

Jeg er avsnittet som mangler i teksten jeg underviser i

Om autentisitet, autonomi og
personlig ansvar i kristen sjelesorg

Av Roald Iversen

Sammendrag

Kristen sjelesorg må, i det minste innenfor den protestantiske tradisjonen som jeg tilhører, alltid legge vekt på sjelesørgerens *personlige og fortolkende nærvær* i møte med konfidenten, men også på *kallet* sjelesørgeren har til å utøve sin sjelesørgerpraksis i troskap mot evangeliet. Sjelesørgeren må opptre autentisk. I artikkelen stiller jeg to spørsmål som jeg forsøker å besvare: Hva består evangeliets egenart i? Og hva består autentisiteten i?

Jeg vil først si hva jeg mener med kristen sjelesorg, og dernest hva jeg mener med begrepet *evangeliets egenart*. Til slutt vil jeg, i tilknytning til filosofen John Bingham's erfaringer fra klasserommet, si noe om den selvstendigheten i utøvelsen av sjelesorgen og det *personlige ansvaret for å svare* konfidenten som ingen kirkeautoritet kan frata sjelesørgeren. Det gjør jeg med referanse til Aristoteles' begrep *fronesis*, praktisk klokskap.

1. Kristen sjelesorg

Sjelesorg kan karakteriseres som en kirkelig praksis rettet mot mennesker i vanskelige livssituasjoner. Begrepet er mangetydig, også innenfor den protestantiske tradisjonen som jeg er en del av. Ingen har hittil lagt fram en definisjon av sjelesorg som alle sjelesorgteoretikere ser ut til å kunne enes om.

De faglige samtalene om *grunnlaget* for og *innholdet* i kristen sjelesorg pågår fortsatt. Det er verd å merke seg at i dag er sjelesorg et begrep som knapt er i bruk i allmennheten. Man snakker heller om rådgiving, veiledning, coaching, terapi eller healing, begreper som dels overlapper begrepet sjelesorg, dels atskiller seg fra det.

I min ph.d.-avhandling i 2013 diskuterte jeg fire hovedperspektiver på kristen sjelesorg:

- (i) sjelesorg med teologisk-bibelsk perspektivdominans
- (ii) sjelesorg med teologisk-psykologisk perspektivdominans
- (iii) sjelesorg med teologisk-sosiologisk perspektivdominans
- (iv) sjelesorg med teologisk-filosofisk perspektivpluralitet
(Iversen 2013: 19–70).

I denne teksten er det ikke mulig for meg å gå inn på alle de ulike perspektivene. Det er likevel viktig for meg å framheve at kristen sjelesorg, slik jeg ser det, må bygge på fire fundamenter: Den skal på en eller annen måte formidle noe om kristne gudsbilder, den er en hermeneutisk praksis, en kritisk praksis og en frigjørende praksis.

For noen år siden skrev jeg en artikkel hvor jeg definerte sjelesorg som «en klinisk og sosial praksis fundamentert på en tillit til at Guds kjærlighet, i kristen teologi nærmere definert ut fra (fortolkninger av) Jesus-hendelsen, er en virksom kraft i tilværelsen» (Iversen 2011: 125).

Det er ikke den eneste måten å definere sjelesorg på. Owe Wikström har definert sjelesorg som «den mikrosociala situation där en enskild persons inre värld och reaktion på de existensiella grundfrågorna tas på djupt allvar i all sin splittring» (Wikström 2004: 86). Til sammen ivaretar disse to definisjonene ulike, men sentrale aspekter ved den kristne sjelesorgen. Min egen definisjon forankrer den kristne sjelesorgen i Jesus-hendelsen og i en bestemt fortolkning av den som jeg i denne sammenheng vil knytte nærmere til begrepet *evangeliets egenart*.

Alle konfidenter bærer med seg spor av det livet de har levd. «Å være sjelesørger er å gå inn i et hermeneutisk prosjekt hvor teksten ikke er uttrykt i form av et litterært verk, men som lagrede erfaringer i kroppen til det mennesket som sitter foran deg» (Iversen 2005: 37).

Kristen sjelesorg, slik jeg ser det, må bygge på fire fundamenter: Den skal på en eller annen måte formidle noe om kristne gudsbilder, den er en hermeneutisk praksis, en kritisk praksis og en frigjørende praksis.

At sjelesørgeren tar del i et *hermeneutisk* prosjekt, betyr at han og hun må bruke tid på å *fortolke* konfidentens livssituasjon, dels ut fra det konfidenten forteller, dels ut fra det man ellers får tilgang til av relevante kunnskaper om konfidentens livssituasjon. Det er som *fortolker* av konfidentens totale livssituasjon at sjelesørgeren møter konfidenten. Alle sjelesørgere er fortolkere ved hjelp av den bagasjen de har med seg inn i samtalsituasjonen: sine kunnskaper, erfaringer, teologiske preferanser etc. Dette preger sjelesørgerens fortolkning. Det er grunnen til at man også kan si at «alle fortolkninger [...] på en eller annen måte [kan] relateres til *fortolkerens* livshistorie, det vil si til den tradisjonen han selv kommer fra, er knyttet til eller opponerer mot» (Iversen 2013: 79), altså til noen *før-forståelser* som utgjør sjelesørgerens *fortolkningshorisont*.

2. Evangeliets egenart

2.1. Jesu forkynnelse av Guds rike

Begrepet *evangeliets egenart* er ment å sammenfatte noen karakteristiske trekk ved den kristne tro. Markusevangeliet, som av de fleste bibelforskere regnes som

Det er vanlig å oppfatte Guds rike som et språklig uttrykk for de områder i verden hvor mennesker lar seg prege av Guds vilje, vel å merke slik denne viljen er kommet til uttrykk i Jesu eget liv.

det eldste av de fire evangelieskriftene (Hartmann 1971: 30 ff., Zimmermann 1974: 12) innledes slik: «Etter at Johannes var blitt fengslet, kom Jesus til Gallilea og forkynnte Guds evangelium og sa: *'Tiden er inne, Guds rike er kommet nær. Vend om og tro på evangeliet'*» (Mark 1, 14–15).

Det er vanlig å oppfatte Guds rike (gresk: *basileia tou theou*) som et språklig uttrykk for de områder i verden hvor mennesker lar seg prege av Guds vilje, vel å merke slik denne viljen er kommet

til uttrykk i Jesu eget liv. Guds rike er med andre ord ikke et sted, men en virksomhet som skaper grobunn for «det gode liv». Hvor finner man spor etter et slikt rike? Ifølge Matteusevangeliet svarer Jesus selv på dette spørsmålet med følgende ord: «Blinde ser, lamme går, spedalske renses og døve hører, døde står opp, og evangeliet forkynnes for fattige» (Matt 11, 5). Riket er nærværende i ham selv og hans virksomhet, og i hans nærhet finner vi kollaboratører (tollere) og horer, tiggere og krøplinger, hedninger, sørgende, hungrende, kvinner og barn. Han står i sentrum for en outsiderbevegelse (Theisen 1979: 25) av stedløse (Moxnes 2000). Han setter seg ut over grensene for hvem som kan tilhøre landsbyens befolkning og hvem som ikke kan det, hvem som er «innenfor» og hvem som er «utenfor» (Moxnes 2000: 32 f.). Derfor blir han foraktet både på sitt hjemsted i Nasaret, som han har brutt opp fra, og i Jerusalem.

2.2. Rammet av et evangelium

Gjennom sin forkynnelse av Guds rike kritiserer og utfordrer Jesus samfunnets maktstrukturer og sosiale rangordninger. De som ikke har samme rettigheter i det jødiske samfunnet som friske, jødiske menn (Lohse 1971: 106 ff.), henter han fram fra mørket og inn i lyset, det vil si inn i det samfunnsfellesskapet som de var utestengt fra. Slik kommer han på kant med de jødiske skriftlærde og deres forhold til *Lovens* mange forskrifter. De som ble hentet inn i fellesskapet, opplevde derimot å bli *rammet av et evangelium*, en god nyhet som endret deres liv. Og alle opplevde at Jesus talte til dem med myndighet, og ikke som deres skriftlærde (Matt 7, 29).

Ifølge Johannes Nissen var «Jesusgruppen (...) baseret på tanken om en nåde uten grenser og betingelser. Jesus kritiserte ethvert forsøg blant sine egne på at danne en elite-menighed, der afsondrede sig fra omverdenen. Fællesskabet af omvendte blev hos ham til et "omvendt fællesskab", dvs. et fællesskap af dem, der ikke vendte verden ryggen, men i stedet var vendt om mod verden for at virke forsoning og tilgivelse blant mennesker» (Nissen 2004: 43 f.).

Den nåde uten grenser som Nissen framhever ved Jesusgruppen, gjør det illegitimt for dem som står i en kirkelig sammenheng i dag å bruke disse bibeltekstene til å snakke om «vi» innenfor som kjærlige, og «dem» utenfor som hatefulle, for evnen og viljen til å gjøre godt finnes *utenfor* kirkelige miljøer like mye som *innenfor*, akkurat som evnen og viljen til å gjøre ondt, gjør det.

Fællesskabet af omvendte blev hos ham til et "omvendt fællesskab", dvs. et fællesskap af dem, der ikke vendte verden ryggen, men i stedet var vendt om mod verden for at virke forsoning og tilgivelse blant mennesker.

2.3. Evangeliets kritiske potensial

Evangeliets egenart representerer en måte å være i verden på som – i ord og handling – målbærer en grunnleggende tro på alle menneskers likeverd, og som *nettopp derfor* ser med et kritisk blikk på enkeltmennesker og sosiale strukturer som opprettholder enorme økonomiske og sosiale forskjeller. Slike forskjeller bryter radikalt med evangeliets egenart dersom man forsøker å legitimere dem ved å hevde at noen mennesker *må* leve i ekstrem fattigdom, utsatt for andre menneskers svikt eller vold og med minimale materielle forutsetninger for å skape et verdig liv, mens andre kan leve relativt ukomplisert på livets solside. Mot dette representerer evangeliets egenart en nåde uten grenser, noe som får politiske implikasjoner. I kontekstuell teologi og i mange former for frigjøringsteologi blir dette eksplisitt uttalt.

«Står man på historiens oversida ser man inte dess undersida. Därmed ser man bara halva verkligheten. Solidariseringen med de fattiga är därför en nödvändig förutsättning för att se verkligheten i ett nytt ljus (...) Vägen till liv går enligt lidandeshistorien genom död. Derfor går också kunskapens väg til sanning genom solidariseringen med dem som lider.» (Bergmann 1997: 88)

I tillegg til Bermanns epistemologiske orientering: *Man får kunnskap om sannheten ved å solidarisere seg med dem som lider*, fremmer Anthony Thiselton et etisk perspektiv: «Those who suffer need at very least a voice» (Thiselton 1999: 174).

Den tyske kvinnelige frigjørings- og feministteologen Dorothee Sölle ble for mange år siden utfordret av makteliten i Tyskland og i Storbritannia, og skrev i etterkant: «In Western Germany and Britain, theology is under massive pressure from society and industry to limit itself to the soul of the individual;

I tillegg til Bermanns epistemologiske orientering: *Man får kunnskap om sannheten ved å solidarisere seg med dem som lider*, fremmer Anthony Thiselton et etisk perspektiv: «Those who suffer need at very least a voice».

the church is to make clear the meaning of life to the unemployed and in no way to raise questions about the causes of unemployment» (Sölle 1990: 17). Senere har andre tatt opp lignende forhold. Likevel er det nok riktig å si at slike perspektiver som Sölle, Bergmann og Thiselton har fremmet, lenge var fraværende i «den programmatisk verdinøytrale og lenge dominerende terapeutiske sjelesorgen, fokusert på å utvikle selvinnstikt, styrke og identitet hos enkeltindivider i lyset fra personlige utfordringer» (Grevbo 2018: 239).

Evangeliets egenart tilsier imidlertid at slike sosiale fenomener som dem Sölle, Bergmann og Thiselton var opptatt av, og som mange andre enn dem *nå* er blitt opptatt av, må få større innpass i sjelesorgen, vel å merke dersom kristen sjelesorg fortsatt skal kunne oppleves som en frigjørende praksis for de menneskene som kirken pretenderer å være til for.

Når jeg sier dette, føyer jeg med det samme til at også frigjøringsteologien må analyseres kritisk. En av dem som har analysert frigjøringsteologien kritisk, er Maria Althaus-Reid. Hun er opptatt av at frigjøringsteologien aldri ble opplevd som en frigjørende teologi for de *seksuelle minoritetene* i Latin-Amerika og Sør-Amerika fordi den primært var opptatt av *sosioøkonomiske* undertrykkelsesmekanismer i samfunnet.

«We need to consider how it was possible that a highly sophisticated, critical theology, its characteristic feature being the courage that leads religious and lay people to martyrdom, was never able to consider issues of sexual ideology in theology. I personally do not believe that liberationists were blind to issues of sexual ideology in theology. We need to consider the extent of the skills on which Liberation Theology was based: Ricoeurian and Marxist influences on biblical hermeneutics and an ecclesiology inspired by Freirean thought.» (Althaus-Reid 2006: 7)

Noe av forklaringen på dette lå nok i at de som i 1982 dannet *Latin American Council of Churches* (CLAI), kom fra en rekke ulike kirkesamfunn: romersk-katolske bispedømmer, protestantiske kirker, pinsemenigheter og baptistmenigheter – alle med sine ulike kjønnskoder og seksuelle koder; noen fra kirkesamfunn som godtok kvinnelige prester, andre fra kirkesamfunn som ikke gjorde det. Det resulterte i at all refleksjon av forholdet mellom kjønn og teologi ble gjort privat, ikke offentlig. Frigjøringsteologen ble i all hovedsak utviklet av mannlige, sølibatære prester, mange av dem sterkt privilegerte, «well educated and often well travelled, perhaps having had studies abroad or attendance at international conferences» (Althaus-Reid 2006: 14), så hvor godt kunne *de* kjenne dagliglivet til den vanlige mann og kvinne?

I spørsmålet ligger det implisitt en forståelse for hvorfor *queer theology* ikke ble og ikke kunne bli utviklet innenfor rammen av CLAI: «The excluded do theology in exclusion from the centres of power.

But it is important to remember that there is a quasi-subterranean tradition in Liberation Theology of those who, since the 1970s, have been doing a theology from sexuality and poverty» (Althaus-Reid 2006: 15).

Det foregår med andre ord en kontinuerlig kamp om forståelsen av *hva* som er evangeliets egenart, og i denne kampen kan og skal den kristne sjelesørgeren bruke sin personlige makt og myndighet. Ikke i form av pubertal opportuniste eller selvtekt,¹ men som en begrunnet fortolkning av evangeliet som man selv kan stå inne for og argumentere for, både innad i det fortolkningsfellesskapet man tilhører og utad i samfunnet for øvrig.

Det foregår med andre ord en kontinuerlig kamp om forståelsen av *hva* som er evangeliets egenart, og i denne kampen kan og skal den kristne sjelesørgeren bruke sin personlige makt og myndighet.

3. Den autentiske sjelesørgeren

Tittelen på denne artikkelen har jeg, lett omskrevet, lånt fra filosofen John Bingham (Bingham 2001). Bingham's undervisning for et stappfullt auditorium ligner i utgangspunktet ikke mye på sjelesorgsamtalen (under fire øyne). Det er likevel mulig å spore opp noen felles trekk mellom Bingham og en sjelesørger. Begge er opptatt av dialog. Begge har noe de vil formidle og er i den forstand, eksplisitt eller implisitt, *budbærere*. Mens læreren er studentens veileder, er sjelesørgeren konfidentens *medvandrer*.² Både sjelesørgeren og læreren befinner seg i komplementære roller.³ I møte med konfidenten må sjelesørgeren opptre *autentisk* og kunne vise det Aristoteles kalte *fronesis*, praktisk klokskap.

3.1. Fronesis – praktisk klokskap

Joseph Dunne hevder at for Aristoteles er fronesis en intellektuell *dyd* (Dunne 2009: 275), hvilket innebærer at det menneske som utviser praktisk klokskap, har en god karakter. Den gode karakteren er dannet ved at han/hun i rekke partikulære situasjoner har fått *erfaring i å handle godt*. Fronesis er med andre ord ikke den formen for etisk kunnskap som kan deduseres fra en regel (som i pliktetikken), heller ikke den formen for etisk kunnskap som består i at man avveier interesser, personhensyn, situasjoner, setter opp ulike handlingsvalg og deretter velger ett av dem (som i konsekvensetikken). «Rather, being phronetic is itself part of what it means to be of good character» (Dunne 2009: 290). Det er en kunnskap som kommer fra erfaringen og går tilbake til erfaringen. Fronesis bygger på en akkumulert erfaring. Likevel innebærer fronesis å gjøre noe nytt, noe intuitivt, noe som understreker det partikulære i situasjonen, men det er den akkumulerte erfaringen som hjelper sjelesørgeren med å finne ut hva han/hun konkret bør gjøre. «If experience is an accumulated capital, we might say, then phronesis is this capital wisely invested» (Dunne 2009: 292).

Den som påberoper seg fronesis, påberoper seg en kunnskap som alltid kan gjøres til gjenstand for diskusjon. Fronesis handler ikke om *knowledge*,

Denne formen for læring kan man i sjelesorgen bare oppnå gjennom å *sette seg selv på spill* i møtet med konfidenten. Sjelesorg blir: *the art of conducting oneself in social interactions*.

om en type faktakunnskap som kan læres bort fra et kateter, men om en type kunnskap som bare kan erverves gjennom prøving og feiling. Det handler om *knowing* (by doing). Denne formen for læring kan man i sjelesorgen bare oppnå gjennom å *sette seg selv på spill* i møtet med konfidenten. Sjelesorg blir: *the art of conducting oneself in social interactions* (Origgi 2004).

3.2. John Bingham's klasseromserfaring

Bingham forteller at han en dag begynte undervisningen slik han pleide å gjøre det, med ett unntak. Unntaket var at han denne dagen introduserte ei ny bok for studentene og *en passant* nevnte at han ennå ikke hadde fått tid til å lese den. Han poengterte at han hadde tatt den med til kurset fordi han hadde fått den anbefalt av en kollega hvis faglige skjønn han verdsatte. Det nye i situasjonen var ikke at han introduserte ei bok for studentene som han selv leste for første gang i løpet av kurset. Det nye var at han *fortalte* til sine studenter at det forholdt seg slik (Bingham 2001). En av studentene, Darrel, sa etter kort tid at han fant boka totalt ubrukelig for kurset, men det var hans påfølgende kommentar som fikk Bingham til å reflektere over hva han hadde gjort. Darrel ga uttrykk for at han var spesielt misfornøyd med at Bingham ikke hadde lest boka, og at han dermed hadde anbefalt studentene noe som han selv bare hadde et *utvendig* forhold til. «What bothered me (...) was that you had not yet read the book before you assigned it. That is what got me» (Bingham 2001: 265).

Darrels kommentar fører Bingham inn i selvransakelse. Etter undervisningen går han tilbake til sitt kontor og leser tekster av Hans Georg Gadamer, den moderne hermeneutikkens far. Han oppdager at Gadamer's analyse av lærerautoriteten er knyttet til hans (Gadamer's) generelle forståelse av hermeneutisk autoritet. Hermeneutisk autoritet, oppdager Bingham, er knyttet til *forholdet mellom tekst og fortolker*.

Ifølge Gadamer får en tekst sin autoritet *både* gjennom sin intratekstualitet, det vil si den mening teksten har innenfor det verket som den forekommer i, og gjennom den forståelseshorisonten som leseren *på forhånd* deler med teksten. Fortolkerens *før-forståelse* preger teksttolkningen. Bingham skjønner, bedre enn før, at enhver tekst inneholder muligheten til å kunne bli tolket på mange forskjellige måter, at enhver tekst har noen passasjer som er åpne og andre som er lukket.

Enhver tekst inneholder muligheten til å kunne bli tolket på mange forskjellige måter, enhver tekst har noen passasjer som er åpne og andre som er lukket.

Hvilke som er åpne og hvilke som er lukket, kan vise seg å være forskjellig fra leser til leser. Ulike tolkninger betyr ikke nødvendigvis at man har lest *inn* i tekstene noe som ikke er der. Det betyr bare at tekster ofte er flertydige, at de har noen tomrom som må fylles ut av leseren selv. Eller som Wolfgang Iser har sagt: «Lesing er med andre ord også ein kreativ aktivitet», og «all lesing krev meddiktning» (gjengitt i Vinje 1993: 40). Ved hjelp av Gadamer skjønner Bingham at *tekstens* muligheter for å bli forstått (på en bestemt måte), er avhengig av den historiske og kulturelle situasjonen som fortolkeren befinner seg i. Det er *fortolkerens situasjon* som Bingham tvinges til å reflektere over i møtet med Darrel.

Problemet oppstår når Darrel oppdager at Bingham ikke har lest boka, ikke har relatert sin før-forståelse til den, og følgelig heller ikke har tenkt på om den var egnet for kurset eller ikke. Bingham har, slik Darrel ser det, ikke etablert noe *egget* forhold til teksten. Isteden har han lent seg tungt mot den faglige autoriteten som hans kollega representerte; riktignok en høyt respektert kollega, men i denne sammenhengen like fullt en ytre autoritet. Fordi han ikke selv har kjennskap til boka, kan han ikke stå inne for den. Han har ikke et *innvendig* forhold til teksten. Han opptrer ifølge Darrel ikke autentisk.

Darrel forventer at Bingham sier noe om hva han selv har sett i teksten som gjør at han valgte å gi den videre til studentene. Bingham's *faglige autoritet* og hans *personlige integritet* knyttes sammen. Bingham må, slik Darrel ser det, kunne *stå inne for det budskapet han vil formidle*, også om han skulle ønske å legge fram kritiske perspektiver på det.

3.3. Autonomi i sjelesorgen

Med utgangspunkt i Bingham's klasseromserfaring spør jeg: Hva innebærer det for sjelesorgen at fortolkeren har makt til å fortolke konfidentens livssituasjon? Eller omformulert og presisert: Hva innebærer det for sjelesorgen at *evangeliets autoritet er «lånt bort» til fortolkeren*? Darrels svar, som sjelesørgeren inviteres til å tenke gjennom, peker mot at sjelesørgerens personlige tilegnelse av evangeliet representerer et fortolkende nærvær som ikke kan erstattes av noen andre. Poenget er: *Det er i dette fortolkende nærværet at sjelesørgerens personlige makt viser seg*. Sjelesørgeren er en del av det evangelium han forkynner, enten han bekjenner seg til en kerygmatiske sjelesorg, en konfidentorientert sjelesorg, en politisk orientert sjelesorg eller en postmoderne sjelesorg,⁴ slik han også er en del av de liturgiske handlinger som konfidenten føres inn i eller utvikler sammen med sjelesørgeren.

I møtet med konfidenten må en kristen sjelesørger stille to viktige spørsmål til seg selv: Hvem kaller Kristus meg til å være i møte med dette mennesket? Hva kaller Kristus meg til å gjøre i møte med dette mennesket?

Like lite som *tekstens corpus* kunne erstatte Bingham's nærvær i klasserommet, like lite kan *sjelesørgerens kroppslige, personlige og fortolkende nærvær* i sjelesorgen erstattes av noe annet. Grunnen er at sjelesørgerens nærvær er uttrykk for det *Jeg* som møter konfidentens *Du*, og vice versa. Denne relasjonen kan ikke delegeres. I møtet med konfidenten må en kristen sjelesørger stille to viktige spørsmål til seg selv: Hvem kaller Kristus meg til å være i møte med dette mennesket? Hva kaller Kristus meg til å gjøre i møte med dette mennesket?

Sjelesørgeren må selv stå inne for de valg han/hun tar og innse at den personlige makten han/hun har, kan brukes eller misbrukes. Den misbrukes når sjelesørgeren bruker makten til å tilfredsstille sine egne behov. Den brukes på en god måte når sjelesørgeren innrømmer sitt *ansvar* for konfidenten som har oppsøkt ham/henne, og han/hun bruker sin personlige makt til å svare konfidenten på en måte som svarer til situasjonens egenart. Dette *ansvaret for å svare* utkrystalliseres i sjelesorgen som ansvar for den Andre, konfidenten, og det er et ansvar som står i sterk kontrast til Anders Olivius' utsagn: «Du vet mycket ofta exakt vad du skulle valt om du vore just denna konfident. Men du är inte den konfidenten. Därför är valet hennes och inte ditt. Även om hon skulle välja att gå till helvetet i stället för att gå til himmelen» (Olivius 1985: 79). Olivius' idé om at konfidenten *alene* har ansvar for alle valg som får konsekvenser for hans/hennes liv, kan ikke lenger opprettholdes (Iversen 2011, 2013). Ingen har som han, *så* ubeskyttet og *så* direkte, uttrykt begrensingene i den konfidentorienterte sjelesorgen.

Den autonome sjelesørgerens sier: Min personlige fortolkning av konfidentens livssituasjon og av evangeliets egenart og min forpliktelse overfor meg selv til å handle autentisk, gjør meg som person til *avsnittet som mangler i teksten jeg underviser i*. Det er *jeg* som møter konfidenten med evangeliet. Evangeliet er alltid inkarnert, kroppsliggjort.

At mennesket i Vesten er sin egen selvlovgiver, at det er *autonomt*, har mange tatt som en selvfølge siden Immanuel Kant for mer enn 200 år siden framhevet det individuelle subjektets evne til selv å ta beslutninger i moralske spørsmål, ut fra sin fornuft (Kurtén 2001: 10). For Kant var det autonome menneskets fornuft det som skulle til for å skjerme seg mot tradisjonen og (kirke-) autoritetenes maktdominans. Autonomi og personlig valgfrihet ble synonymmer. I nyere tid har autonomibegrepet blitt satt i sammenheng med kravet om autenticitet, blant annet av filosofen Charles Taylor. «Når Taylor drøfter autenticitet som moralsk ideal, tar han utgangspunkt i det å være *tro mot seg selv* med referanse til en standard for hva et godt eller høyverdig liv er, ikke bare til hva den enkelte foretrekker til enhver tid» (Sagberg 2001: 25). Ønsket om å være tro mot seg selv er et autenticitetsideal som kan knyttes til reformasjonen. Jone Salomonsen skriver:

«Da Luther kom på banen i samtidens oppgjør med pavedømme og pavekirke, var rite-teori et helt avgjørende stridsemne. I arbeidet med å forsvare kristenmenneskets frihet (...) viste [han] med stor analytisk kraft, hvordan sosial kontroll var blitt det primære i den

Min personlige fortolkning av konfidentens livssituasjon og av evangeliets egenart og min forpliktelse overfor meg selv til å handle autentisk, gjør meg som person til avsnittet som mangler i teksten jeg underviser i.

romersk-katolske kulten. Kirken hadde kolonisert hele menneskets livsløp i en rekke regler og forbud, og salighet og frelse var i stor grad blitt et spørsmål om lydighet mot kirken. Luther konkluderte med at slike rituelle påbud og forskrifter var menneskeskapt juks og fanteri, og at intet annet bringer frelse enn individets tro på Guds gaver og løfter i personen Jesus Kristus. Men dette er selvfølgelig bare halve historien. For Luther var jo ikke mot pålagte riter som dåp og nattverd og ordets forkynnelse, de måtte bare være riktige (i forhold til Skriften) og uten tvang (i forhold til samvittigheten).» (Salomonsen 2001: 25)

Det moderne europeiske mennesket står ifølge Salomonsen i denne protestantiske tradisjonen, enten de er protestanter eller noe annet.

«Moderniteten er med andre ord resultat av en historisk utvikling der protestantismens opprør mot ytre former og autoriteter og refokusering på subjektet, har etablert seg som samfunnets etiske norm og organiserende prinsipp. Dette utviklede samfunnet har angivelig frambragt en ny mennesketype: et *moderne, autonomt individ* som søker ørnens frihet og vingspenn for sin tanke og sitt liv, ikke ritualenes jordrottebundenhet til stedlige kropper og tradisjoner.» (Salomonsen 2001: 28, min utheving)

Dette får konsekvenser for sjelesorgen:

«I sin visjon om det allmenne prestedømme sier han [Luther] at alle kristne er prester, alle som er døpt har fått den hellige ånd og står i en direkte relasjon med guddommen. At noen er prester av yrke er bare en praktisk, ikke en autoritativ, ordning. Dermed pålegges alle et prestelig ansvar for kontinuerlig å reformulere og ny-skape tradisjonen.» (Salomonsen 2001: 31)

Sjelesørgeren står i en kirkelig tradisjon, samtidig som han/hun skal ivareta sin autonomi. Sjelesørgeren fortolker og handler ikke i et historisk vakuum.

Det er noe av dette jeg også har i tankene når jeg stadig snakker om sjelesørgerens *personlige* ansvar for å svare konfidenten på en måte som svarer til situasjonens egenart. Sjelesørgeren står i en kirkelig tradisjon, samtidig som han/hun skal ivareta sin autonomi. Sjelesørgeren fortolker og handler ikke i et historisk vakuum. Den makt han/hun utøver

gjennom sin aktualisering av evangeliet i den konkrete sjelesorgsituasjonen, vil likevel, uten unntak, være en *personlig makt*, rett og slett fordi den er bundet til det evangeliet som alltid ytrer seg som en *Jeg-Du-relasjon*, det vil si som

et *levende ord*. Og like lite som evangeliet kan reduseres til rolleforventninger eller stillingsbeskrivelser, kirkerett eller samfunnsrett, hvor gjennomtenkte og velartikulerte slike rolleforventninger, stillingsbeskrivelser, rettsteorier og rettspraksis enn måtte være, like lite kan sjelesørgerens personlige makt det.

3.4. Hvor autonomt er mennesket?

Axel Honneth har problematisert forestillingen om menneskets autonomi ved å vise til to forhold. Det første er knyttet til en psykologisk kritikk av subjektet. Ved å påpeke ubevisste drivkrefter og motiver for menneskers handlinger, bortenfor menneskets subjektive kontroll, argumenterer han for at det menneskelige subjektet ikke er transparent. Det betyr at mennesket ikke kan kjenne alle grunnene for sine *egne* handlinger. Følgelig er menneskets *selv*fortolkning sjelden tilstrekkelig for å si hva et menneske er. Det andre, sier Honneth, er at ettersom det enkelte individs språk er avhengig av et språkssystem og en språkkultur som individet tilhører, kan ikke individet skape mening uavhengig av fellesskapet. Helt autonomt kan mennesket aldri være.

Mennesket er overalt og alltid bare *delvis* autonomt. «Det är en arv från den romantiska individualismen att en person kan uppfattas som ‘autonom’ även när denne på ett överlagt sätt låter sitt liv tjäna den radikala uppfyllelsen av det egna driftslivet, utan att därvidlag ta någon som helst moralisk hänsyn til sina interaktionspartners» (Honneth 2003: 169). I den kristne sjelesorgen er den autonome sjelesørgeren en del av et fortolkningsfellesskap. Hans/hennes personlige maktutøvelse skal han/hun selv vurdere ut fra evangeliets egenart, men hvordan evangeliets egenart skal forstås, forhandler man om i dette fortolkningsfellesskapet.

3.5. Sjelesorg som maktkritisk praksis

Jeg beskrev innledningsvis sjelesorg som en kritisk praksis. Som kritisk praksis er sjelesorgen både kildekritisk, kirkekritisk og kulturkritisk. Kildekritisk må sjelesorgen være både med hensyn til kirkens kilder som sjelesorgen henter næring fra (bibeltekster, salmetekster, bønneformularer, liturgier), og når det kommer til de teoriene om sjelesorg som sjelesørgeren kjenner til, eventuelt bekjenner seg til. Kirke- og kulturkritisk må sjelesorgen være, både med tanke på den kirken som den skal tjene og med tanke på andre maktbaser i samfunnet, hvilket innebærer at sjelesørgeren må ha evne både til selvkritikk og til institusjonskritikk.

Som kritisk praksis er sjelesorgen både kildekritisk, kirkekritisk og kulturkritisk.

Gjennom sin kritiske distanse til den politiske makteliten blir sjelesorgen *politisert*; ikke slik at den binder seg til bestemte politiske partier, men slik at den forsøker å avdekke de samfunnsmekanismene som bidrar til å undertrykke mennesker og føre dem inn i konfidentrollen. Sjelesørgeren må kunne stille kritiske spørsmål til gjeldende maktstrukturer, strukturer som i og for seg kan være lovlige, rent juridisk, men likevel teologisk og moralsk illegitime.

Politisering av sjelesorgen innebærer at *rettferdighet* og *rett* ikke anses som én størrelse, men som to, og at man må skjelne mellom begrepene.

Politisering av sjelesorgen innebærer at *rettferdighet* og *rett* ikke anses som én størrelse, men som to, og at man må skjelne mellom begrepene. For å kunne skjelne rett, må man i en kristen sjelesorg ha en forestilling om hva som er evangeliets egenart, og forestillinger om Guds rettferdighet. Sjelesorg er en praktisk-teologisk disiplin.

Et viktig skille når man diskuterer makt i kristen sjelesorg, går mellom det man har makt *over* og det man har makt *til*. Det man har makt *over*, er for eksempel hvor man møter konfidenten, måten man forbereder seg på, måten man tilrettelegger samtalen med konfidenten på, hvor mye man investerer av seg selv i møtet, hvor mye praktisk støtte man bidrar med, etc. Det man er *tildelt* eller *gitt* makt *til*, er å møte konfidenten med en fortolkning av hans/hennes liv – i lys av en fortolkning av evangeliet. Ved å formulere meg slik, plasserer jeg sjelesørgeren i spenningen mellom det å skulle være en *budbærer* og det å være konfidentens *medvandrer*. Det finnes ikke noe enten/eller. Sjelesørgeren er alltid begge deler.

Som budbærer er sjelesørgeren et *vitne* om den Gud som ingen har sett, men som ifølge den kristne tro har formidlet et bilde av seg selv gjennom *Sønnen* (Joh 1,18). Ifølge den kristne tro er Gud inkarnert i Jesus fra Nasaret, hvor han framstår som et sårbart menneske. Måten man vitner om dette på, vil vise hvordan man forstår makten i sjelesorgrelasjonen. Som medvandrer bruker man sine evner til innlevelse i konfidentens situasjon og forsøker å forstå hva som står på spill.

I noen situasjoner kan sjelesørgeren oppleve seg som en dissident, en zealot, selv om han tilhører en majoritetskirke. Theodor Jørgensen har sett en parallell mellom dissidentene i Tsjekkoslovakia og de kristne.

«Allerede Václav Havels grundlæggende bestemmelse af dissidenten som et menneske, der gør oprør imod 'livet i løgn' og beslutter sig til 'livet i sandhed', der svarer til livets virkelige intentioner, gør det nærliggende at trække forbindelseslinjen til den kristne, som ifølge Luther 'vil have Kristus alene og ikke nogen anden Gud'. Dertil kommer, at Václav Havel primært bestemmer dissidenten ud fra hans livsform, hvilket svarer til, at korset som kendetegn på sand kirke hos Luther ligeledes er markeret ved livsførselen.» (Jørgensen 2004: 156)

Et liv i sannhet er på ingen måte et enkelt liv. Jeg har eksempler på det fra min egen sjelesorgpraksis den gang jeg skulle være sjelesørger for muslimer i kirkeasyl. Både jeg og andre opplevde myndighetenes krasse kritikk av våre handlinger, samtidig som vi registrerte de kirkelige myndighetenes sterke ambivalens i forhold til å skulle balansere forholdet til staten på den ene siden med kirkens eget oppdrag i verden på den andre siden (Iversen 1995; Iversen 2011). I enkelte øyeblikk følte vi oss som dissidenter i en majoritetskirke. «Dissidensen kan trøe frem i spørsmålet om, hvordan retten hævdes af de verdslige myndigheder, om udformning og udøvelse af retten også sker under skyldig hensyntagen til kærligheden» (Jørgensen 2001, s. 158). Samtidig holdt vi fast på at «kristen forkynnelse har [...] også den lovgivende forsamling og politiske myndigheter som adressat» (Sagberg 2001, s. 286). Retten til å kritisere samfunnets maktutøvelse overfor enkeltpersoner og overfor samfunnets marginaliserte utgrupper måtte være og må stadig være en del av den personlige makt som sjelesørgeren er i besittelse av.

4. Konklusjon

Alle som har fått tildelt oppgaven å være sjelesørger innenfor en kristen protestantisk kirke, som er den rammen jeg skriver innenfor, besitter en personlig makt som går langt utover det sjelesørgerrollen har å tilby. Denne personlige makten kan man se i sammenheng med reformasjonens radikalisering av det enkelte menneskets ansvar og myndighet. Frøene til det moderne autonome individet «som søker ørnes frihet og vingspenn for sin tanke og sitt liv» (Salomonsen 2001, s. 28), kan man finne her. Den autonome maktutøvelsen må imidlertid settes i sammenheng med evangeliets egenart fordi det er en maktutøvelse som er bundet til det evangelium som ytrer seg som en *Jeg-Du-relasjon*, dvs. som et *levende ord* som kan ramme et menneske og finne på å «slå seg ned» blant mennesker. John Bingham's erfaringer, som jeg har referert til ovenfor, gjør det rimelig å se etter en forbindelse mellom den *faglige autoriteten* og den *personlige integriteten* og holde fast på at den enkelte sjelesørger representerer et kroppslig, *fortolkende nærvær* som ikke kan erstattes av noen andre. Ansvaret for å svare konfidenten er et personlig ansvar. Det er *Jeg*-ets møte med et annet *Du*. I veiledning kan og bør man lytte til andres kritikk av måten man utøver sjelesorg på, men likevel ikke la seg helt overvelde av kritikken. Den praktiske klokskapen som sjelesorgen

Den autonome maktutøvelsen må imidlertid settes i sammenheng med evangeliets egenart fordi det er en maktutøvelse som er bundet til det evangelium som ytrer seg som en *Jeg-Du-relasjon*, dvs. som et *levende ord* som kan ramme et menneske og finne på å «slå seg ned» blant mennesker.

prøves på, *fronesis*, kan sjelesørgeren uansett bare erverve ved å *sette seg selv på spill* i møte med konfidenten.

Fortolkningen av evangeliets egenart er alltid en personlig fortolkning som berører individet på mange plan. Men nettopp derfor bør den i en eller annen form prøves ut i det fortolkningsfellesskapet som sjelesørgeren er en del av. Resultatet kan være at sjelesørgeren i gitte situasjoner vil oppleve seg som en dissident som bryter med flokken fordi han ikke vil gå på akkord med det han står for, særlig når situasjonen tvinger ham til å tenke gjennom forholdet mellom *rett* og *rettferdighet* og spørre om det første begrepet virkelig går opp i det andre. Den kristne sjelesørgeren vil alltid måtte spørre om «udformning og udøvelse af retten også sker under skyldig hensyntagen til kærligheden» (Jørgensen 2004, s. 158).

Noen ganger kan man ikke overlate alle valg til konfidenten, rett og slett fordi man som kristen sjelesørger må være den andres stemme og handle i solidaritet med ham eller henne.

Evangeliets egenart gjør det nødvendig å se at «those who suffer need at very least a voice» (Thieselton 1999, s. 174). Noen ganger kan man ikke overlate alle valg til konfidenten, rett og slett fordi man som kristen sjelesørger må være den andres stemme og *handle* i solidaritet med ham eller henne. Å gjøre det er å etterleve evangeliets frigjørende potensial. Det er å leve autentisk.

Abstract

Christian pastoral counseling, at least within the Protestant tradition, to which I myself belong, should always both emphasize the pastor's personal and interpretative presence in their face-to-face meetings with the individual with whom they are counseling, and also their calling to act with faithfulness to the Gospel. The pastoral counsellor must behave in an authentic way. There are then two questions that need to be asked: Firstly, what is the distinctive character of the Gospel? And secondly, what does authenticity mean within this context?

I begin by defining the term «Christian pastoral counseling», and describing what I mean by «the distinctive character of the Gospel». I then, with a nod to the philosopher John Bingham's experiences in the class-room, express my views on the independent and personal responsibility that the pastoral counselor has in his or her encounter with the counselee, a responsibility which no church authority can release him or her from. This, I do in light of the Aristotelian term *phronesis* («practical wisdom»).

Roald Iversen

er tidligere prost og førsteamanuensis II i sjelesorg ved MF Vitenskapelig høyskole
E-post: roaldiv@gmail.com

Referanser

- Althaus-Reid, M. M. (2006). «A saint and a church for twenty dollars»: sending radical orthodoxy to Ayacucho. I: Ruether, R. & Grau, M. (red.). *Interpreting the postmodern: responses to radical orthodoxy* (s. 107–118). New York: T & T Clark
- Bergmann, S. (1997). *Gud i funktion: en orientering i den kontekstuelle teologin*. Stockholm: Verbum
- Bibelen (2011). Oslo: Bibelselskapet
- Bingham, J. (2001). «I am the missing pages of the text I teach»: Gadamer and Derrida on teacher authority. I: *Philosophy of Education Society Yearbook* (s. 265–272)
- Dunne, J. (2009). *Back to the rough ground: practical judgement and the lure of technique*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press
- Grevbo, T. J. S. (2006). *Sjelesorgens vei: en veiviser i det sjelesørgeriske landskap – historisk og aktuelt*. Oslo: Luther
- Grevbo, T. J. S. (2018). *Sjelesorg i teori og praksis: en lærebok og håndbok med mange perspektiver*. Oslo: Luther
- Hartmann, L. (1971). Nytestamentlig isagogik. I: Gerhardson, B. (red.). *En bok om nya testamentet* (s. 15–92). Lund: Gleerup
- Honneth, A. (2003). *Erkännande: praktisk-filosofiska studier*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos
- Iversen, R. (1995). Kirkeasyl i Norge: praktisk solidaritet og kirkelig ambivalens: erfaringer og refleksjoner under og etter kirkeasylene i 1993. I: *Kirke og Kultur*, 5, 451–460
- Iversen, R. (2005). Sykdom sosialt og kulturelt avvik: immigrantpasienter i Norge – en utfordring for helsepersonell og sjelesørgere. I: *Tidsskrift for Sjelesorg*, 1, 22–41
- Iversen, R. (2011). Hva vil det si å fortolke konfidentens liv? I: *Tidsskrift for sjelesorg*, 2, 124–145
- Iversen, R. (2013). *Barmhjertighet og frigjøring: sjelesorg som kritisk hermeneutisk praksis: refleksjoner i grenselandet mellom teologi og filosofi*. Ph.d.-avhandling. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet
- Jørgensen, T. (2004). De maktesløses makt: en ekklesiologisk læsning af et essay af Vaclav Havel. I: Bergmann, S. & Grenholm, C.: *Makt i nordisk teologisk tolkning* (s. 147–159). Trondheim: Tapir Akademisk
- Kurtén, T. (2001). «Man får inte tvinga någon». I: Bergmann, S. (red.). «*Man får inte tvinga någon*»: *autonomi och relationalitet i nordisk teologisk tolkning*, s. 9–17. Nora: Bokförlaget Nye Doxa
- Lohse, E. (1971). *Umwelt des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Moxnes, H. (2000). Jesus fra Nasaret. I: Moxnes, H. (red.). *Jesus år 2000 etter Kristus*, s. 25–52. Oslo: Universitetsforlaget
- Nissen, J. (2004). Forskelligheden som utfordring. I: Bergmann, S. & Grenholm, S. (red.). *Makt i nordisk teologisk tolkning* (s. 35–51). Trondheim: Tapir Akademisk
- Olivius, A. (1985). *Att möta människor: en bok om själavårdssamtal*. Älvsjö: Verbum
- Origg, G. (2004). Is trust an epistemological notion? I: *Epistem*, 1, 1–11

- Sagberg, S. (2001). *Autentisitet og undring: en drøfting av kristendommens plass i norsk barnehage i institusjonsetisk og personetisk perspektiv*. Trondheim: Tapir Akademisk
- Salomonsen, J. (2001). Autonomi og avhengighet i et rituell perspektiv. I: Bergmann, S. & Grenholm, S. (red.). *Makt i nordisk teologisk tolkning* (s. 20–31). Trondheim: Tapir Akademisk
- Sölle, D. (1990). *Thinking about God: an introduction to theology*. London: SCM Press
- Theissen, G. (1979). *Jesusoverleveringen og dens sociale baggrund: et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*. København: Hans Reitzel
- Thiselton, A. C. (1999). Communicative action and promise in interdisciplinary, biblical, and theological hermeneutics. I: Lundin, R., Walhout, C. & Thiselton, A. C.: *The promise of hermeneutics* (s. 113–239). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Paternoster
- Vinje, E. (1993). *Tekst og tolkning: innføring i litterær analyse*. Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Westerlund, K. S. (2001). Genmyten ett hot mot autonomi?: genernas makt och människans plats i mötet mellan biologi och kultur. I: Bergmann, S. & Grenholm, S. (red.). *Makt i nordisk teologisk tolkning* (s. 133–144). Trondheim: Tapir Akademisk
- Wikström, O. (2004). Självården mellan språk och erfarenhet: religionspsykologiska perspektiv. I: Ekedahl, M. A. & Wiedel, B. (red.). *Mötet med den splittrade människan: om självvård i postmodern tid* (s. 73–94). Stockholm: Verbum
- Zimmermann, H. (1974). *Nytestamentlig metodelære: en framstilling av den historisk-kritiske metode*. Oslo: Universitetsforlaget

Noter

- 1 Et eksempel på det, som jeg kjenner til, som riktignok ligger over 20 år tilbake i tid, handler om en ung prest som ikke ville døpe et barn fordi foreldrene ikke var gift. De gikk sinte og fortvilet vekk fra prestens kontor. Da de kom tilbake noen måneder seinere og fortalte at de likevel hadde bestemt seg for å gifte seg, ville ikke presten vie dem, fordi de hadde barn utenfor ekteskap. Den personlige makten kan brukes – og misbrukes. I dette tilfellet ble den misbrukt.
- 2 Tor Johan S. Grevbo har oppsummert den lange utviklingen av kristen sjelesorg ved å beskrive sjelesørgeren på to måter: Dels skulle sjelesørgeren være en *budbærer*, dels en *medvandrer* (Grevbo 2006: 506 ff.).
- 3 Med komplementære roller mener jeg roller som gjensidig utfyller hverandre. En lege er lege bare i den grad hun/han forholder seg til en pasient. En lærer er lærer bare i den grad han/hun forholder seg til en elev. En sjelesørger er sjelesørger bare i den grad han/hun forholder seg til en konfident.
- 4 Dette er de fire hovedtypene av sjelesorg som jeg har presentert i kapittel 2 i min ph.d.-avhandling (Iversen 2013)