykk i det Gerkin selv kaller *a narrative hermeneutical theory of pastoral care*.

³⁰⁵ Engedal (2004), 52

3.2.2. Horisontsammensmeltning som en ”metode” som medfører endring

Det vil være galt å si at Gerkins narrative-hermeneutiske teori om horisontsammensmeltning er en *metode* for sjelesørgerisk arbeid.³⁰⁶ Det er snarere en teori som kan hjelpe sjelesørgere å forstå og forklare noe av det som skjer i en sjelesorgkontekst.³⁰⁷ I neste omgang kan teorien bistå sjelesørgeren i hennes tilnærmingen til konfidentens problemhorisont.

Jeg vil i den kommende drøftingen ta for meg tre sider ved Gerkins narrative hermeneutiske teori som taler for transformasjon i en sjelesorgkontekst.³⁰⁸

For det første legger en narrativ-hermeneutisk sjelesorg til grunn betydningen av *å lytte*. En lyttende sjelesørger er aktiv. Å lytte innebærer å stille oppklarende spørsmål til både det sagte og det usagte. Det innebærer å lytte til konfidentens kroppsspråk. Det medfører å lytte etter de sosiale og kulturelle kontekster som konfidentens liv er forankret i og preget av.³⁰⁹ Sjelesørgeren må videre lytte til sitt eget liv og sin egen horisont av forutforståelser.³¹⁰ Det som skjer i relasjonen mellom konfident og sjelesørger fordrer lytting. Sist, men ikke minst, skal det lyttes etter spor av Guds nærvær i konfidentens liv.³¹¹

Men hva har lytting med transformasjon å gjøre? Gerkin skriver at målet med lyttingen er

a fusion of horizons of understanding such that the [...] counselor is able to enter the [...] other's horizon of understanding of his or her life story, that the understanding of both may be enlarged and illuminated. Therein lies the hope that both life stories [...] may undergo transformation, though by its nature pastoral counseling will focus primarily on altering the hermeneutics of the self of the one seeking help.³¹²

Det å lytte til konfidentens livshistorie er viktig i seg selv. Ved å sette ord på sine små og store narrativer, kan konfidenten langt på vei endre synet på seg selv, sin egen historie og andre menneskers plass og rolle i denne historien. Når en sjelesørger lytter, gir han konfi-

³⁰⁶ Gerkin selv kaller det en *teori* eller *teologi*, og ikke en metode.

³⁰⁷ O'Connor, 80

³⁰⁸ Disse er langt på vei sammenfallende med Torbjørnsens tre modeller for hvordan den narrativ-hermeneutiske sjelesorg gestaltes i en sjelesørger: Sjelesørgeren som *tilhører*, *tolk* og *forteller*. Torbjørnsen (2001), 244.

³⁰⁹ Engedal (2003), 49

³¹⁰ Jmfør modellen i 2.2.3

³¹¹ Se 2.2.3

³¹² Gerkin (1984), 124

denten mulighet til å tre frem og bli synlig. Når konfidenten forteller, får han eller hun mulighet til å skape eller gjenskape sitt liv. Engedal skriver:

Det [er] helt grunnleggende at konfidenten selv får komme til orde, og gjennom sitt eget språk og sine erindringer får utforske og (re)formulere de fortellingene som til sammen utgjør hans eller hennes livshistorie.³¹³

Denne narrativ-hermeneutiske sjelesorgen har en helt annen tilnærming til konfidenten enn den kerygmatiske sjelesorgen. Den sistnevnte har en bevegelse som går ”ovenfra-og-ned”, *fra* det autoritative og normative kerygma (budskap) *til* erfaring (konfident).³¹⁴ Gerkins narrativ-hermeneutiske sjelesorg har en helt annen bevegelse. Denne sjelesorgen starter ”nedenfra” ved at den det lyttes til gis prioritet. En slik sjelesorg søker først og fremst å høre, ta på alvor og gi den nødvendige oppmerksomhet til konfidentens problem.³¹⁵ En sjelesorg som begynner nedenfra ved aktiv lytting, skaper relasjon og tillit, - noe som er helt avgjørende for utfallet av sjelesorgen. Med en tillitsfull relasjon tilstede skjer det en horisontsammensmeltning. Som analysen har vist, fører en slik sammensmelting til transformasjon.³¹⁶

Jeg tror Grevbo langt på vei har rett i at sjelesorgen i den første metodismen hadde et kerygmatisk preg.³¹⁷ Kanskje først og fremst gjennom den sjelesorg som ble formidlet gjennom John Wesleys prekener og Charles Wesleys salmer. Samtidig er det viktig å ikke undervurdere den sjelesørgeriske funksjon de såkalte klassemøtene (smågruppene) opp gjennom historien har hatt for folk flest. Alle metodister måtte være med i en klasse. Selv om Grevbo fremhever at disse møtene hadde ”en dirigerende stil”, ga de deltagerne mulighet til å tre frem og blir tydelige.³¹⁸ Mye av den teologi som kom til å prege metodismens doktriner, ble først formulert i dialog med menneskers livsvirkelighet slik den ble formidlet i klassemøtene.

I det postmoderne samfunn som blant annet preges av skepsis til autoriteter, absolutte holdepunkter og mangel på nære, forpliktende relasjoner³¹⁹, har Gerkins sjelesorgskonsepsjon

³¹³ Engedal (2004), 62

³¹⁴ Grevbo, 308

³¹⁵ Engedal (2004), 53

³¹⁶ Begrunnelsen for dette er beskrevet i punkt 2.2.1

³¹⁷ Grevbo, 153

³¹⁸ Grevbo, 153

³¹⁹ Engedal (2000), 32 og 35

stor mulighet for å møte og bidra til en transformasjon av det postmoderne mennesket fordi lytting ikke er en autoritær handling og fordi lytting er relasjonsbyggende.

For det andre skal sjelesørgeren være *tolk*. Det er ikke alltid tilstrekkelig for en konfident å fortelle, eller for en sjelesørger å lytte når sjelesorg finner sted. Konfidenter kan trenge sjelesørgere som bidrar til å tolke historien(e) som fortelles i lys av den kristne tro og tradisjon, og i lys av den livssituasjon konfidenten befinner seg i.³²⁰ Denne utfordrende oppgaven fordrer at sjelesørgeren bruker hele sin hermeneutiske kompetanse.

Som redskap i dette hermeneutiske arbeidet, mener Gerkin det er nødvendig at sjelesørgere anvender flere fagdisipliner og fagspråk enn det teologiske. Fordi menneskets virkelighet er så pluralisert, kompleks og fragmentert er det påkrevet å trekke veksler på den innsikt andre humanvitenskaper kan gi.³²¹ Derfor legger Gerkin vinn på at sjelesorg skal være interdisiplinært, multispråklig og bibelsk forankret.

Når den hermeneutiske lek/dialog finner sted i en sjelesorgsituasjon, kan sjelesørgerens bidrag til tolkning føre til at en hendelse eller situasjon blir gitt ny mening.³²² Som analysen har vist, kan endring av mening føre til transformasjon av smerte og håpløshet.

For det tredje kan sjelesørgerens funksjon i Gerkins narrativ-hermeneutisk sjelesorgforståelse bestå i å være en *forkynner* eller *forteller*. Når sjelesørgeren har lyttet til konfidentens narrativer og bidratt til en tolkning, kan det være riktig av sjelesørgeren å forkynne noe fra den kristne historien eller fortelle noe fra egen (tros)historie.³²³ Det kan skje som en del av den ukentlige søndagsgudstjenesten³²⁴ eller i møter med mennesker i hverdagen. Målet er

to help persons find meanings in what goes on in their lives that stitch those events and relationships into the central meanings of the Christian story.³²⁵

³²⁰ Gerkin (1986), 70

³²¹ Engedal (2004), 67

³²² Jamfør punkt 2.2.6, indikasjon 2.

³²³ Gerkin (1986), 108

³²⁴ Jamfør Grevbos plassering av Gerkin som en menighetsfundert (ekkesial) sjelesørger.

³²⁵ Gerkin (1986), 107

Dette aspektet er en styrke ved Gerkins sjelesorgkonsepsjon. Han klarer å kombinere det beste fra det sjelesorgens pastoralkliniske paradigme med det beste fra det klassiske paradigme.³²⁶ Gerkin har fokus på konfidenten og begynner det sjelesørgeriske arbeidet ”nedenfra” (som i det pastoralkliniske paradigme) *kombinert* med at han holder fast på at sjelesorgen er tydelig forankret i den store kristne fortelling og at han ikke går av veien for å forkynne den kristne fortellingen overfor konfidenten (som i det klassiske paradigmet).

Forskjellen er at i Gerkins sjelesorgkonsepsjon forgår også forkynnelsen ”nedenfra”, det vil si at den lar menneskers livssituasjon, samfunnssituasjonen og den større økologiske sammenhengen være en likeverdig samtalepartner med Bibelens fortellinger.³²⁷ Sjelesørgeren (forkynneren) får dermed karakter av å være en ”fortolkende veileder”. Engedal skriver:

I rammen av Gerkins hermeneutisk-narrative tenkning, utformes sjelesørgerens selvforståelse primært i lys av metaforen ”fortolkende veileder” (”interpretive guide”). I kraft av sine kunnskaper om og sin eksistensielle fortrolighet med den bibelske åpenbaring, skal pastoren eller sjelesørgeren gi medmennesker hjelp til å fortolke og leve sitt eget liv i samsvar med det budskapet som en kristen livstolkning rommer.³²⁸

For Gerkin vil det å forkynne i det sjelesørgerisk arbeid overfor den enkelte eller for større grupper, kunne bidra til positiv endring hos de(n) som lytter ved at denne/disse i neste omgang blir klar over og lar tanken om menneskets paradoksale identitet bli bestemmende for selvfølelsen og selvforståelsen, at denne/disse fornemmer Guds nådefulle nærvær, tror at Kristus er inkarnert i alt det gode og vonde livet byr på, og erfarer at Den hellige ånds transformerende kraft er en del av livet. Bare for å nevne noe.

Det er en styrke ved Gerkins narrativ-hermeneutiske teori at den åpner opp for at sjelesørgere innholdsmessig i forkynnelsen kan vektlegge andre sider ved den kristne fortellingen. Forutsetningen er at det skjer nedenfra med utgangspunkt i konfidentens livssituasjon.

³²⁶ Engedal (2004), 39ff og 42ff

³²⁷ Gerkin sammenligner forkynnelse med (forteller)kunst, og at det ikke er teknikk eller en akademisk øvelse. Gerkin er også opptatt av at forkynnelse i sjelesorg skal være tilpasset den enkelte. (1986), 108 -109.

³²⁸ Engedal (2004), 51

3.2.3. Betydningen av narrativ livstolkning når ønskede endringer uteblir

Jeg vil til slutt i denne delen av drøftingen holde frem et siste aspekt ved Gerkins valg av metode med betydning for transformasjon i sjelesorgskontekster: Gerkins valg av fortellingen som tolkningsnøkkel til å forstå livet.

Som jeg skrev i analysen, har menneskets fortellinger om seg selv, betydningsfulle andre og verden rundt, den funksjon at de holder sammen hendelser, personer og erfaringer i det som ellers ville vært en fragmentert og kaotisk tilværelse. I tråd med mange andre, hevder Gerkin at mennesket strukturerer livet ved hjelp av narrativer.³²⁹ Mye kan skrives om dette. Det jeg vil fremheve her, er narrativenes positive funksjon når transformasjon *ikke* finner sted eller når transformasjonen skjer så *sakte* at livet er på grensen til å være uutholdelig.

Det å se og forstå tilværelsen ved bruk av narrativer, kan hjelpe den enkelte å se at ens egen lille fortelling hører med i større fortellinger: fortellingen om familien, om lokalsamfunnet, om kirken, yrkesgruppen, nasjonen og skaperverket, bare for å nevne noe. Fordelen med fortellingen som tolkningsnøkkel for livet, er at fortellingen bedre enn dogmer og formler rommer et meningsreservoar som kan ta opp i seg livets smerte og kaos, mangfold og paradokser.

Få – om ingen – opplever at livet ”går opp”. Livet stiller flere spørsmål enn det fins svar. Når de ønskede endringene ikke inntreffer, når transformasjonen går med sneglefart, når forandringen går fra vondt til verre, kan livet oppleves grusomt, ubarmhjertig og nedbrytende. Med fortellingen som tolkningsnøkkel til å forstå livet, kan livets mangfold og paradokser integreres som motsetninger som hører med til det å være menneske. I en kristen kontekst hører den enkeltes fortelling med i den store fortellingen om at Gud elsker verden. Min fortelling er en del av Guds fortelling, og Guds fortelling er en del av min fortelling. Vi møtes i fortellingene om våre liv. Også i det som er smertefullt og kaotisk:

Bibelens metaforer og fortellingen [gir] et vell av tolkningsressurser når det gjelder å fastholde det motsigelsesfylte og anfektende i vår livserfaring. Slik kan det også styrke mulighetene for å leve med de byrder, motsigelser og anfektelser som livet rommer, uten at livsviljen knekkes og framtiden blir uten håp.³³⁰

³²⁹ I punkt 2.2.2 redegjør jeg for dette.

³³⁰ Engedal (2004), 64

3.2.4. Oppsummering

Jeg har nå drøftet tre sentrale aspekt ved Gerkins metodologi som hver for seg gir grunner og legitimitet til forventinger om transformasjon i møtet mellom konfident og sjelesørger. I den grad det har vært relevant, har jeg flettet inn momenter fra metodistisk teologi og metode.

I forhold til begrunnelser for transformasjon, mener jeg at Gerkins praksis/teori/praksis-metode for sjelesørgerisk arbeid er hensiktsmessig med tanke på å oppnå transformasjon. Dette er en grunnleggende måte å tenke teologisk på som i stor grad er sammenfallende med metodismens praktiske tilnærming til teologien. Det er samtidig et viktig, aktivt valg som blir bestemmende for sjelesørgerens forventninger, avgjørelser og adferd i møte med konfidenten. Et valg som nettopp har endret (transformert) praksis som mål. I forhold til teorien om horisontsammensmeltning har jeg drøftet det meningsfulle i at denne teorien vektlegger en sjelesorg som lytter, tolker og forkynner/forteller. Dette er en måte å tenke sjelesorg på som har gode forutsetninger for å være i dialog og kommunisere med dagens mennesker, - og i neste omgang bevirke transformasjon. Til slutt har jeg vist hvordan en narrativ livstolkning bedre rommer et meningsreservoar som kan ta opp i seg livets smerte, mangfold, paradokser og kaos når ønskede endringer uteblir.

3.3. Drøfting av transformasjonens innhold

Drøftingen har så langt beskjeftiget seg med første halvdel av avhandlingens problemstilling: *Hvordan kan transformasjon begrunnes i en sjelesorgkontekst.* Mot slutten av drøftingen vil andre halvdel av problemstillingen bli belyst: *Hva innebærer transformasjon i denne sammenheng?*

Gerkin skriver mye om transformasjon i bøkene sine. Han begrunner forventingen om transformasjon både teologisk og metodologisk. Samtidig er det ikke alltid lett å få tak i hva han mener transformasjon fører til, hvilke konsekvenser transformasjon får for den enkelte (eller for et samfunn) når sjelesørgerisk arbeid har funnet sted. Selv ikke i Gerkins case er det enkelt å finne ut hva den nye, endrede praksis innebærer for konfidentene. Han bruker mye plass til å beskrive konfidenters situasjon fra mange synsvinkler og på den måten avdekke de under-

liggende prosesser som er med på å konstituere personen.³³¹ Dette gjør det vanskelig å drøfte transformasjonens innhold hos Gerkin. Og kanskje må det være slik fordi menneskers livssituasjoner er så ulike at det *er* vanskelig å finne fellenevner som kan innholdsbestemme hva transformasjon kan innebære i sjelesorgkontekster? Når det er sagt, har analysen pekt på fem indikasjoner der Gerkin beskriver hva transformasjon i hans sjelesorgkonsepsjon innebærer.³³² Jeg velger å bruke disse som en disposisjon for drøftingen.

Større integrasjon og helhet: Tross ulikt språk i beskrivelsene, tross litt ulike perspektiver, er det interessant å se parallellene mellom Gerkins beskrivelse av denne indikasjonen og hvordan analysen av metodistisk teologi beskriver frelsens mål. Både Gerkin og metodisten Cobb³³³ bruker for eksempel ordet helhet (*wholeness*) for å beskrive transformasjonens/frelsens innhold og mål. Cobb bruker ordet *wellness* og Gerkin *wellbeing*.³³⁴

Når Gerkin i fortsettelsen setter ord på hva som har forårsaket integrasjon og helhet, benytter han begrep og termer fra ulike retninger innen psykologien. Transformasjon er i denne sammenhengen indre, psykiske helbredelsesprosesser som fører til større grad av integrasjon og helhet. Det er her Gerkins narrativ-hermeneutiske teori kommer til sin rett. Som vi har sett er den multispråklig og interdisiplinær, og den benytter hermeneutisk lek for å avdekke det som er tilstede i konfidentens horisont. Målet er å lede konfidenten i en ny, konstruktiv retning.

Som et sentral case i boken *The Living Human Document* beskriver Gerkin situasjonen og deler av den sjelesørgeriske prosess han har gått sammen med Susan Clark. Hun var en kvinne som *ikke* opplevde stor grad av helhet, velvære og integrasjon i livet. Over flere sider følger vi Gerkin i de mange tolkninger og innfallsvinkler han som sjelesørger bruker for å forstå hvorfor Susan Clark har det som hun har det. Ved hjelp av objektreasjonsteori, Gerkins anvendelse av Ricoeurs *language of force and meaning*, den hermeneutiske sirkelen, det å se hennes liv i lys av hennes paradoksale identitet og andre tolkningsnøkler, følger vi Gerkin mens han hjelper Susan Clark å se de komplekse fragmentene som konstituerer hennes liv. Gerkins meningshorisont smelter sammen med Susans meningshorisont for å legge til rette for transformasjon. Gerkin tilbyr Susan Clark å utforske en ny, utvidet horisont slik at hun kan

³³¹ Jeg deler her syn med Thomas St. James O'Connor. O'Connor, 80. Selv ikke det mest sentrale case i Gerkins bøker, det om Susan Clark i *The Living Human Dokument*, er tydelig på hva hennes transformasjon medfører.

³³² Se punkt 2.2.9

³³³ Cobb, 30

³³⁴ Cobb, 30 og Gerkin (1984), 184

forstå fortellingen om sitt liv på en annen måte og gjøre valg i forhold til denne.³³⁵ Gerkin lar oss aldri helt få vite hvordan det gikk med Susan Clark, men målet hans var å være med på hennes pilegrimsferd mot en større grad av helhet, velvære og integrasjon.

Eksempelet Susan Clark viser at det å oppnå integrasjon og helhet innebærer tålmodighet, utholdenhet, samt vilje og evne til å belyse konfidentens narrativ fra mange ståsteder. Dette eksempelet viser også at Gerkins teorier er sammensatte. Det å benytte alle tilnærmingene Gerkin her legger til grunn, er krevende og fordrer stor grad av kunnskap og erfaring. Det kan ta pusten fra de fleste prester som ikke har videreutdanning i sjelesorg (og kanskje noen av dem også). Det kan være fristende å avfeie deler av Gerkins teori for sjelesorg fordi den er for kompleks. Jeg velger i stedet å tenke at jeg som sjelesørger kan benytte erfaringen og kunnskapen jeg tross alt besitter, søke å stadig øke min sjelesørgeriske kompetanse, og – der det er mulig – trekke veksler på andre fagpersoner om jeg kan bidra til at konfidenter i det minste kommer et lite stykke på veien mot integrasjon og helhet når livet hans eller hennes er kaotisk, fragmentert og smertefullt.

Endret handlingsmønster og endrede relasjoner:³³⁶ I analysen så vi at Gerkin knytter denne indikasjonen til at mennesker finner/oppdager en endret *mening*. Dette har å gjøre med at vi mennesker er meningssøkende. Som vi har sett, hevder Gerkin at mennesket søker å finne en mening, en sammenheng i det som skjer med en. Det å se en mening, finne noe å tolke livssituasjonen sin i lys av også når det er nesten uutholdelig, kan lindre smerte. Gerkins tillempning av Ricoeurs teori om dynamikken mellom krefter/tvang og mening - hvordan konfidenten forstår og tolker livet langs disse to aksene - gir sjelesørgeren nyttig informasjon og perspektiv i møtet med konfidentens problemer.

Som analysen har vist, er det her den narrative livstolkningen har sitt fortrinn.³³⁷ I tillegg til at den åpner opp for at konfidenten får fortalt sin livshistorie og gjennom dette ”skaper” sitt eget liv, åpner det også opp for at konfidentens ”lille fortellinger” kan sees i lys av ”de store fortellingene” på måter som gir ny mening, ny tolkningsnøkkel og nye perspektiver på livet. Den bærende store fortellingen i sjelesorgen er Guds kjærlighetshistorie med verden.³³⁸

³³⁵ Gerkin (1984), 137

³³⁶ Gerkin (1984), 185 og punkt 2.2.9 i avhandlingen.

³³⁷ Jmfør punkt 2.2.2. dette vil jeg dessuten komme tilbake til i neste punkt.

³³⁸ Engedal (2004), 62

Gerkin skriver at det er en sammenheng mellom hvor gjennomgripende transformasjonen er i forhold til mening, og det handlingsmønster og de endringer som finner sted i konfidentens relasjoner. Kanskje var dette perspektivet noe av årsaken til de store konsekvensene den første metodismen fikk i Storbritannia på 1700-tallet? Mennesker møtte i den metodistiske forkyn- nelse, fromhetsliv og samfunnsengasjement en annen fortelling om deres liv enn den de hadde hørt frem til da. I metodismen fikk de erfare at de ikke var fattige fordi Gud hadde bestemt det slik. Livet er ikke forutbestemt. I metodismen fikk fattige arbeidere høre Den store fortel- lingen om at de var elsket, at de hadde verdighet og var blitt gitt mulighet til selv å gjøre noe med sitt liv. Denne fortellingen ga dem verdighet, en ny mening. De var delaktige i Guds livshistorie. Resultatet var, som vi så i analysen, en gjennomgripende transformasjon av mennesker, samfunn og en hel nasjon.

Jeg vil nevne at Gerkins store vektlegging av meningsmetaforen også møter kritikk. I artik- kelen *A Critical Appraisal of Charles Gerkin's Pastoral Theology* problematiserer James Poling den betydning Gerkin legger *mening* i sin sjelesorgkonsepsjon. Poling skriver at Gerkins sentrale metafor – mening – er laget av og for hvite menn tilhørende samfunnets middelklasse som sliter med å finne seg til rette i livet. Poling mener at for mange andre samfunnsgrupper er det ikke mening, men urettferdighet og maktmisbruk som fyller livet med smerte. Det hjelper lite å møte slike problemer med snakk om mening.³³⁹ Som svar på Polings artikkel, hevder Gerkin at hans forståelse av mening inkluderer de andre metaforene og tolk- ningsnøklerne Poling mener mangler.³⁴⁰ Drøftingen vil ikke gå lenger inn i denne problem- stillingen. Hensikten med å løfte den fram, er å vise at det i noen sammenhenger kan være nyttig og nødvendig å benytte andre bærende metaforer enn mening.

Større klarhet i hva som er konfidentens dypeste livsspørsmål: Gerkin skriver at mange konfidenter som har fått hjelp til å forholde seg til det vanskelige fra sin historie eller nåtid, likevel bærer på en smerte de ikke helt forstår hva er.³⁴¹ Denne smerten kan for eksempel skyldes at konfidentene ikke har kommet til rette med sitt forhold til Gud, med sin eskato- logiske identitet. Mennesker som ikke er klar over, eller som velger å ikke forholde seg til sin eskatologiske identitet kan oppleve at

³³⁹ Alt dette i følge O'Connor, 82

³⁴⁰ Også dette i følge O'Connor, 82

³⁴¹ Gerkin (1984), 69

the hermeneutic of hope and expectation can become lost or overshadowed by images of selfhood and relationships that emerge from one's history.³⁴²

Når en sjelesørger møter en konfident som har det slik, kan det bety mye for en konfident *å bli klar over* at det er forholdet til Gud og ens eskatologiske identitet som forårsaker smerte,³⁴³ en smerte preget av mangel på håp og fremtidstro, en smerte som kan skyldes at konfidenten ikke helt ser hvilke muligheter og begrensninger livet gir.

Hvordan en slik erkjennelse oppstår, kan variere. Det kan være konfidenten selv som oppdager den eller sjelesørgeren som hjelper konfidenten til det. Det viktige er at denne erkjennelsen oppstår. I Gerkins sjelesorgkonsepsjon er dette i seg selv et uttrykk for transformasjon. Når konfidenten blir klar over spørsmålene og temaene sjelen kjemper med i forhold til Gud, blir det som var ukjent og uhåndterbart, kjent og håndterbart – og det skjer en transformasjon. Transformasjon er altså ikke at det som gir smerte blir borte, men at det blir kjent. En kollega fortalte meg at Gordon Johnson skal ha sagt: ”Det du ikke vet noe om, det gjør noe med deg. Det du vet noe om, kan du gjøre noe med.”

I den grad en kan håpe på en radikal helbredelse i en sjelesorgsamtale, tror jeg det må være i forhold til denne indikasjonen. Jeg har selv erfart som sjelesørger at konfidenters liv i ett nå har tatt en helt ny retning fordi det som var ukjent og uhåndterbart plutselig ble kjent, og dermed håndterbart.

Større åpenhet overfor det transendente og det symbolske i hverdagen: Dersom troen på og betydningen av relasjonen til Gud - og dermed menneskets eskatologiske identitet - skal få relevans og mening, er det viktig å hjelpe konfidenter til å få (å bli transformert til) en større åpenhet for det transendente og symbolske i hverdagen.

Det er mange faktorer som taler for at dette er riktig og viktig: Vi har i analysen sett hvordan Metodistkirkens teologi legger vekt på at Guds forutgående nåde handler om at Gud er nærværende midt i livet slik det utfolder seg i alt sitt mangfold.³⁴⁴ Den samme tanken fant vi igjen i analysen av Gerkins teologi. Analysen har også vist betydningen av erfaringen av Gud for

³⁴² Gerkin (1984), 69

³⁴³ Jmfør indikasjon 3 på side 58 i avhandlingen.

³⁴⁴ Se punkt 2.1.3.1

menneskers liv, og den sentrale funksjon Den hellige ånd har som formidler av Guds nådefulle nærvær. Gerkin legger vekt på inkarnasjonen, dette at Kristus er tilstede midt i menneskers glede og gru.

Ved å hjelpe en konfident til å se og tolke små og store hendelser i hverdagen, vil en sjelesørger kunne hjelpe konfidenten å knytte an til, være i dialog med og i relasjon til Gud slik Gud manifesterer seg i det konkrete. På den måten knyttes hverdagsliv og gudsliv sammen. Troen blir ikke bare en intellektuell tilsutning, men erfaringer.³⁴⁵ Dette kan i seg selv gi håp, mening og fremtidstro, og bidra til å skape helhet, velvære og integrasjon i den enkelte.

Om dette er en del av den transformasjon mennesker kan håpe på og forvente i en sjelesorg-kontekst, fordrer det at sjelesørgeren selv er åpen for det transendente og symbolske i eget liv, at han eller hun søker å øke sin åndelige kompetanse, og at sjelesørgeren er trygg på å ta opp slike temaer i sjelesorgsamtalen.

Til slutt vil jeg nevne at dette aspektet ved transformasjon aktualiserer den pågående debatt om forholdet mellom åndelig veiledning og sjelesorg.

Menneskets eskatologiske identitet: Jeg velger å ikke drøfte dette punktet her da jeg allerede har gjort det i punkt 3.1.4.

Avsluttende kommentar: Jeg har tidligere i avhandlingen stilt spørsmålet: Hva salgs endringer kan en håpe på: en langsomt ervervet evne til å holde ut, en radikal helbredelse eller noe midt i mellom? Det kan være fristende å svare ja til alt. Sjelesorg kan føre til alt dette. Likevel vil jeg på bakgrunn av det som er beskrevet både i analysen og drøftingen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi hevde at transformasjon som regel er forbundet med prosesser. Noen tar lengre tid enn andre, men like fullt er prosesser normalen.

Vi har også sett at transformasjon noen ganger kan handle om å redusere eller eliminere smerte, men det kan like gjerne handle om å langsomt erverve evnen til å holde ut smerten. Noen ganger gir transformasjon seg synlige utslag. Ja til og med så store utslag at det endrer en hel nasjon. Andre ganger kan verken konfident eller sjelesørger erfare endringene.

³⁴⁵ Engedal (2004), 65

Et aller siste moment: O'Connor påpeker at Gerkin gang på gang sier at både konfident og sjelesørger kan forvente transformasjon i det sjelesørgeriske møtet. Samtidig forteller Gerkin lite eller ingen ting om hva alle sjelesorgprosessene han har stått i har medført av transformasjon i han som sjelesørger.³⁴⁶ Jeg skal ikke gjøre annet her enn å gjengi det O'Connor skriver, si meg enig med han, og tenke at dette med transformasjon av sjelesørgeren kan være et tema det kan være verdt å jobbe videre med i en annen sammenheng.

3.4. Betenkeligheter knyttet til forventninger om transformasjon

Både analysen og drøftingen har så langt begrunnet at konfidenter kan håpe på endringer i møte med en sjelesørger. Sjelesørgere kan med frimodighet forvente at det ikke bare skjer en endring hos konfidenten, men også hos sjelesørgeren selv. Tross dette, er det på sin plass i slutten av drøftingen å trekke frem noen betenkeligheter knyttet til forventningen om transformasjon i en sjelesorgkontekst.

For det første kan en sterk vektlegging av transformasjon skape urealistiske forventninger om effektivitet. Store deler av samfunnet er preget av deg jeg vil kalle et effektivitetsparadigme. Det gjelder i privat næringsliv så vel som i det offentlige helsevesen. Paradigmets mål er å oppnå mest mulig så effektivt som mulig. Det er all grunn til bekymring om et slikt effektivitetsparadigme sniker seg inn i sjelesorgens rom på grunn av de mange (og de mange gode) begrunnelser for å forvente transformasjon i en sjelesorgkontekst.

Det er bekymringsfullt fordi sjelesorg er en prosess som ofte trenger lang og langsom tid hvis den ikke skal gjøre mer skade enn nytte. Viktor Frankl kaller prosesser som går for fort ”det psykologiske motstykket til dykkersyken”. Om en dykker stiger for raskt oppover kan dykkerens helse settes på spill.³⁴⁷ Slik også i sjelesorgprosesser. En konfident kan trenge tid å integrere de endringer som skjer, bruke tid på å hente frem det smertefulle, samt ha tid nok til forholde seg til nye spørsmål og ny smerte som måtte avdekkes. Om sjelesorg forstås som en hermeneutisk sirkel der læring ikke er en lineær bevegelse, men mer som en spiral, så indikerer det at sjelesorg må få sin tid på vei til integrasjon og helhet. Hvis ikke kan det føre til sjelesørgerisk dykkersyke.³⁴⁸ Dersom en sjelesørger går for fort fram, kan han eller hun i all

³⁴⁶ O'Connor, 80-81

³⁴⁷ Frankl, 90

³⁴⁸ Gerkin (1984), 138-141

sin effektivitetsiver dessuten overse de endringene som allerede er i gang i konfidenten. Selv om de er små og nesten umerkelige, er de ikke desto mindre viktige og virksomme.³⁴⁹

For det andre ligger det i forventingen om transformasjon en fare for at sjelesørgere tror at de kan ha kontroll over utfallet av sjelesorgprosesser i forhold til innhold, effekt, grad av transformasjon og den tid det skal ta. Det kan igjen medføre at sjelesørgere overtar kontrollen og styrer for mye av prosessene i sjelesorgens rom. I følge Gerkin er det umulig å oppnå kontroll over sjelesorgprosesser. Sjelesorg har sine grenser. Grensene er på den ene side knyttet til de menneskelige faktorer og feil som kan farge sjelesorgforholdet negativt. Noe sies som burde vært usagt, tillit brytes, ytre faktorer gjør at kontakten opphører og transformasjonen uteblir. På den andre side er det umulig å ha full kontroll over utfallet av en sjelesorgprosess ene og alene på grunn av Gud. Det endelige utfall er overlatt til en større prosess - Guds prosess - som er så mye større enn sjelesorgen selv.³⁵⁰

For det tredje kan en sterk forventning om transformasjon føre til at både sjelesørger og konfident har tro på at det er mulig å forandre noe som ikke kan forandres. Selv med Gud på lag i et hardt arbeidende sjelesorgteam bestående av konfident og sjelesørger, har sjelesorgen sine begrensninger. For det første fins det situasjoner der en sjelesørger må henvise konfidenten videre til noen som har en annen og mer relevant kompetanse i forhold til konfidentens problemer.³⁵¹ Det fins problemer en sjelesørger ikke kan eller skal gripe fatt i. Et annet aspekt er dette: så lenge vi er i denne verden, har vi en "historisk" identitet som setter begrensninger for livet, tross vår eskatologiske identitet som er full av håp og muligheter.³⁵² Sjelesorg fjerner for eksempel ikke smerten ved å være kronisk syk, å ha mistet barnet sitt, å være vitne til at kroppen forfaller på grunn av alder. Sjelesorg kan ikke fjerne all smerte. Men sjelesorg kan lære en å leve med smerten og ikke la den være bestemmende for livet. Dermed kan livet ta en ny og kreativ vending. Og det er noe annet enn at all smerte forsvinner.

³⁴⁹ Jamfør Gerkins beskrivelse av transformasjonen av Susan Clarks. Gerkin (1984), 124-141

³⁵⁰ Gerkin (1984), 181-182.

³⁵¹ Gerkin (1984), 179

³⁵² Gerkin (1984) 154

For det fjerde peker Gerkin på at transformasjon ikke har noe å gjøre med de psykoterapeutiske avartene som har selvrealisering og autonomi som mål. Gerkin er nådeløs i sin kritikk:

Such images of human potential for individual growth and self-enclosed freedom will, from this theological perspective, be seen as fundamentally idolatrous and in the end alienating.³⁵³

Slik er den transformasjon Gerkin vil ha, en transformasjon som peker ut over selvet:

[...] the changes for which we hope and work in our pastoral counseling will be those changes that relate the self more fully and transformatively to all creation, both human relationships to physical and material things.³⁵⁴ [...] Theologically speaking, only those changes that in some way preserve a continuing acknowledgment of individual and corporate human historical embeddedness and the ultimate dependency of the self upon the hope for an ecology of transformed relationships in the transformation of all things will be considered either possible or normatively desirable.³⁵⁵

For det femte kan et for stort fokus på transformasjon gjøre at både konfident og sjelesørger glemmer at et møte noen ganger kan ha verdi i seg selv. Også når det øyensynlig ikke fører til noe som helst.

3.5. Oppsummering av drøftingen

I denne drøftingen har analysene av Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi blitt holdt opp mot hverandre for å se hvor de er samstemmer, hvor de utfordrer hverandre og hvor de utfyller hverandre. Med utgangspunkt i funnene i analysen, har avhandlingen

- drøftet de teologiske begrunnelsene fra analysen som taler for at sjelesorg medfører transformasjon
- drøftet det metodologiske i en sjelesorgrelasjon som kan bidra til transformasjon
- drøftet transformasjonens innhold i en sjelesorgkontekst – ”hva slags endringer kan konfident og sjelesørger håpe på i sjelesorgrelasjonen?”
- belyst betenkeligheter knyttet til for sterke forventninger om transformasjon.

³⁵³ Gerkin (1984), 155

³⁵⁴ Gerkin (1984), 156

³⁵⁵ Gerkin (1984), 155

4. AVSLUTNING: KONKLUSJON OG UTBLIKK

Avhandlingens avslutning vil nå samle trådene og svare på problemstillingen ut fra en vurdering av de funn som er gjort i analysen og drøftingen. Helt til slutt vil det bli gitt et aktuelt utblikk med utfordringer til dagens sjelesørgeriske teologi og praksis.

4.1. Konklusjon

På bakgrunn av problemhorisonten ble avhandlingens problemstilling formulert slik:

*Hvordan kan transformasjon begrunnes i en sjelesorgkontekst
og hva innebærer transformasjon i denne sammenheng?*

Avhandlingen vendte seg til Charles Vincent Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi for å besvare denne problemstillingen.

Analysens første del (punkt 2.1) viste at læren om og erfaringen av transformasjon er dypt forankret i metodistisk teologi. Dette ble gjort ved å analysere disse fire temaene:

- ① Betydningen av oldkirkens - særlig de østlige kirkefedrenes inspirasjon - for metodistisk teologi, ikke minst i forhold til betoningen av transformasjon.
- ② Metodismens *frelsesforståelse* – fordi metodismens frelsesforståelse er en forutsetning for troen på transformasjonens muligheter. Også i en sjelesorgsammenheng.
- ③ Betydningen av *erfaringen* som kilde til kunnskap om Gud – fordi det viste at i følge metodistisk teologi fører menneskets gudserfaringer uunngåelig til transformasjon.
- ④ Betydningen av *Den hellige Ånd* som formidler av Guds transformerende nåde – fordi dette er et sentralt aspekt i metodistisk teologi.

Analysen andre del (punkt 2.2.) viste at Gerkins teologiske og metodologiske begrunnelse for transformasjon i sjelesorgkontekster bygger på Gerkins metode for sjelesorg som begynner i praksis og ender i endret (transformert) praksis. Transformasjon ble videre begrunnet ved hjelp av Gerkins narrativ-hermeneutiske teori. Gerkins anvendelse av Gadammers forståelse av horisontsammensmeltning begrunner også at transformasjon finner sted i møtet mellom sjelesørger og konfident. Gerkins sjelesorgkonsepsjon er dessuten interdisiplinær og multi-språklig, noe som gir større mulighet for forståelse og større mulighet for transformasjon.

Analysen av Gerkins sjelesorgkonsepsjon begrunnet transformasjon også teologisk. Det var særlig Gerkins nådesforståelse, inkarnasjonsteologi og betydningen av menneskets eskatologiske identitet som ga teologisk begrunnelse for transformasjon. En annen sentral teologisk begrunnelse for transformasjon er Den hellige ånd. Dette fordi Ånden er virksomt tilstede i alle sjelesorgrelasjoner. Vi har også sett at både Gerkin og metodistisk teologi er opptatt av og begrunner at transformasjon av mennesker også må sees i sammenheng med behovet for transformasjon av samfunn og natur.

I forhold til hva transformasjon innebærer, har analysen vist at Gerkins sjelesorgkonsepsjon knytter transformasjonens innhold til fem indikasjoner: ① større integrasjon og helhet hos konfidenten, ② endret handlingsmønster og endrede relasjoner på bakgrunn av en endret *mening*, ③ større klarhet i forhold til hva som er konfidentens dypeste livsspørsmål, ④ åpenhet overfor det transendente og symbolske i tilværelsen og ⑤ en identifikasjon med konfidentens paradoksale identitet (konfidentens eskatologiske og historiske identitet).

Drøftingen av teologiske argumenter fra Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi som begrunnelse for forventningen om transformasjon i sjelesorgrelasjoner, har vist at de har stor grad av sammenfallende konklusjoner. Det gir tyngde og bredde bak begrunnelsene for transformasjon. Særlig i forhold til temaene *Guds nærvær i alt som er, møtet med Gud, Den hellige ånd – formidleren* og *i forholdet mellom transformasjon og frelse* har Gerkin og metodistisk teologi i stor grad sammenfallende konklusjoner. Drøftingen viste at det er i forholdet mellom *identitet* (hos Gerkin) og *relasjon* (i metodistisk teologi) at Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi utfordrer hverandre. Disse to aspektene motsier ikke hverandre, men utfordrer og utfyller hverandre.

I forhold til det metodologiske, viste drøftingen at Gerkins praksis/teori/praksis-metode for sjelesørgerisk arbeid er hensiktsmessig med tanke på transformasjon, en metode som i stor grad er sammenfallende med metodismens praktiske tilnærming til teologien. Drøftingen viste videre hvordan det i forhold til horisontsammensmeltning er meningsfullt at denne teorien vektlegger en sjelesorg som lytter, tolker og forkynner/ forteller. Til slutt har jeg vist hvordan en narrativ livstolkning kan romme et meningsreservoar som tar opp i seg livets smerte, kaos, mangfold og paradokser.

Drøftingen av transformasjonenes innhold har vist et det er lite i Gerkins sjelesorgkonsepsjon som tyder på at transformasjon innebærer radikal helbredelse. I metodismen og hos Gerkin er transformasjon forbundet med prosesser. Vi har også sett at transformasjon noen ganger kan handle om å redusere eller eliminere smerte, men at det like gjerne kan handle om å langsomt erverve evnen til å holde ut smerten. Noen ganger får transformasjon merkbare utslag. Andre ganger kan verken konfident eller sjelesørger erfare endringene. Noen endringer blir kanskje ikke merkbare før det har gått mange år.

Til slutt i drøftingen kom jeg med fem betenkeligheter knyttet til transformasjon. Ingen av disse taler mot en optimisme knyttet til transformasjon i en sjelesorgkontekst, men peker på sider ved transformasjon det er viktig å være kritisk og oppmerksom i forhold til.

Målet med avhandlingen var å komme på sporet av en teologi og metodologi for sjelesorg som kan bidra til en større forståelse og begrunnelse for transformasjon og dens muligheter i en sjelesørgerisk praksis. Det opplever jeg at avhandlingen har hjulpet meg med. I Gerkins sjelesorgkonsepsjon og metodistisk teologi finner jeg gode teologiske og metodologiske begrunnelser som taler for at transformasjon kan finne sted i en sjelesorgkontekst. Jeg har funnet en begrunnelse for transformasjon som i stor grad kan forklare og beskrive de endringene som finner sted ved hjelp av humanvitenskapene, samtidig som den bekrefter og tar på alvor Den treenige guds nærvær og virke i sjelesorgrelasjoner. Det narrative aspekt i Gerkins sjelesorgkonsepsjon er en meningsfull måte å forstå noe av hvordan både konfidenter og jeg selv kan komme i dialog og relasjon med Gud og Guds store kjærlighetsfortelling.

Med større frimodighet enn tidligere vil jeg som sjelesørger møte mennesker som motvillig har blitt ført inn i smerte og kaos, - som for eksempel mannen Sigvart Dagsland synger om i sangen jeg innledet avhandlingen med. Jeg vil også møte de som erfarer en bundethet som hindrer livsutfoldelse og livskvalitet. Med meg i møtet med dem vil jeg nå bære med meg håpet om, troen på og forventningen om at vi i møtet oss i mellom vil bli transformert. Begge to. Om det kanskje ikke er merkbart etter det første møtet, så kanskje det merkes etter noen år.

4.2. Utblikk

Helt avslutningsvis vil jeg i dette utblikket løfte frem noen utfordringer som er knyttet til mitt arbeid som prest i en diakonal institusjon. Jeg former utfordringene som åpne spørsmål:

- Med sin sterke vektlegging av sjelesorg som en interdisiplinær og multispråklig disiplin inviterer Gerkins sjelesorgkonsepsjon til tverrfaglig dialog og samarbeid. Kanskje kan Gerkins sjelesorgforståelse også fungere som et teoretisk utgangspunkt for en modell for tverrfaglig dialog og samarbeid? I alle fall er den en modell for prestetjenesten inn i det tverrfaglige. En modell som er tydelig forankret i kirken, og som samtidig er åpen og inkluderende i forhold til andre yrkesgrupper og fagdisipliner.
- En helseinstitusjon har som mål å sørge for helse, livskvalitet og helbred. Gerkins sjelesorgkonsepsjon antyder noe om betydningen av *møtet* med den andre. Møter som kan opprettholde og bedre helse, livskvalitet og livsvilje. I en helseinstitusjon kan *møtet* for pasienten/beboeren være et møte med andre pasienter/beboere, med ansatte, pårørende, frivillige, besøkende, med Gud. Om nå Gerkin (og mange med han) har rett i at møtet er så betydningsfullt, ja til og med transformerende, da er det betimelig å spørre: Hvordan legger helseinstitusjonene til rette for de gode møtene der pasienter/beboere får erfare de gode transformerende kreftene i møtet?
- Det er bekymringsfullt at prestestillinger og andre stillinger som ”ikke produserer noe” ofte står øverst på lista når det er snakk om nedbemanning. Det er de som har tid, interesse og kunnskap til å lytte til pasientenes fortellinger, tolke dem (om ønskelig) og forkynne for dem (også det om ønskelig) slik at de midt i en vanskelig livssituasjon, likevel kan få oppleve transformasjon. Ikke i form av at livet forlenges eller sykdom forsvinner, men at den tiden som er igjen blir lettere å leve.
- Særlig i analysen av metodistisk teologi ble betydning av relasjonen til Gud trukket frem, og at en relasjon til Gud er identitets- og meningsskapende. I forhold til Gerkins sjelesorgkonsepsjon så vi hvordan han la vekt på betydningen av å åpne seg for det transendente og symbolske. Det er transformerende. I hvilken grad og hvordan stimulerer helseinstitusjoner pasienter/beboere til å åpne seg for det transendente og symbolske i en ofte steril institusjonshverdag? Og hvem er med pasientene/beboerne på oppdagelsesferd på leting etter det transendente, det symbolske, Gud?

- Hvilke av ”de store forellingene” er det vi som institusjon tilbyr våre pasienter/beboere å bli delaktige i? Lar vi være å fortelle historier i redsel for å støte noen? Eller finner vi måter å fortelle ”de store fortellingene” på som inkluderer og skaper livsglede, livsmot og livsvilje?

5. LITTERATURLISTE

Bonino, José Miguez: *The Poor Will Always Be with You: Can Wesley Help Us Discover How Best to Serve "Our Poor" Today?* i Heizenrater, Richard P (ed.): *The Poor and the People Called Methodists*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 2002, side 181-193

Cobb, John B.: *Grace and Responsibility. A Wesleyan Theology for Today*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1995

Couture, Pamela D.: *Seeing Children, Seeing God: A Practical Theology of Children and Poverty*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 2000

Couture, Pamela og Hunter, Rodney J. (red.): *Pastoral Care and Social Conflict. Essays in Honour of Charles V. Gerkin*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1995

Cushman, Robert E.: *John Wesley's Experimental Divinity. Studies in Methodist Doctrinal Standards*, Kingswood Books, An Imprint of Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1989

Dykstra, Robert C. (red): *Images of Pastoral Care. Classic Readings*, Chalice Press, St. Louis, Missouri 2005

Engedal, Leif Gunnar: *Forankring og tilblivelse. Om bearbeiding av egen livserfaring gjennom troshistorie-fortelling*. Tidsskrift for Sjelesorg 1-2/2000, sidene 96-113.

Engedal, Leif Gunnar: *Kristen sjelesorg i en postmoderne kultur. Utfordringer og muligheter i Ekedahl, MarieAnne og Widel, Björn (red): Mötet med den splittrade människan. Om själavård i en postmodern tid*, Verbum Förlag, Stockholm 2004.

Frankl, Viktor: *Kjempende livstro*. Aventura forlag, Oslo, 1966

Gerkin, Charles V.: *Crisis Experience in Modern Life: Theory and Theology for Pastoral Care*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1979

Gerkin, Charles V.: *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1984

Gerkin, Charles V.: *Widening the Horizons: Pastoral Responses to a Fragmented Society*, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania 1986

Gerkin, Charles V.: *A Response to 'A Critical Appraisal of Charles Gerkin's Pastoral Theology'*. Pastoral Psychology, Vol. 37 (Winter 1988).

Gerkin, Charles V.: *An Introduction to Pastoral Care*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1995

Grevbo, Tor Johan S.: *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgiske landskap – historisk og aktuelt*, Luther Forlag AS, Oslo 2006

Hagen, Odd, Lier, Alf, Anker Nilsen, Einar: *Vår Tro. Metodistkirkens katekisme*, Norsk Forlagsselskap, Oslo 1971

Harper, Steve: "Works of Piety as Spiritual Formation", i Chilcote, Paul W. (ed.): *Wesleyan Tradition. A paradigm for Renewal*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 2002, side 87-97

Henriksen, Jan-Olav (red.): *Tegn, tekst og tolk. Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, Universitetsforlaget, Oslo 1994.

Jennings, Theodore Wesley, Jr.: *Good News to the Poor. John Wesleys Evangelical Economics*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1990.

Langford, Thomas A.: *Practical Divinity. Theology in the Wesleyan Tradition*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1983

Maddox, Randy L.: *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*, Kingswood Books, Nashville, Tennessee 1994.

Marquardt, Manfred: *John Wesley's Social Ethics. Praxis and Principles*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1992

Meistad, Tore: *Frelsens veg. Teologi og etikk i wesleyansk tradisjon*, ALH-undervisning 1992:5, Alta 1992

Meistad, Tore: *To be a Christian in the World. Martin Luther's and John Wesley's Interpretation of The Sermon On the Mount*, Dissertation for the degree of Doctor Artium, Universitetet i Trondheim, 1989

The Northern Europe Book of Discipline of the United Methodist Church 2005

O'Connor, Thomas St. James: *Clinical Pastoral Supervision and the Theology of Charles Gerkin*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada 1998

Outler, Albert C.: *John Wesley*, Oxford University Press, New York, 1964

Park, Samuel: *History and Method of Charles V. Gerkin's Pastoral Theology: Toward an Identity-Embodied and Community-Embedded Pastoral Theology, Part I. History*, Pastoral Psychology, Vol. 54 (September 2005).

Park, Samuel: *History and Method of Charles V. Gerkin's Pastoral Theology: Toward an Identity-Embodied and Community-Embedded Pastoral Theology, Part II. Method*, Pastoral Psychology, Vol. 54 (September 2005).

Poling, James: *A Critical Appraisal of Charles Gerkin's Pastoral Theology*. Pastoral Psychology, Vol. 37 (Winter 1988).

Runyon, Theodore: *The New Creation - John Wesley's Theology Today*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1998

Torbjørnsen, Tor: *Å være hinsides som sjelesørger – med Charles Gerkin inn i, gjennom og ut på den andre siden av det psykoterapeutiske paradigme i sjelesorgen*. Tidsskrift for Sjelesorg 4/2001, sidene 241-249.

Wesley, John: *The Works of John Wesley, Volume 1, Sermons I*, Edited by Albert C. Outler, Abingdon Press, Nashville 1984

Wesley, John: *The Works of John Wesley, Volume 2, Sermons II*, Edited by Albert C. Outler, Abingdon Press, Nashville 1985

Wesley, John: *The Works of John Wesley, Volume 3, Sermons III*, Edited by Albert C. Outler, Abingdon Press, Nashville 1986

Wesley, John: *The Works of John Wesley, Volume 4, Sermons IV*, Edited by Albert C. Outler, Abingdon Press, Nashville 1987

Wesley, John: *The Works of John Wesley, Volume 7, A Collection of Hymns for the Use of The People Called Methodists*, Edited by Franz Hildebrandt and Oliver A. Beckerlegge, Abingdon Press, Nashville 1983

CD

Dagsland, Sigvart: *Forandring*. Kirkelig Kulturverksted, Oslo, 2007