

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHold

Tor Aukrust: Sosialetisk forkynnelse

Erling Utne: Skilsmisse og gjengifte i kirken og samfunnet

Olav Skjevesland: Fra anstaltdiakoni til diakonimenighet?

Sideblikk * Ex libris * Lesefruktur

HOVEDREGISTER FOR HPT 1984-1989

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOTEK

2 C No' 1989

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 2, 1989

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Nye Luther Forlag

Redaksjon: Olav Skjevesland, Tor Johan S. Grevbo, Per Karstensen, Tore Kopperud,
- Even K. Fougner og Oskar Skarsaune

Redaksjonssekretær: Harald Hegstad

Redaksjonsadresse: Menighetsfakultetet, Gydas vei 4, 0363 Oslo 3

Abonnement:

HPT kan foreløpig bare fåes i abonnement som også inkluderer Luthersk Kirketidende. Slikt abonnement kan bestilles hos Nye Luther Forlag, Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Enkelthefter kan kjøpes eller bestilles hos:

Bok & Media (Lutherstiftelsens bokhandel), Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Forfatterinstruks

Manuskripter som ønskes antatt til trykking, må innsendes i renskrevet stand og med så få rettelser som mulig. Lengden bør ikke overskride 15 maskinskrevne sider, og eventuelt noteapparat søkes begrenset. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil få tildelt 10 eksemplarer av tidsskriftet.

INNHold HEFTE 2 – 1989

Tor Johan Grevbo: Frihet – ulikhet – fellesskap!	1
Åse-Marie Nesse: Sjå mennesket	2
Tor Aukrust: Sosialetisk forkynnelse	3
Erling Utne: Skilsmisse og gjengifte i kirken og samfunnet	7
Olav Skjevesland: Fra anstaltdiakoni til diakonimenighet?	18
Sideblikk	35
Ex libris	37
Lesefrukter	42

Frihet – ulikhet – fellesskap!

Vi nærmer oss slutten på året for feiringen av 200 års-jubileet til den franske revolusjon.

Så godt som alle seriøse kommentatorer synes å samle seg om én konklusjon: Det var en *unødvendig* revolusjon. Utviklingen i human retning var allerede i god gang da Bastillen ble stormet. Blodet som fløt, lar seg derfor umulig forsvare i et historisk perspektiv.

Revolusjonen har imidlertid etterlatt en parole som ikke har sluttet å engasjere: Frihet, likhet og brorskap! Den funkler utvilsomt fortsatt som en edelsten i vår vestlige kulturarv.

Selv jeg vil benytte revolusjonsåret til en nyformulering av slagordet, og da særlig med tanke på kirkelige forhold: *Frihet – ulikhet – fellesskap!* Under denne parole bør kirken fortsette kampen mot falske skillelinjer i eget rom. Det gjenstår noe bortimot en revolusjon før den er preget av disse bibelske idealer på en overbevisende måte. Mer enn én undersøkelse bekrefter at det anstøt som kirken hos oss representerer, mer er av sosialpsykologisk enn av strengt teologisk karakter.

1. Jo mer konservativ teologien er, desto viktigere er det at *frihetens* fane holdes høyt.

Om frihet kan det sies utrolig mye dumt, også i et sosialpsykologisk perspektiv. Det er ikke friheten til å handle egenrådlig på tvers av forpliktelser og ansvar som kirken skal romme. Først når friheten er temmet av forpliktethet og ansvarsfølelse, har den fått et menneskelig ansikt. Frihet er ikke identisk med å ta seg friheter.

Like sant er det imidlertid at falsk tvang inn i former og fasonger som angsten produserer, fortsatt gjør seg sterkt gjeldende i kirkebildet. Den troverdighetskrise som dette skaper, er ennå ikke fullt ut erkjent. Bare sunn frihet hjelper der kirkemakt har alliert seg med psykologisk tvang.

2. Denne sunne frihet bygger ikke minst på at sansen for *ulikheter* stadig fornyes.

Den beskrivelse av en autoritær personlighet som lettest lar seg vitenskapelig forsvare, lyder slik: Det er en person med manglende sans for mangfold. Først om ulikheter i utgangspunktet sees som en berikelse og ikke som en trussel, tar man både 1 Kor 12 og elementær psykologi på alvor. Alle kirker skulle være ulikhetens templer – for i *Herren* er vi ett. Dette siste er en tilstrekkelig ensretting.

3. I dette jordsmonn har det kristelige *fellesskap* bedre kår enn i klamme drivhusmiljøer. Her får det den sakramentale forankring som bibelsk og luthersk teologi vitner om.

Fra denne posisjon kan fellesskapet se nokså avslappet på om interesser og personligheter spriker i ulike retninger. Velmente interesseorganisasjoner for likesinnede er det antagelig nok av i landet. Men ikke sammenhenger der frihet og ulikhet inspirerer til fellesskap av dypere art.

Derfor: Fremad kirkens sønner og døtre! Frihet – ulikhet – fellesskap!

Det gjelder en *nødvendig* revolusjon.

Tor Johan S. Grevbo

SJÅ MENNESKET

Sjå Mennesket, sårmerkt og krossfest på ny
 og på ny i verden, med lippene sprukne av tørst
 og forrædarens elektriske kyss i kjellaren
 høyr skriket gjennom gitter og piggråd:
 'Min gud min gud kvi har du forlate meg'
 men Skaparen delegerte ansvaret til skapningen
 på eit tidleg tidspunkt og landsforviste Kain
 da han la hand på bror sin, det er ikkje gud
 å takke når den same Kain i seinare tider
 har fått blanke knappar og opprykk i hierarkiet
 og Abel den stillslege hyrding ei massegrav
 i Majdanek og skogen ved Katyn
 i beste fall ein kross ved Verdun

Sjå Mennesket, mennesket er ei barnekvinne
 utstrekt, som sidan i kvitare laken og like einsam
 flerra opp av knivar kvassare enn stålet
 og kaldare enn is, er det ingen under himmelen
 som høyrer det kjøvde skriket
 nokon må teikne det med rødt i alle salmebøker
 her er gud sjølv i den ytterste nød

Sjå Mennesket, meir ringeakta enn krypet
 og langt meir systematisk tråkka under fot
 kvar er det for vanvitsblomar
 som slår ut sine svarte kronblad
 i årenettets irrgangar, kan dei vere runne
 av same blod som pasjonens gule liljer
 og den saktmodige blå fiolen
 er det ein tankepreidd kosmisk gartnar
 som nærast tilfeldig og utan oversikt
 administrerer sitt veldige overrislingsanlegg
 og let enkelte vekster vansmekte så lenge
 at dei hemnar seg på verden, i blinde

Sjå Mennesket, utvald mellom alle skapningar
 mennesket er ikkje det tolmodige lammet
 heller ikkje eit blodtørstig rovdyr
 mennesket er det utvalde som har fått valet
 i morgongåve, det kan velje å reise seg
 etter fall og fornedring, velje side
 på ny og ny

Sjå Mennesket, mellom mørke og mørke, og likevel
 sterkare, større enn summen av smerte
 meir uthaldande enn fråværet av lykke
 ein overlevande Job som lovprisar livet
 på ein rykande haug av ruinar
 ei tillitsfull Ruth i eksil
 som sankar aks og legg seg ved Boas' føter
 ein aldri opprådd Noah under skyer
 Sjå, han lagar sin livbåt av tjærebredde håp
 han plantar ein vinstokk på Ararat berg
 og eit epletre i morgon den dag

Åse-Marie Nesse
 (Frå «Levande tid»,
 1989)

Sosialetisk forkynnelse

Av Tor Aukrust

En eller annen gang i løpet av de siste 20 år begynte vi å snakke om en sosialetisk vekkelse i vår kirke. Selve uttrykket vekkelse i denne sammenheng er oppsiktsvekkende. Vekkelse er nemlig et opphøyet, nærmest hellig ord i vår kristelige tradisjon: Mennesker gripes av Guds lov og evangelium, faller på kne og omvender seg fra fortapelse til frelse ved Jesu blod.

Økende interesse for sosialetisk tenkning og handling markerer seg ikke på en slik dramatisk måte. Likevel har denne bølge vært så sterk i vårt kirkeliv at den på sitt vis har hatt vekkelsens preg. Den begynte for alvor med de såkalte kristensosialister i kjølvannet av studentopprøret i 1968. Den fortsatte med «Rettferdigheten kan ikke vente» i midten av 1970-årene. Etter en tid så det imidlertid ut til at bølgen var i ferd med å ebbe ut.

Men slik har det altså ikke gått. Det engasjement som sosialetikken står for, har kommet igjen med bred utfordring i løpet av 1980-årene. Og det ser ut til at vekkelsen med sugende kraft vil bli mer og mer dominerende i årene som kommer. Både i og utenfor kirken. Eller rettere: Verden setter sosialetikken på sin dagsorden nesten som et spørsmål om frelse eller fortapelse. Og dermed er den også plassert på kirkens dagsorden, vel å merke dersom kirken ikke vil melde seg ut av verden.

Hva er det som skaper denne sosialetiske

vekkelse? Svaret er fundamentalt enkelt i sin rystende realisme. Det er nok å minne om den såkalte Brundtland-rapporten «Vår felles framtid». Denne gjør det klart at hele vår klode trues av et økologisk mareritt, dersom ikke en radikal forandring skjer, og det på kort sikt.

Om 30 år er det kanskje for sent. I hvert fall må snuoperasjonen for alvor ha kommet i gang innen denne tid. Vi lever i en merkelig tid av profan nærforventning – angstens kriblende nærhet. Dersom vi makter å mobilisere en snev av fantasi til å ane noe av dette. Mitt yngste barnebarn ble født i 1988. Innen han for alvor er blitt voksen og går ut i yrkeslivet må forandringens ansikt kunne skimres. Dette er en nesten utrolig kort frist, urovekkende kort.

For å få en liten følelse av hva vi egentlig står overfor, tenker jeg altså på min egen familie. Familieetikken står sentralt i kirkens tradisjon. Men den tid er forbi da vi kan søke ly innenfor kjernefamiliens tette vegger. Økologiens trusler kjenner ingen grenser, hverken grennd, menighet eller fedreland. Menneskeheten er blitt forenet i et skjebnefellesskap som er totalt nytt i forhold til alle erfaringer hittil i verdenshistorien. Min sønnesønn Miksels voksne liv vil bli dypt avhengig av det som kommer til å skje med menneskeheten i disse nære år.

Den krise vi befinner oss i, tvinger oss således til å tenke nytt om vår situasjon. Den individuelt orienterte familieetikk har forandret seg til sosialetikk på universell basis. Dette er den enkle grunn til at sosialetikken nå er blitt så fundamentalt påtrengende også som teologisk og kirkelig oppgave. Hva skal kirken gjøre og hva skal den forkynne med henblikk på disse «siste ting» i vår universelle situasjon?

Kristendommen er håpets religion. Og dette håp gjelder også for verden. Det er håp for vår økologisk truede klode. Dette håp kommer til uttrykk f.eks. i Brundtland-rapporten. Derfor er det særdeles viktig at håpet også kommer fram i kirkens forkynnelse. Sterkere begrunnet enn kanskje noen gang tidligere. For det er håpet som i siste instans må gi kraft til den forandring som står foran oss som et kategorisk imperativ.

Men kan kirken gi sin fulltonende røst til et slikt verdslig håp? Kirken har talt basunsterkt om den kommende verdens håp. Men denne verden har ligget i skyggen av forgjengelighet og eskatologi.

Riktignok har kirkens forkynnelse de siste årtier utvilsomt også talt om et håp for denne verden og begrunnet Guds dennesidige vilje ut fra dette. Den har altså gjort det klart at det er en nær sammenheng mellom etikk og håp.

Men samtidig har det vært noe reservert og nølende over denne håpets etikk når den kommer fra prekestolen. Kirken har talt om det forpliktende bud i Guds verdslige regimenter. Den etiske forkynnelse har altså søkt sin basis i skapertroen. Særlig har forvaltertanken vært av stor betydning i denne sammenheng: Menneskene er forvaltere av Guds skaperverk, som er en enhet og en helhet uansett rase og religion.

Men svakheten i forvalterteologien har samtidig ligget klart i dagen. Særlig når vi tenker på hvorledes den har slått ut i forkynnelsen. Gang på gang har det vært etterlyst at første trosartikkel må komme sterkere fram i vår forkynnelse. Og mange forkynnere har bokstavelig talt strukket seg på tå for å få dette til. Men ofte med tilsynelatende ringe suksess. Det blir gjerne noe anstrengt og blodløst

over en slik skaperforkynnelse. Det henger kanskje sammen med vår forkynnertradisjon. Det ligger liksom hele tiden i kortene at skapertroen – så viktig den enn er – ikke er så viktig. Den hører i hvert fall ikke med til det ene nødvendige, det som all forkynnelse står og faller med. Og det som ikke er en del av det ene nødvendige, blir uvilkårlig noe sekundært. Det har ikke tilstrekkelig tyngde til å slå skikkelig gjennom, uansett hvor intenst predikanten anstrenger seg.

En universal sosialetikk – slik som vår nære framtid krever – blir derfor i letteste laget dersom den baseres i skapertroen alene. Dette er en erfaring som mange forkynnere har høstet.

Men nå er saken den at i Det nye testamente har ikke skapelsen sitt sentrum i seg selv. Skapelsen er forstått kristologisk. Jesus Kristus er skapelsens dominerende sentrum. Dette er Johannesprologens entydige votum: «Alt (*ta panta*) er blitt til ved ham, uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til». Og Paulus tolker den kosmiske Kristus som skaperen og forsoneren av det samme altet (*ta panta*, Kol. 1,16–20). Skaperen er forsoneren, og forsoneren er skaperen, uoppløselig koblet sammen i den ene treenige person.

Det er denne treenige kobling som uttrykkes i betegnelsen eskatologi. Jesus Kristus er Alfa og Omega, den første og den siste, begynnelsen og enden (Åpenbaringen 22,13). «Alt» som er mellom begynnelsen og enden, den profane historie og frelseshistorien, bæres oppe av Jesus Kristus. All historie er egentlig eskatologi, den er alltid og over alt båret oppe av både den første og den siste.

Derfor forholder også etikken – nytestamentlig forstått – seg ikke bare til skapelsen og Skaperen, men samtidig også til Kristus og Forsoneren. Dette betyr at eskatologien alltid har etiske konsekvenser. Dette kommer klart fram allerede i Døper-forkynnelsen: Vend om, himmelriket er nær – dvs. den eskatologiske virkelighet er allerede her og nå. Og dette betyr ikke bare at vi skal vende øynene mot himmelen, vi knyttes øyeblikkelig også til jorden og dens utfordringer: Mennesker trenger klær og mat, det må bli slutt på vold og falsk-

het og rettferdigheten kan ikke vente (Lukas 3,10ff). Kristus gir et eskatologisk bud som egentlig har vært fra begynnelsne: å elske hverandre (Johannes 13,34). Og i denne nye tid skal menneskene leve etter Åndens lov, som gir liv (Rom. 8,12).

Å forkynne Guds vilje for verden og i økologikrisens tidsalder betyr derfor ikke å base seg ensidig på en slags skaperteologi. Det betyr å forkynne det hele budskap i dets lengde, bredde og dybde. Det betyr å forkynne Kristus som den første og den siste. For den kristne etikk fordring til den økologitruede verden er dypest sett et eskatologisk budskap.

Dette lyder imidlertid ikke bra, om vi forstår det i en sterkt tradisjonell mening. Endetidseskatologien, slik den har kommet til uttrykk i en del kristne miljøer, har nemlig vært preget av det himmellengetende «maran ata»: Kristus kommer igjen, kanskje alt i morgen på himmelens skyer for å hente sine, verden faller i kaos og de vantro går under i fortapelsen. Her er ikke plass for en etikk med sikte på en 30-årsplan for ny økologisk-økonomisk verdensordning. Den korte tid som gjenstår gir ikke grunnlag for slike verdslige vyer. Men den forestående verdenskatastrofe skal ikke gi angst og bekymring på menneskehetens og klodens vegne. De troende skal tvert om imøtese med glede at det nå settes definitivt sluttstrek for denne verden.

Albert Schweitzer ga en annen tolkning, som har gjort et sterkt inntrykk på mange. Tilsynelatende ligner hans tolkning den tradisjonelle endetidsteologi som altså i hvert fall verbalt lever fortsatt blant en del kristne. Men den skiller seg fra denne på et helt avgjørende punkt.

Schweitzer laget tesen om det han kalte Jesu «konsekvente eskatologi»: Jesu kristendomsforståelse er helt og holdent eskatologi fra ende til annen. Han lærte at endetidskatastrofen med Menneskesønnens komme på himmelens skyer er umiddelbart forestående. I denne kortvarige unntagelsessituasjon før parusien gjaldt spesielle bud for de troende: De skal ikke gå inn i verdens normale liv, men faste og be og forberede seg på apokalypsens

komme. Schweitzer kalte det for «interimsetikk»: Den gjaldt bare for det korte interim før verdens undergang. Men Jesus tok fatalt feil. Undergangen kom ikke. Verden gikk videre og har gjort det til denne dag. Dermed falt interimsetikken sammen som et korthus. Jesu konsekvente eskatologi bygget på en voldsom feilvurdering. De troende må – i likhet med alle andre mennesker – innrette seg på et varig liv i verden. Den eskatologisk betingede interimsetikk har – i følge Schweitzer – ingen verdi annet en som religiøs frase. De faktiske normer må innrette seg på almenmenneskelige premisser, altså på en human etikk.

Hverken den tradisjonelle endetidsekatalogi eller Schweitzers konsekvente eskatologi kan således være til hjelp når forkynnelsen skal gi teologisk, bibelsk begrunnelse for en sosialetisk med tanke på den krisetid vi selv er på vei inn i. Allikevel står det fast at det budskap og den brennaktuelle etikk som skal forkynnes fra våre prekestoler, helt i gjennom er eskatologisk betinget.

Men her gjelder det å presisere hva Det nye testamente egentlig mener med eskatologi.

For det første: Den eskatologiske hendelse er ikke ensidig framtid, noe som ligger foran og som enda ikke har skjedd. Det heter: Guds rike er nær. Og dette betyr: Guds rike er allerede kommet, fordi Jesus Kristus har kommet til jorden med hele sitt kosmiske og legemlige nærvær da han ble født av et menneske, da han vandret iblant oss og helbredet og forkynnte, da han døde og oppstod og da han lovet å være med oss alle dager inntil verdens ende. Parusien er ikke noe vi bare venter på, den har allerede skjedd og skjer hver dag i kraft av hans løfter. Derfor er eskatologien ikke bare framtid, men først og fremst fortid og nåtid. Eskatologien handler om den «nye tid». Og om denne sier Paulus: «Det gamle er borte, se, alt er blitt nytt!» (2. Kor. 5,17). Det var ikke Jesus, men Schweitzer som tok feil. Schweitzer la all vekt på en framtidig hendelse, som altså uteble. Det nye testamente er samstemmig i sitt votum om at eskatologien primært er fortid og nåtid. Derfor kunne også

Jesus avviste spørsmålet om tidspunktet for framtidens apokalypse som utenforliggende i sitt budskap (Markus 13,32; Apostelgjerningene 1,7). Dette tidspunkt er det eneste Jesus uttrykkelig avviser som en del av åpenbaringen. Når gjenkomsten ikke skjedde fort (*tachy*, Åpenbaringen 3,11), så skyldes derfor ikke dette en klikk eller feil i frelseshistorien. Derimot er det en formidabel feil å overse at denne eskatologiske hendelse allerede har skjedd og at den omgir oss her og nå hver eneste dag.

For det andre: Vår kirkes forkynnelse har hatt en påfallende tendens til å blande sammen eskatologi og apokalypse. Apokalypsen er tanken om at en dag skal jorden og menneskeheten gå under i en kosmisk katastrofe, og denne faller i tid sammen med Jesu gjenkomst på himmelens skyer. Men denne lenking av eskatologi og apokalypse er uklart i Det nye testamente. Den finnes i de synoptiske evangelier. Men Johannesevangeliet har den ikke, heller ikke Paulus. Hos disse siste er tanken mer at den eskatologiske fullbyrdelse ikke er knyttet til verdenskatastrofe, men til fullendelse. Derfor brukes så ofte betegnelsen «ny» og «nytt» om eskatologien. Det nye er en realisert tilstand midt i den gamle. De troende har fått et nytt bud, de lever et nytt liv, alt er blitt nytt. Og universets Herre sier om seg selv: «Se, jeg gjør alle ting nye» (Åpenbaringen 21,5). Åpenbaringsboken forutser også en ny himmel og en ny jord (21,1). Det er uklart hva en ny himmel skulle være. Men en ny jord? Er ikke det jorden slik den skulle være etter Guds skapervilje, en jord som menneskene langt på vei kan frigjøre ut fra sitt ubetingede forvalteransvar? Den nye jord er ikke primært en apokalypse, men den er utvilsomt skapelse og eskatologi.

En ting til om denne apokalyptiske forestilling. Sett ut fra våre egne dystre erfaringer er

ikke synopsens bilde av verdenskatastrofen så unik at det gjør noe. Vi har vår egen selvopplevde apokalypse i vårt århundre: Den 2. verdenskrig med Auschwitz og Hiroshima. Og trenger vi enda verre bilder av den profane apokalypse, kan vi tenke på en atomkrig eller den økologiske katastrofe som truer oss med sin makabre nærforventning. I de første år etter 1945 var det i enkelte kristne kretser en slags endetidsforventning knyttet til atombomben. Dette monstrum av destruksjon var som en bekreftelse på at «himmelrommets krefter skal rokkes» (Markus 13,25), og at synopsens apokalypse nærmer seg sin virkeliggjørelse. Men denne atombombe-eskatologi ble hurtig forlatt. Selv de mest fundamentalistiske skriftfortolkere innså at vi ikke kan blande sammen en universell katastrofe fremkalt av mennesket selv og den frelseshistoriske apokalypse som Gud omhyggelig har skjult endog i sin Kristus-åpenbaring.

Den nytestamentlige eskatologi er således ikke som et regnestykke der alle faktorer faller på ortodoks plass i et åpenbaringsgitt fasisvar. Det vil alltid bli et uløselig mysterium tilbake, fordi ikke engang Sønnen kjenner det, men bare Faderen (Markus 13,32). La oss kalle det en trinitarisk hemmelighet, som kirken og forkynnelsei bare har å respektere og ta til etterretning.

Men det kirken har fått i oppdrag å forkynne er at eskatologien bekrefter skapelsen i budet om opprettholdelsen av det gode verdenssamfunn. Den sosialetiske forkynnelse sier et eskatologisk betinget nei til en økologisk katastrofe.

Denne forkynnelse skal derfor ikke holde noe tilbake av åpenbaringens fylde. Den skal være gjennomsyret av hele frelseshistoriens marg og kraft. Men den må ikke late som om den kan dechiffre Guds egen hemmelighet.

Skilsmisse og gjengifte i kirken og samfunnet

Av Erling Utnem

Ekteskapet er i krise. Skilsmisse- og gjengiftefrekvensen stiger faretruende. Oppløsningsprosessen går også inn i de troendes rekker, ja, like inn i presteskabet. Kirkens vigselpraksis preges av disse forhold. Flere prester vier nå fraskilte. I møte med de mange som har oppløste ekteskap bak seg og ønsker kirkelig vigsel, blir ofte presset stort for en kirkelig vigselmann. I vår vilje til å vise evangeliets barmhjertighet og ikke støte noen bort fra kirken, så overkjøres i dag den kristne ekteskapsetikk ved vigsel av fraskilte. Vi er mange som er urolige for at Guds ords syn på skilsmisse og gjengifte er i oppløsning innen både presteskabet og kirkefolket. Vi tror at det trengs en ny besinnelse på hva vår kirke må stå for når det gjelder disse spørsmål i dagens kritesituasjon. Jeg ønsker med denne artikkel å aktivisere noen teologiske synspunkter som jeg mener trenger en mer inngående drøfting fremover i Den norske kirke.

I. Ekteskapets tre perioder

NT's undervisning om skilsmisse og gjengifte går tilbake på fem utsagn av Jesus selv (Matt. 5,31-32, 19,3-9, Mk. 10,2-12, Lk. 16,18) og 1. Kor. 7,10-11, et av apostelen anført Jesusutsagn.

Særlig er Jesu undervisning i forbindelse med fariseernes spørsmål om hans syn på

skilsmisse i Mk. 10 og parallellen i Matt. 19 viktig når det gjelder Jesu syn på ekteskapet. Jesus setter i denne samtalen fariseernes spørsmål inn i et stort perspektiv.

Ifølge Jesus har ekteskapet en historie på *tre* perioder. Dets *første periode* er dets paradisiske *urform*, slik det var «fra begynnelsen av», ved skapelsen. (Mk 10,8). Jesus svarer ikke på spørsmålet om skilsmisse, men ved å referere til 1. Mos. 1,27 og 2,24 forkynner han på en sterk måte ekteskapet som en *monogam og livsvarig* skaperordning. Det er Gud selv som «sammenfører» (egtl. spenner åk) to mennesker, så de blir ett. «De to skal være ett. Så er de ikke lenger to, deres liv er ett.» (v. 8). De to går inn i en ny status, *ektestanden*, der de ikke mer er to selvstendige mennesker, men ett med kropp og sjel. Det ligger i uttrykket «ett kjød» (*mia sarks*). Denne *skapelsesmessige* side ved ekteskapet (at de to blir ett) er tydelig helt vesentlig i Jesu undervisning. Som sådan er ekteskapet *ukrenkelig og hellig* i kraft av at det er en guddommelig ordning og ikke bare en menneskelig kontrakt. «Det som altså Gud har sammenføyd, skal mennesker ikke skille.» (v. 9). Ekteskapsbåndet mellom de to varer «inntil døden skiller dem ad.» Bare den enes død løser fra den lov som binder de to sammen (Rom. 7,1ff; 1. Kor. 7,39). Vi skal se i det følgende at dette er Jesu lære.

Ekteskapets *andre periode* er for Jesus *kom-*

promissets periode, bestemt av «de harde hjerter» (Mk. 10,5). Fordi synden med dens oppløsende krefter kom inn i verden, ble ekteskapets urform, dets monogame og livsvarige karakter, antastet. Skilsmisse og gjengifte ble uunngåelig, forat ikke større onder skulle forårsakes. På grunn av «de harde hjerter» ga Moses tillatelse til skilsmisse og gjengifte. Tillatelsen er for Jesus en konsesjon til syndefallets realitet. I samfunnet må en borgerlig rettferdighet innføres, som ikke svarer til den guddommelige, som ekteskapets urform representerer.

Men ekteskapet skal, ifølge Jesus, også ha en *tredje periode*. I hans menighet, hvor de messianske forløsnings- og nyskapskrefter bryter inn, skal ekteskapet også restitueres. Utfra den *hjertefornyelse* som denne tiden bringer (Esek. 36,26-27, Jem. 31,33), skal hans disipler leve ut ekteskapet, slik det var « *fra begynnelsen*» (Mk. 10,6).

Jesus lærer at i hans menighet skal kompromissets periode brekkes opp. Jesus opphever for sine disipler Mose tillatelse til skilsmisse og gjengifte. Han sjokkerer fariseerne og sin samtid ved *absolutt og kompromissløst å forby skilsmisse og gjengifte*.

II. Jesus forbyr selve skilsmissen

Det er tydelig at Jesus ser skilsmisse som et brudd på ekteskapets livsvarige karakter. Skilsmisse er synd ikke først ved at den etterfølges av gjengifte. Jesus forbyr selve skilsmissen. «Det Gud har sammenføyet, skal mennesker ikke skille.» (Mk. 10,9). Lapidarisk kommer Jesu forbud mot selve skilsmissen til uttrykk i det overleverte Jesusord som Paulus anfører i 1. Kor. 7,11: «En kvinne skal ikke skille seg fra sin mann. Og en mann skal ikke skille seg fra sin kone.» Paulus sier med all klarhet at dette er Herren Jesu eget utsagn og påbud og ikke hans eget. Dette utsagn viser at Jesus er fylt av Guds egen nidkjærhet for ekteskapets ukrenkelighet, slik den kommer til uttrykk så sterkt hos profeten Malaki: «Jeg vil

ikke vite av skilsmisse, sier Herren.» (2,16) Det hebraiske verb *sana* har oftest den sterke betydning *hate*. Norsk Bibel oversetter som tidligere: «Jeg *hater* skilsmisse, sier Herren». Det er viktig å se at Jesus forbyr selve skilsmissen. «Ved å fastholde dette synspunkt, skjer det en forenkling i skilsmisseproblematikken, og de uklare kompromissløsninger blir fjernet fra det normative register i den teologiske etikk,» sier John Nome. (*Vår kirkes vigselsspraksis* 1965, s. 3).

Men vi må spørre: *Er skilsmisse under enhver omstendighet utelukket i kirkens rom?*

Når vi leser vårt Nye Testamente, ser vi at Jesus og apostlene er realister og ikke svermere. De ser klart at også i menigheten, der hjertefornyelsen har brutt inn ved Den Hellige Ånds fornyende kraft, står de troende i stadig kamp med syndens krefter i sin gamle natur. De regner både med «kjødets svakhet», og bl.a. med de problemer som ikke minst kan oppstå i «blandede» ekteskap (der den ene part er vantro). Paulus gir veiledning om konflikter i blandede ekteskap i 1. Kor. 7,12-16. Den kristne part må ikke ta initiativ til skilsmisse. Men vil den vantro part skilles, så får det skje. «I slike tilfeller er ikke en kristen kvinne eller mann bundet (av skilsmisseforbudet). Gud har kalt oss til fred.» (v. 15). Ansvaret for skilsmissen hviler da på den som krever brudd.

I Matteusevangeliet finner vi to utsagn av Jesus, hvor han synes å regne seksuell utroskap som en legitim skilsmissegrunn. «Den som skiller seg fra sin hustru *av annen grunn enn hor (porneia)*, han blir skyldig i at det begås ekteskapsbrudd med henne.» (5,32, sml. 19,9). Denne *utuktsklausul* har vært og er gjenstand for stor diskusjon. Den tradisjonelle oppfatning i vår kirke er den at Jesus her lærer at seksuell utroskap oppløser et ekteskap, og følgelig også åpner retten for den uskyldige part til skilsmisse.

Vi er flere som mener at det kan reises vektige innvendinger mot denne tolkning av utuktsklausulen.

Vi vil peke på at denne klausul bare forekommer i det jødekristne Matteusevangeliet.

Den forekommer ikke i Markus og Lukas, som er skrevet til hedningekristne. Heller ikke Paulus kjenner den (1. Kor. 7,11). Både hos Markus, Lukas og Paulus står Jesu forbud mot skilsmisse *absolutt og kompromissløst* (Mk. 10,11-12, Lk. 16,18). Dette må ha vært retningsgivende i hele den del av kirken som ikke kjente det jødekristne Matteusevangeliet før ut i det andre århundrede.

Flere mener at uttuktsklausulen representerer en senere moderasjon av Jesu absolutte forbud med skilsmisse. Men til det er å innvende at Matteusevangeliet ellers ikke viser tegn på noen slik svekkelse av Jesu etiske krav, men heller det motsatte. Det er også slik at dette Jesusutsagn på alle måter synes å være ekte og opprinnelig. Flere eksegeter har derfor søkt etter en forståelse, som ikke trenger å bety en svekkelse i forhold til Markus, Lukas og Paulus.

De legger vekt på at klausulen skal forstås utfra dens *Sitz im Leben*. Den er talt inn i en jødisk kontekst, der en ektemann *ved lov var forbudt* å holde fast på en utro hustru. Ifølge jødisk ekteskapsrett hadde ikke mannen adgang til å fortsette samlivet med en hustru som drev hor. Han var dømt til å sende henne fra seg. Hun var prinsipielt dødsdømt og det var for all framtid forbudt for henne å inngå et nytt ekteskap. «Meningen med klausulen er da ikke å gi den kristne ektemannen tillatelse til å skille seg på grunn av sin hustrus ekteskapselige utroskap, men å si at ved en rettslig uunnngåelig skilsmisse, så skal mannen være befrikket fra enhver bebreidelse, når hustruen ved sin handlemåte har gjort førtsettelsen av ekteskapet umulig». (Fr. Hauck/Siegfried Schulz: Art. *porne* i: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI 591, 35ff. Slik også Ewald Lövesteam i Nordisk oppslagsbok III s. 1254, Lund 1957).

Utfra en slik forståelse av klausulen trenger den ikke bety en *allmenn* sanksjonering av utroskap som skilsmissegrunn framfor andre grunner. Den svekker ikke Jesu skilsmisseforbud. Jesus kommer bare sjelesørgerisk de disipler til hjelp, som ved hans strenge forbud mot skilsmisse vil komme i konflikt med jø-

disk lovgivning. I Israel var utroskap noe som ikke bare angikk den enkelte krenkede ektefelle, men en sak som krenket hele folkets paktsforhold til Herren. Og det stod, som nevnt, ikke til ektemannen å bestemme hvordan han ville forholde seg. Uttuktsklausulen er også bestemt ut fra det forhold at i Israel var det bare mannen som hadde skilsmisserett. Jesusutsagnene i 1. Kor. 7,11 og Mk. 10,12 viser at Jesus i sine utsagn om skilsmisse og gjengifte forplikter både mann og kvinne på sine krav, og forutsetter at de begge prinsipielt har samme skilsmisserett.

At Jesus ikke vil forkynne noen allmenn rett til skilsmisse for hors skyld, understøttes også sterkt av det forhold at kravet om å tilgi den neste, som synder mot oss, står så sterkt i hele Jesu forkynnelse. Og ikke minst hos Matteus (bl.a. 6,14; 18,22). I det profetiske ord synes muligheten å ha vært åpen for å tilgi en utro hustru, svarende til Herrens tilgivelse av sitt utro Israel (Hos. 3,1ff).

Jesu opptreden i forbindelse med kvinnen som var grepet i hor, viser at Jesus ikke anser hor som en utilgivelig synd som har oppløst ekteskapet (Jh. 8,2-11). Men når dette er sagt, så hører naturligvis utroskap, som et vedvarende forhold, til de grunner som kan tvinge fram en skilsmisse. Jesu barmhjertige opptreden overfor de som hadde nederlag på dette området, betyr ikke at han ikke så hor som en meget alvorlig synd, som betød en hard påkjenning for ekteskapets bestående.

Jesus skjærper jo troskapskravet til troskap i hjertet, og truer alle som forgriper seg på en kvinne, som hører en annen til, med Gehennadommen (Matt. 5,29). Utfra Jesu forbud mot skilsmisse er hele den apostoliske litteratur bestemt. De som skiller seg og driver hor, «skal ikke arve Guds rike». (1. Kor. 6,9f, Hebr. 13,4).

Vi skal senere vise at i *samfunnet* (der de harde hjerter rår) må skilsmisseforbudet stå i kompromissets tegn, men «at det har ubetinget Gyldighet hvor begge Æktefeller er virkelig Kristne, skulde være indlysende,» sier N. H. Søb (Kristelig etik 2. utg. København 1946). At det også for kristne ektefolk i *nøds-*

tilfeller kan komme til skilsmisse, betyr ikke at kristne har adgang til å finne løsning på sine ekteskapskonflikter ved å søke inn i skilsmissen. Om de subjektive motiver og hensikter med ekteskapet har sviktet (den gjensidige eros, fellesskapsberikelsen bl.a. og personkonfliktene synes øke), så må kristne vite at de ikke kan gå ut av den varighetsforpliktelse som er pålagt dem av Gud. Kristne har omvendelsens og helliggjørelsens veg å gå med sine ekteskapsproblemer. Herunder hører også villighet til å gå inn under menighetens undervisning, veiledning og sjelesorg på dette område. – Det hører til evangeliets løfter at Guds «agape» også kan gjenreise livet i ekteskapet. – Jesus forkynner at «hjerterfornyelsen» virkelig skal gjenreise ekteskapets urform i hans menighet. Det er hjertenes hardhet som skaper problemer. Men harde hjerter kan menighetens Herre stille med, så de blir bløte, i ydmykhet og bot og ved større innflytelse fra Guds kjærlighet.

«Kjærligheten (agape) utholder alt, tror alt, håper alt og tåler alt» (1. Kor. 13,7).

Vi har hittil oppholdt oss med å peke på Jesu radikale forbud mot skilsmisse. Vi har vist at Jesus ser det slik at allerede selve skilsmissen krenker den enhet som skapelsesmessig er etablert. Den er en enhet som skal stå ved lag inntil døden skiller ektefellene ad. Skilsmisse er en alvorlig synd, som en troende ikke må gi foranledning til. Men samtidig har vi sett at skilsmisser vil være uunngåelig selv i menigheten, hvor ekteskapets urform skal realiseres.

III. Jesus forbyr gjengifte etter skilsmisse

Vi vil nå peke på det andre hovedanliggende for Jesus og apostlene i lys av skilsmisseforbudet: *Der hvor skilsmissen ikke er til å unngå, må dog den som blir skilt, ikke også krenke sitt ekteskaps monogame karakter ved å inngå et nytt ekteskap. Jesus lærer radikal monogami:* «Den som skiller seg fra sin hustru og

gifter seg med en annen, han begår ekteskapsbrudd mot den første. Og om en kvinne skiller seg fra sin mann og gifter seg med en annen, bryter hun ekteskapet» (Mk. 10,11-12, jfr. Lk. 16,18). «Det betyr klart og entydig: En skilsmisse er til nød tillatt, men det står ikke fritt å inngå et nytt ekteskap. Det å bytte ektefelle med en annen er ekteskapsbrudd, for det rører ved ektefolkens fundamentale enhet. Denne enhet er skapelsesmessig etablert og virkeliggjort. Og den forblir også da, når det ved den menneskelige hjertehardhet oppstår et brudd, som fører til et rettslig brudd. Enheten må derfor ikke bli antastet ved en eller annen skilsmisselov som muliggjør en annen forbindelse». (Ethelbert Stauffer: Art. *gameo* i Theologisches Wörterbuch zum NT I 648,7ff). Jesus innfører en ny Halaka, istedenfor Mose konsesjon til skilsmisse og gjengifte. Jesus innrømmer utelukkende en *rettslig* skilsmisse, men lar ektefolkens enhet forbli uantastet.

Det radikalt nye i Jesu lære er dette at han gjør det klart at en rettslig skilsmisse ikke oppløser et ekteskap og setter fri til å inngå et nytt. Også i Matt. 5,32 sies dette klart: «Det er sagt: Den som skiller seg fra sin hustru, skal gi henne skilsmissebrev. Men jeg sier dere: Den som skiller seg fra sin hustru av noen annen grunn enn hor, han blir skyld i at det begås ekteskapsbrudd med henne. Og den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet». – Ordet viser at Jesus mener en rettslig skilsmisse (et skilsmissebrev) ikke løser en kvinne fra hennes mann. Når hun gifter seg igjen, «begås det ekteskapsbrudd med henne (drives det hor med henne)». Dette gjelder, ifølge dette ords jødiske Sitz im Leben, alle ekteskap som inngås med kvinner som har skilsmissebrev og ifølge Moseloven har rett til gjengifte. (Kvinner som var skilt på grunn av sin utukt, var jo forbudt å inngå nytt ekteskap. – Og mannen som forstøter sin hustru, ikke bare involverer henne i hor når hun gifter seg påny. Når han selv finner seg en ny hustru, begår han også ekteskapsbrudd mot sin kone, som han er skilt fra, ifølge Mk. 10,11. Tross rettslig skilsmisse er både hun og

han fremdeles bundet i sitt første ekteskap, sier Jesus.

Når det hevdes at den såkalte «uskyldige part» i en skilsmisse skal ha rett til å gifte seg igjen, så viser dette forhold at det er en ytterst anfektbar påstand. De anførte ord viser jo at de hustruer som blir forsmådd og bortstøtt, og derfor i høyeste grad må regnes som «den uskyldige part», ikke er satt fri til å inngå nye ekteskap. Ja, selv ikke etter at deres mann, som forstøter dem, har giftet seg igjen! For Jesus settes hverken den som forårsaker en skilsmisse eller den som passivt lider en skilsmisse fri til gjengifte. Dette er det radikalt nye i Jesu Halaka for sine disipler. Både Moses og ekteskapsretten på gresk-romersk område hevdet retten til gjengifte etter skilsmisse.

Alle disse utsagn av Jesus sier i klartekst at en rettslig skilsmisse ikke annullerer et ekteskap og åpner vegen til en ny partner. Derfor heter det også *uforbeholdt* at den som gifter seg med en fraskilt, bryter ekteskapet. (Matt. 5,32b, Lk. 16,18).

Utfra «utuktsklausulen» som også forekommer i Matteus 19,9 har man dog trukket den reservasjon at den som er skilt «for hors skyld» (*porneia*), ihvertfall må ha rett til å gifte seg på ny. Vi har sett at klausulen i Matt. 5,32 ikke trenger tolkes slik at Jesus gir noen allmenn rett til skilsmisse for hors skyld. I Matt. 19,9 heter det: «Den som skiller seg fra sin hustru *av noen annen grunn enn hor* og gifter seg med en annen, han begår ekteskapsbrudd (driver hor).» Vi tror at klausulen på dette sted heller ikke trenger tolkes slik at den (indirekte) gir rett til gjengifte, for den som blir skilt på grunn av ektefellenes utukt. Hele konteksten taler mot en slik tolkning. Vi finner dette ord i Jesu samtale med fariseerne om skilsmisse. Denne perikope hos Matt. 19,3-9 er bygget opp slik at det hele går mot *et mektig klimaks*.

Farisererne spør Jesus: «Har man lov til å skille seg fra sin hustru av en hvilken som helst grunn?» De vil vite om Jesus holder seg til Hillels slappe eller Schammais strenge tolkning av skilsmissekonsesjonen som Moses gir i 5. Mos. 24,1. Jesus svarer ikke på deres

spørsmål, men underviser dem om ekteskaps monogame og livsvarige karakter, som prinsipielt utelukker spørsmålet om skilsmissegrunner (v. 4-6). Da fariseerne forstår at Jesus underkjenner Moses, så forklarer Jesus at Moses har gitt skilsmissekonsesjon bare for syndens skyld (v. 7-8).

Det ville vært merkelig om så klausulen i v. 9 skulle bety en konsesjon fra Jesu side til skilsmisse og gjengifte etter en undervisning som så prinsipielt avviser spørsmålet om skilsmissegrunner. Vi tror at de fortolkere har rett, som mener klausulen her syntaktisk kan refereres bare til setningens *første ledd* (skilsmissen). Jesu ord har jødisk *Sitz im Leben*, der skilsmisse for hors skyld (som vist foran) var lovfestet. Jesu ord kan da forstås slik: «Den som skiller seg (hvis det da ikke er for hors skyld han nødvendigvis *må* skille seg) og gifter seg med en annen osv.» Da sier dette ord det samme som parallellen hos Markus (10,11), hvor forbudet mot gjengifte etter skilsmisse står absolutt. Hvis Jesus her gir en prinsipiell konsesjon til skilsmisse og gjengifte for hors skyld, så sier han ikke noe annet enn Schammai. Men hvorfor da disiplenes kraftige reaksjoner? «Er det slik mellom mann og kvinne, er det bedre ikke å gifte seg.» (v. 10). Jesu ord må ha blitt forstått *sjokkerende radikalt!* Jesus må ha talt så tanken på å leve ugift har meldt seg. Og Jesus følger nettopp opp disiplenes reaksjon ved å fortsette å tale om å leve ugift (v. 12). Men Jesus har ingen sølibatstanker, han akter ekteskapet høyt. Han taler om «å gjøre seg uskicket til ekteskap for himmelrikets skyld». Og han sier at det trengs en spesiell nåde for å kunne ta til seg det han her krever. «Dette er noe ikke alle kan ta til seg, men bare *de det er gitt*» (v. 11). Vi tror «de det er gitt» er himmelrikets barn, som har opplevd *hjertefornylelsen*. De kan gå inn under de krav som livet i ekteskapets tredje periode stiller til dem, v. 12.

De skiller seg ikke, og om de tvinges til det, så kan de bære den forsakelse det er *å forbli ugift «for himmelrikets skyld»*. – En slik tolkning skaper reisning og klimaks i Matteusperikopen, og den svarer til det absolutte forbud

mot skilsmisse og gjengifte som Jesus i den parallelle perikope hos Markus står for. (Til denne tolkning av Matt. 19,3–9 jfr. Gordon Wenham: *Biblical View of Marriage and Divorce*, The Third Way 1977, nummer 22 p. 8).

Kravet om å avstå fra gjengifte etter skilsmisse står ellers *eksplicit* i det foran anførte Jesusutsagn som Paulus påberoper seg i 1. Kor. 7,11. Her heter det at i de tilfeller en skilsmisse er et faktum (eller skjer), så har den troende bare dette alternativ: «Å leve ugift» eller «forlike seg» med sin fraskilte partner, om det er mulig. Påbudet om å forbli ugift står her som en parentes i selve Jesusordet. Det står som et direkte påbud fra Herren selv. Og det står som et absolutt påbud, som må gjelde uansett skilsmisseårsak. Vi har foranpekt på at bare ut fra en slik absolutt forståelse av skilsmisseforbudet, kan Jesus *uforbeholdent* si at den som gifter seg med en fraskilt, begår ekteskapsbrudd (Lk. 16,18, Matt. 5,32b). Vi har foranvist at Jesus ikke regner dem løst fra sitt ekteskap, som partneren angivelig har begått hor mot ved å ta seg en ny ektefelle.

Hallesby, som først delte det tradisjonelle syn på retten til gjengifte ved utukt, forandret syn. Han tolker også utuktsklausulen slik at den ikke betyr noen relativisering av Jesu absolutte utsagn, men stadfester i 1. Kor. 7,11, som krever at en fraskilt må forbli ugift. «Guds ord forbyr fraskilte å gifte seg påny. Og når Gud har gitt dette for mange så hårde og strenge bud, så er det for å innskjerpe ekteskapets hellighet. Hvis det kommer til skilsmisse, så skal det livsvarige ved ekteskapet få sitt negative uttrykk i forbudet mot at fraskilte gifter seg påny». (*Det kristne liv*, bind II, s. 62, 1951).

Synden ved å gi seg hen til en annen partner, karakteriseres i alle Jesu utsagn som «hor» (*moicheia*) og betyr en krenkelse av dette sjette bud i dekalogen. Det er viktig at det ikke oppstår en uklarhet i forbindelse med den nye oversettelsen av dette bud. Når det nå heter: «Du skal ikke *bryte ekteskapet*», så kan dette lett misforståes slik at våre sedelige fall kan føre til ekteskapets *opplosning* eller *opp-*

hør. Men oversettelsen «bryte ekteskapet» er oversettelse av det hebraiske verb *na'af* og det greske *moichevein*, som begge betyr: *drive hor*, dvs. ha seksuelle forhold som krenker ekteskapets monogame karakter. Den nye oversettelsen sier ikke at skilsmisse og gjengifte bryter ekteskapet i den mening at vi *oppløser* det, men bare at vi på det alvorligste *synder mot* dets guddommelige vesen. Mot Sverre Aalens syn (*Ekteskapet i Det nye Testamente* i boken *Ekteskapet gjennom tidene* s. 83–84, Oslo 1975) må vi hevde at like lite som vi ved noen seksuell aktivitet formår å etablere et ekteskap, like lite formår vi ved syndig seksuell aktivitet å oppløse et ekteskap. Å oppløse ekteskap tilkommer bare Gud selv, han som har stiftet ekteskapet. *Og han gjør det først ved en av ektefellenes død*. Det heter i klartekst at den guddommelige ekteskapslov «hersker» over oss, så lenge vår ektefelle lever (Rom. 7,1–3; 1. Kor. 7,39). I gode og onde dager, i dager i troskap og utroskap, er ektefolk «bundet» i det skapelsesmessige forhold *inntil døden skiller dem ad*.

Jesu undervisning viser etter vår forståelse at ekteskapet ikke er en størrelse som står ved lag bare så lenge ektefolkene makter å holde sammen eller være tro mot hverandre. Vi løser ikke hverandre fra ekteskapets livsvarige karakter og setter ikke hverandre fri til å inngå nye ekteskap ved vår svikt og vår utroskap. Et slikt syn raserer fullstendig ekteskapet som en ved Guds innstiftelse monogam og livsvarig stand, som hersker over oss og spenner oss i åk inntil døden.

Et meget tungtveiende argument mot den oppfatning at den uskyldige part i en skilsmisse har rett til gjengifte, er det forhold at hele det *patristiske vitnesbyrd* gjennom fem hundre år ikke støtter dette syn. (H. Crouzel: *Leglise primitive face divorce*, Paris 1971). Alle greske og latinske kirkefedre er enige om at gjengifte etter skilsmisse – *uansett skilsmisseårsak* – innleder et forhold som krenker det første ekteskap. (Det skal bare være ett unntak på 300-tallet ved Ambrosiaster). Alle hevder at et ekteskap varer inntil en av ektefellenes død. Vi tror de som stod urkirken nær-

mest har hatt de beste forutsetninger for å tolke det nytestamentlige vitnesbyrd rett på dette punkt.

Helt fra *Hermes* (100-140) er saken klar. I hans bekjente bok *Hyrden* heter det i drøftelsen av hvordan en troende skal forholde seg ved sin hustrus utroskap: «Hva skal mannen gjøre dersom konen hans turer fram i sin lidenskap (utukt)? Da skal han skille seg fra henne, og selv skal mannen leve alene. Men dersom han skiller seg fra henne og gifter seg med en annen, så begår han selv også ekteskapsbrudd» (kap. 29). – *Augustin* diskuterer også spørsmålet grundig og står for den felles tolkning. *Origenes* sier at enkelte biskoper tillot gjengifte for å forekomme større onder, men regner det for skriftstridig. – Vi vet at både på det greske og romerske område var det en selvfølge at alle skilte hadde rett til gjengifte. Og på grunn av de løse sedelige forhold i hedenskapet, var hovedtyngden av skilsmisene grunnet utroskap. Her skilte de sedelige forhold seg markant ut fra Israel. Der hørte skilsmisse for hors skyld til sjeldenhetene. Jesu budskap om ekteskapets monogame og livsvarige karakter var en mektig utfordring til det antikke hedenskap. De som holder for at Jesus gir konsesjon til skilsmisse og gjengifte for utroskaps skyld, synes ikke ha tenkt igjennom at en slik konsesjon i den hedenske sedløyse med hyppig konebytte fullstendig ville undergrave hans utfordring! Vi ser da også at forbudet mot skilsmisse og gjengifte står absolutt og kompromissløst i alle tekstene som henviser seg til de hedningskristne menigheter.

Det er grunn til å spørre: Hvis ikke Jesus har forbudt gjengifte, uansett skilsmisegrunn, hvem andre i kirken skulle siden hatt autoritet til å innføre et så rigorøst syn? –

IV. Skilsmisse og gjengifte i kirken og i samfunnet

I en folkekirkesituasjon som vår, der så store deler av kirkens medlemmer er preget av å være fremmedgjorte for kirkens indre liv, men

likevel ønsker å la seg betjene kirkelig ved ekteskapsinngåelse, så merker vi presset mot kirkens ekteskapsetikk særlig sterkt. Kirken må stå for ekteskapets tredje periode, ekteskapets urform. Vil den være en sann kirke, en gudsrikevirkelighet midt i den gamle tidsalder, så kan den ikke tilpasse seg samfunns-systemet og bare være en offentlig religion som skal sikre på best mulig måte folkets velferd og moral. Vil den bare dette siste, presses den tilbake til ekteskapets andre periode, kompromissets periode, bestemt av «de harde hjerter». Men da har den sviktet sitt profesjonelle kall.

Det som synes helt nødvendig i dag, er en ny besinnelse på at kirken og samfunnet er to forskjellige størrelser, slik vår bekjennelse så klart vitner om det (*Augustana* art. 16). Konsekvensene av dette må vi også ta når det gjelder ekteskapet.

Ekteskapet har vært til fra skapelsen av, lenge før kirken er blitt til. Det er ifølge Luther «en verdslig sak» (*WA* XXXII 376,36ff.) Etter *guddommelig rett* tilhører ekteskapet det verdslige regimente. Også dette regimente er *Guds* regimente. I skaperordningene møter alle mennesker Guds vilje og er ansvarlig overfor den. Kirken, som er bærer av Guds viljes åpenbaring, skal profetisk forkynne Guds vilje med ekteskapet inn i en fallen verden, som ikke lenger kjenner Guds skapervilje og som på grunn av «de harde hjerter» lever i konflikt med den.

Men fordi dette siste er en realitet, så kan ikke Guds ideale skapervilje med ekteskapet realiseres i samfunnslivet. Samfunnets ekteskapsrett kan ikke svare til Guds skapervilje. Denne rett må nødvendigvis ikke være preget av kompromisset. Noe annet ville føre til uutholdelige tvangsforhold og befordre større onder enn det rettsordningen forsøker å hindre. «Kirken må godta en borgerlig lovgivning som ikke står på høyde med kirkens ideale krav». (*John Nome: Vår kirkes vigselpraksis* s. 46). Drømmen om at samfunnet skal styres etter Bibelen og at staten skal være en gudsstat, skulle være en drøm vi lutheranere forlengst er våknet opp av.

Vi må skille mellom en *justitia civilis* og *justitia christiana*. Det er dette som blant annet Melancthon klager over ikke skjer i den katolske kirke. I *Tractatus de potestate et primatu Papae*, klages det over at kirken vil være herre i begge regimenter og har «tilranet seg den verdslige makten». Særlig anklages biskopene for å ha tilranet seg ekteskapsretten. «Etter *gudommelig* rett er de verdslige domstoler forpliktet på å utøve domretten i slike saker». At nå kirken forvalter den har, ifølge *Tractatus*, ikke lang hevd og det hviler bare på *menneskelig* rett. I denne sammenheng nevnes så at kirken har innført lover som ikke fungerer til «sedenes forbedring». Som eksempel på dette, anføres så den passus som har blitt avgjørende for vår kirkes syn på retten til gjengifte: «Urettferdig er den forordning som ved skilsmisse forbyr den uskyldige part å gifte seg».

Bakgrunnen for denne forordningen er naturligvis den at den patristiske standardposisjon hersket i den katolske kirke. Og den var enn mer blitt befestet ved det sakramentale syn på ekteskapet som her var vokst fram. Ved vigselen får ektefolkene del i en «inngydt nåde» for det livsvarige forhold. *Tractatus'* protest mot kirkens gjengifteforbud viser at reformatorene ikke lenger står for denne standardposisjon.

Vi ser det slik at denne passus i *Tractatus* har sin varige aktualitet først og fremst ut fra sin kontekst. Konteksten bevitner vår kirkes protest mot at kirken har tilranet seg den verdslige domsretten i ekteskapsaker, og nå uten «guddommelig rett» tvinger alle inn under den kirkelige domsrett, bestemt av kirkens ekteskapsforordninger. Når det gjelder den konkrete «forordningen» som det protesteres mot (gjengifteforbudet), så mener vi passusen har liten bindekraft som bekjennelsesutsegn, da den ikke anfører noe belegg for at gjengifteforbudet er skriftstridig. Denne passus har blitt årsak til en gjengiftepraksis som går langt utover Jesu udiskutable forbud mot gjengifte. I dag regnes mange som «den uskyldige part» utfra rent menneskelige vurderinger, som svarer til de «mosaiske» konse-

sjoner for «de harde hjerters skyld». Men Jesus er jo en flammende protest mot denne utglidning!

Alle burde vi være enige om at når det gjelder en eventuell rett til gjengifte etter skilsmisse, så er det bare skilsmisse «for hors skyld» som utfra Skriften kan diskuteres.

Spør vi hva *Luther* lærer om skilsmisse og gjengifte, så er hans utsagn noe sprikende. Men det hersker ingen uenighet om at *Luther* er sterkt opptatt av at en kristen må spørre etter Guds vilje og innrette seg etter den. «Kristus har opphevet Mose forordninger,» og en troende får derfor ikke skille seg. (WA X-2.288,19ff. XII 119, 4-6 XXIV 304,33ff, XXXII 378,4-6). Om de kristne på grunn av «kristen svakhet» skiller seg, får de ikke gifte seg igjen. (WA XII 119,18ff). Selv i utuktstilfeller bør en kristen ikke skille seg, men tilgi, hvis det vises anger (WA XXXII 379,27ff).

Men *Luther* kan innrømme skilsmisse for troende, hvis det ikke vises bot. I slike tilfeller også gjengifte, hvis man ikke makter å leve avholdende (WA XII 119,29ff). *Luther* betoner ellers sterkest at ekteskapet ikke må brytes. Det er først døden som opphever det, (WA XXX 3,215, 6-9). *Luther* understreker også at en kristen må være rede til «å bære sitt kors» i samlivet med en vanskelig ektefelle i lydighet mot Kristi ord (O. Sundby: *Luthersk æktenskapsoppfatning* 1959, s. 57f).

Den patristiske samstemmighet om at retten til gjengifte etter skilsmisse er stengt for en kristen, holdt seg som standardposisjon helt til reformasjonstiden. Det er først og fremst *Erasmus* som (utfra sin tolking av Matt. 19,9) gjør seg til talsmann for den uskyldige parts rett til gjengifte i utuktstilfeller. Hans syn fikk stor inngang i flere av reformasjonskirkene og kom til å bli den dominerende i den lutherske fraksjon. Men den patristiske tradisjon ble bevart i The Church of England like til vår tid. Inntil 1981 har det ikke vært anledning for fraskilte å bli kirkelig viet så lenge ektefellen lever.

Blant oss som ønsker å være tro mot skriftprinsippet i vår lutherske kirke, har det vært en viss spenning mellom det tradisjonelt lu-

therske syn, som målbæres i Tractatus og det mere restriktive syn, som her målbæres. Denne spenning ønsker jeg ikke å øke med dette innlegg. Jeg hører til dem som er takknemlig for Menighetsfakultetets uttalelse av 1980 «Ekteskap, skilsmisse og gjengifte», som representerer det tradisjonelle syn. Men jeg tror vi i vår kirke påny bør være åpen for å overprøve vår kirkes tradisjonelle tolkning av bibelmaterialet. Vi som står for det syn som her målbæres, ønsker ikke å stresse bibelmaterialet. Men for mange av oss er skriftmaterialet så sterkt, at vi ikke finner ro i den tradisjonelle lutherske forståelse. Det syn som her hevdes, kan ikke avvises som «katolsk». Det er fri fra alle «sakramentale» fermenter. Det grunner seg bare på den rent *skapelsesmessige* enhet, som Skriften hevder er resultat av at Gud selv «sammenfører» mann og kvinne til ektefolk.

– Dette syn synes også ha relativ stor utbredelse her hjemme i flere konservative kretser (Ole Hallesby: *Det kristne liv II* 1951, s. 62; Aksel Valen-Sendstad: *Innføring i kristen etikk* 1984, s. 375f; Karl Johan Hallaråker: *I gode og vonde dager* 1987, s. 18–20).

Hvor man vil hevde den uskyldige parts rett til gjengifte, viser det seg at vanskene med å vurdere skyld og uskyld i oppbrutte ekteskap, bare blir vanskeligere og vanskeligere. Mange vil gi Helmut Thielicke rett, når han uttrykker dette slik: «Som alminnelig regel vil den som ser dybere, komme til det resultat, at begge parter alltid har pådraget seg skyld for det søndrede ækteskap, og at det muligens er den udvortes set uskyldige og mindre skyldige part, som har det større ansvar for det ødelagte ækteskap en den anden», (*Seksual etikk*, København 1967, s. 160).

Stadig flere prester erfarer nettopp at det er nærmest håpløst å dømme om skyld og uskyld i skilsmisssaker, og slik avgjøre noens rett eller ikke-rett til nytt ekteskap. I den jungel av skilsmisseårsaker som dagens brutte ekteskap viser, gir flere og flere opp å dømme. Flere som før forsøkte å være restriktive med å vie fraskilte (hvilket de ut fra vår kirkes tradisjonelle syn i alle tilfeller er forpliktet til),

synes nå uten inngående prøvelse å vie mest alle skilte som kommer for å be om kirkelig vigsel. Noen prester synes helt å ha mistet ståsted i et bibelsk ekteskapsyn, og utøver en vigselssaks som bare svarer til den borgerlige ekteskapsrett.

Thielicke har også et betimelig ord til dem som uforbeholdent hevder den uskyldige parts rett til gjengifte. Ved å vie en fraskilt, så «sanktioneres man at en vilkårlig forstødelse faktisk er istand til på en legitim måte å avslutte det tidligere ækteskap og derved bane vejen for et nyt» (*Seksual etikk*, s. 114). Ingenting svekker i den grad kirkens troverdighet i sin forkynnelse av ekteskapets monogame vesen, sier han, som når prester vigslers fraskilte til et nytt ekteskap med ordene: – «inntil døden skiller dere ad». Og ikke mindre ødeleggende er det, ifølge Thielicke, for troverdigheten i kirkens vigselssaks, når presten som vigslers, selv er skilt og kanskje også gjengift. Thielicke behandler også dette siste forhold, som ikke bare er blitt så aktuelt i Tysklands presteskap, men også i Nordens kirker. Om dette problem sier han: «Hvis en prest er blevet skyld i sit ækteskabs opløsning på en måde, der åbenbart for alle er forkastelig, byder ikke alene muligheten for den subjektive forargelse, men også kirkens respekt for selve ækteskabet som institusjon, at den ikke lenger tillader ham at utøve sin embedsvirksomhet i dens navn». I de tilfeller der presten er uskyldig skilt, mener han at problemene med dette dog er så store at det «i ethvert tilfælde – også af uskyldighet i borgerlig-rettslig forstand – vil være nærliggende, at presten oppgiver sit embede». (s. 164f). Vi ser i pastoralbrevene at en Herrens tjener må være et forbilde for sine menigheter, ikke minst når det gjelder de ekteskapelige forhold. Han må være «én kvinnes mann» (1. Tim. 3,2), hvilket betyr at han ikke må være gjengift mens hans første kone ennå lever.

Skal dette syn gjennomføres i vår kirke, fører det naturlig til den konsekvens at kirken ikke vier fraskilte så lenge den første ektefellen lever.

Så lenge vi har en folkekirke, der så stor del

av ekteskapene stiftes i kirkelig regi, vil vi ha store vansker med å forvalte denne tjeneste rett. En veg framover til lettelse av problemene ville kanskje være at *all ekteskapsstiftelse skjedde i borgerlig forum*. Ekteskapet er som nevnt en skaperordning, som prinsipielt hører hjemme til forvaltning i det verdslige regiment. Kirkens vigselfrettigheter er *delegert* den fra de statlige myndigheter. Ved at alle ekteskap ble inngått i samme forum, ville vi forekomme den utbredte misforståelse at et borgerlig inngått ekteskap ikke står under de samme etiske forpliktelser som et kirkelig. Den bibelske ekteskapsetikkk gjelder alle mennesker, uansett kirketilhørighet. Kirkens profetiske funksjon, som forkynner av ekteskapsens monogame og livsvarige karakter, skal forkynnes for alle. Kirken må vel godkjenne at samfunnets *ekteskapsrett* må stå i kompromissets tegn på grunn av syndens realitet, men samtidig gjøre det tindrende klart at *den som vil bli frelst, må leve etter Guds vilje med ekteskapet* (1. Kor. 6,9-10).

Vi vet som kristne at Jesu lære er den *gode* lære. Normløse og forvirrede mennesker trenger møte Guds ords klare og dype syn på ekteskapet. Og det er viktig at kirken ikke bare hevder det i sin forkynnelse, men også i *handling*, så folk ser at kristne ekteskap er gode, at kristne ektefolk lever i troskap og kjærlighet til hverandre. Skilsmisse og gjengifte skal være *marginale* fenomener blant dem som lever i kirkens rom.

Vi må som kirke ha frimodighet til å forkynne at i samfunnet med Gud fins det kraft til å realisere gode ekteskap og også hjelp til å gjenreise ekteskap i krise. Den kirke som ikke utløser evangeliets kraft til å leve i trygge og gode ekteskap, må spørre seg selv om den er uten evangeliets åndskraft og fylde. Evangeliets makt til å nyskape «de harde hjerter» til «kjødhjerter», der Guds kjærlighet er utløst ved Den Hellige Ånd, skal ikke minst vise sin virkning i hjemmene, i forholdet mellom ektefellene.

Den kirke som forkynner skilsmisse som en alvorlig synd og stenger vegen til gjengifte, vil naturlig nok stille mange skilte og gjengifte

under anfektelse. Det er uunngåelig. Kirken er satt til også å forkynne loven. «Ved loven kommer syndens erkjennelse» (Rom. 3,20). Vi trenger i høyeste grad å kalle til anger og bot for den sedelige oppløsning som er i gang ved tidens samlivsformer. Hvert tredje ekteskap oppløses i vårt folk. Titusener av skilsmissebarn lider i hjem som er gått i oppløsning.

Samtidig trenger vi å vise evangeliets omsorg overfor dem som lider under sine nederlag på ekteskapsområdet. Dette er et nytt stort emne som vi ikke kan ta opp i denne sammenheng. De som blir omvendt etter at de er skilt og gjengift, må få hjelp til å tro syndenes forlatelse for alt som ligger bak, og kalles til å stille det nye ekteskap inn under Guds ords normer for det rette samliv. Enslige skilte, som blir troende, må, etter vårt syn, hjelpes til å forbli ugift og slik vitne om ekteskapsens engangskarakter. Troende som er skilt og gift påny, trenger særlig omsorg og hjelp. De prester som har viet dem, må dele ansvaret for det som har skjedd. Her har mange ofte fått uklar veiledning.

Det er en alvorlig sak når mange prester ikke våger forkynne klart om hva Guds ord lærer om skilsmisse og gjengifte, fordi det er troende i forsamlingen som opplever det vondt når de her har nederlag bak seg. Men dette er uunngåelig, dersom lovforkynnelsen skal være ekte. Den må da alltid tale konkret om synden. Vi har som vigselfmenn et veldig ansvar for våre medmenneskers evige ve og vel i denne funksjon. Det er alvorlig å vie noen til forhold som Guds ord ikke gir grønt lys for. Få tragedier kan sammenlignes med dem som oppløste ekteskap betyr. De skaper ofte dyp nød, frustrasjon og bitterhet. Som sjelesørgere trenger vi stor nåde til på én gang å gi klar og fast veiledning utfra Guds ord om hva som er rett og galt i ekteskapsproblemer, og samtidig vise dyp *medkjensle* og vilje til *omsorg* for dem som har lidt nederlag og gått seg vill. Må vi be om at vi får være et presteskap som gir «pålitelig veiledning» (Malaki 2,5-9) i de mange innflokke ekteskapskonflikter tiden er så full av. Det er mitt håp at de teo-

logiske synspunkter som jeg her har båret fram, kan være noen til noe hjelp og bidra til en fornyet teologisk drøftelse av den kristne

ekteskapsetikk. Dagens situasjon med skilsmisse og gjengifte i kirke og samfunn er alvorlig og gjør en slik drøfting nødvendig.

Fra anstaltdiakoni til diakonimenighet?

Av Olav Skjevesland

« . . . på intet annet punkt er – man tror det knapt – diakonien mer sårbar enn i dens teologiske sentrum.»

Theodor Schober

Det er på høy tid å fornye oppmerksomheten omkring kirkens diakonale oppdrag. 1980-tallet har frembrakt en rekke bøker og artikler innenfor diakoniens fagfelt, og praktisk-kirkelige initiativ på området er tatt, ute og hjemme. Utviklingstrekkene peker i én hovedretning: I kirke etter kirke vokser erkjennelsen av at diakonien må få en helt sentral plass i morgendagens menighetsliv. Men vil det lykkes å løfte diakonien ut av dens tradisjonelle anstalt-innramning for å plante den rotfast også i det lokale menighetsliv? Sterke teologiske, kirkehistoriske og sosialpolitiske krefter har – i en uheldig allianse – medført at denne utvikling har gått langsomt, i blant med skuffende tilbakeslag.

Hovedsiktet med denne artikkel er å avlese viktige tendenser innenfor nyere diakonilitteratur i Norden og Vest-Tyskland. Kjernen i artikkelen er en revypreget omtale av sentrale bøker¹ og debattinnlegg (II). På bakgrunn av dette materiale vil vi forsøke å systematisere noen av de brennende problemer for diakonien i vår tid (III) – for så endelig å antyde enkelte perspektiver på diakoniens plass og rolle i en fremtidig menighetsoppbygging (IV).

Men aller først repeterer vi ganske kort hovedfasene i diakoniens historie (I).

De som vil raskt til målområdet, uten å delta i det løp artikkelen trekker opp, kan således umiddelbart rykke fram til del III og IV. Dermed har vi antydnet oppleggets noe stoffrike og kompendieartede preg. Men for å fange inn problemområdene her hjemme og i våre nabokirker, bør man foreta et rundskue av en viss vidde. At man da ikke får dybdeblikk ned i enhver detalj, sier seg selv. Et vesentlig sikte med artikkelen er å orientere innenfor et felt som altfor ofte forsømmes innenfor den praktiske teologi.

I. En diakonihistorisk bakgrunnsskisse²

1. Fra urkirken til reformasjonen

Det har stått adskillig debatt om selve diakonatets tilblivelse i *urkirken*, ikke minst med utgangspunkt i forståelsen av Apg 6,1–6. Hevet over enhver tvil er ihvertfall forekomsten av diakoner og diakonisser i de paulinske misjonsmenigheter (Fil 1,1; Rom 16,1; 1 Tim 3,8–13).

Inn i oldkirkens periode ser vi hvordan den nære relasjon mellom biskop og diakon, som allerede Fil 1,1 antyder, trer klarere frem (Did 15,1; Ign Pol 6,1). Diakonen var biskopens assistent i liturgiske og forvaltningsmessige saker. De karitative funksjoner ble institusjonalisert med diakon/diakonisse som hovedansvarlig. Menighetsenke-

ne (1 Tim 5,9) var en annen gruppe, i rang lavere enn diakonissene. Flere diakonisser ble etterhvert ledere for komuniteter av enker.

Alt i alt ivaretok diakontatet visse deloppgaver innenfor den biskoppelige menighetsledelse. Viktig er det å merke seg at diakonen gjennom hele den tidlige kirkes periode beholdt nærhet til den grunnfunksjon som ligger i verbet *diakonein*; å gjøre tjeneste ved bordene, dvs. ved agape-måltidene og den påfølgende evcharisti, nattverdfeiring.

På terskelen til *middelalderen* ser vi allerede i det 4. årh. at diakonatet utvikles mot eksklusivt liturgiske funksjoner. Særlig to forhold styrer denne utvikling.

For det første innsnevres gudstjenesteforståelsen, særlig nattverdsynet. Fra en nattverdfeiring i menighetsfellesskapets tegn, rettes nå oppmerksomheten mot forvandlingen av elementene i messeofferet. Diakonen blir gjennom denne utvikling i hovedsak en liturgisk assistent, og tjenesten fremstår som mellomstasjon underveis mot presteordinasjonen. Dermed gir det seg også at diakonissens menighetstjeneste svekkes og forsvinner i Vestkirken. Her får den kvinnelige diakoni sin fortsettelse innenfor klostervesenet.

For det annet endres kristendommens stilling radikalt. Fra å være forfulgt, blir den i 311 akseptert – for så i 381 å bli eneste tillatte religion. Under Karl den Store blir det endog almen plikt å gi tiende til kirken. En bærende germansk tanke var at fyrsten hadde det øverste ansvar for alle livsytringer innenfor sitt landområde, også gudsyndelsen. I de territoriale kirker som etterhvert ble dannet utover i middelalderen, legges derfor den medmenneskelige omsorg under fyrstens ansvar. Dermed har avgjørende endringer skjedd for diakonien: Av menighetsagape og nattverdfeiring er det blitt en isolert messeofferhandling. Diakonen er plassert i embetshierarkiet. Kort sagt: Diakonien er sekularisert og ført inn i et vakuum. Ved overgangen fra menighetskirke til rikskirke i den konstantinske æra, tørket menighetsdiakonien inn.³

Fra den almene kirkehistorie kjenner vi til hvordan diakonien nå tok form i ulike institu-

sjoner, herberger for pilegrimer osv. Fra 500-tallet opprettes klostre for diakonale formål.

2. Reformasjonen

Reformasjonen maktet ikke å restaurere menighetsdiakonien – selvom Luther og andre reformatorer var kritiske til middelalderens diakonat, og positivt lot falle ytringer som pekte i retning av en diakoni i pakt med de tidlig-kirkelige idealer. – Årsakene er flere:

(1) Reformasjonen stilte med tyngde spørsmålet om menneskets gudrelasjon, og svarte med læren om rettferdiggjørelse *ved tro alene*. Hermed fikk ikke gjerningene sin avklarede plass, i det minste ikke i det praktiske fromhetsliv. Dessuten: I protest mot middelalderkirkens fremhevelse av det religiøse liv i klostrene, forkynte reformatorene at troen skulle leves i hverdagens kall og stand. Dermed ble det diakonale område tilført en viss «sekulariserende» impuls.

(2) Rettferdiggjørelsen ble primært utdelt gjennom *prekenen*. Den lutherske reformasjon urgerte derfor en viss forkynnelsesmonisme. «Sola fide og sola gratia bliver i praksis til sola verba.»⁴

(3) *To-regimentlæren* førte til uklarhet om hvor det diakonale ansvar skulle plasseres. Det gamle territorial-kirkelige prinsipp hadde fortsatt hevd. Luther kunne således i sine visitasjoner opptre vaklende i denne sak, i det han i de forskjellige situasjoner kunne appellere dels til fyrstens (resp. byrådets), dels menighetens diakonale forpliktelse. Dessuten bidro den vest-europeiske individualisme, nå med ny næring fra renessansens idégodts, til å svekke forståelsen for diakonien som *menighetsansvar*. Den etterreformatoriske utvikling skjer derfor under disse perspektiver: «Menighetens diakonalt-korporative ansvar blir ikke utfordret, for dette er delegert til den (dengang fremdeles kristne) øvrighet, slik at den gudstjenestelige menighet ikke lenger fremstår som et sted med selvstendig sosial ansvarlighet.»⁵

3. Pietismen

Det var uten tvil pietismen som kom til å bane veien for diakonien innenfor lutherdommen. Pietismens vekt på den kristne personlighet, med et gjenfødt liv i Gud og en erfarbar *praxis pietatis*, brakte en diakonal vårløsning som ble en helt sentral impuls i 1800-tallets kirkehistorie. I Tyskland fremsto det organisatoriske begavelser som kom til å skape mønsterdannende diakoniinstitusjoner for lignende tiltak i land etter land.

I 1989 kan det i denne forbindelse være interessant å minne om at den franske revolusjon her la en viktig forutsetning ved å introdusere foreningsretten. Foreningen, selskapet, fremsto i denne fase som ny tillatt form for institusjonsdannelse. Institusjonsdiakonien fornyelse under pietismen ble tvunget til å gå selskapsveien, ettersom de territoriale kirkeorganisasjoner hverken hadde ideologisk eller finansiell basis for diakonalt arbeid.

Theodor Fliedner grunnlegger i Kaiserwerth (1833) en pionéranstalt for den kvinnelige diakoni. I det hele kom den diakonale vekkelse til å utløse kvinnes engasjement i kirken på en ny måte. Samtidig begynner *Johann Hinrich Wichern* virksomheten i Rauhes Haus i Hamburg, en hovedimpuls for den mannlige diakoni, med hovedvekt på sosialt og pedagogisk arbeid for nødstedte gutter. Andre foregangs-skikkelser er *Wilhelm Löhe* (Neuendettelsau) og *Fr. von Bodelschwingh* (Bethel/Bielefeldt).

De sosialhistoriske forutsetninger for den nye diakonale giv ligger delvis i Napoleonkrigenes ødeleggelse, men aller mest i den økende industrialisering og urbanisering, med dens etterslep av nød. Den sosiale mobilitet brøt langt på vei opp det stabile, landlege liv i storfamiliene. Anstaltene ble da også strukturert etter mønster av storfamilien, under en dominerende husfar eller forstanderinne.

Fra midten av 1800-tallet kan vi i Norden følge diakoniinstitusjonenes fremvekst. Dette er beretninger med sammenfallende trekk, stort sett: Stigende sosial nød og den pietistiske vekkelsesimpuls (kombinert med almen idealisme) utløser initiativ, påfallende ofte fra kvinner og menn fra den borgerlige overklasse. Det fremstår lederpersonligheter som sendes til de ledende tyske anstalter for inspirasjon og utdanning, før de for fullt går til sin pionéroppgave i sine respektive hjemland.

I Vest-Europa fremstår en «borgerlig-from» diakoni,⁶ drevet av en inderlig trang til å «gjengjelde noe av Frelserens kjærlighet», slik en tidstypisk formulering lyder. Samtidig ligger det her et sidemotiv i å demme opp for den fremstormende sosialisme. Det er ved en kirkedag i Wittenberg i det politisk ladede år 1848 Wichern lanserer sitt indremisjonsprogram, som dypest sett siktet mot en fornyelse av menighetsdiakonien. Dagen etter dannes «Sentralutvalget for Indre Misjon».

Disse anstalters privat-rettslige form til tross, har de gjennomgående hatt et hovedsikte i å utdanne diakoner og diakonisser for tjeneste i menighetene, men kirkestrukturelle forhold og svake stillingsmuligheter har her virket bremsende. De fleste tyske og nordiske anstalter har, bl.a. gjennom oppnevning til styreorganene, understreket sin kirkelige forankring og søkt å dempe det private preg.

Det er disse diakonihistoriske forhold – sammen med sterke faktorer i tilknytning til fremveksten av sosialstaten i det 20. århundre – som utgjør problemhorisonten for dagens diakonale drøftelser, teoretisk og praktisk-kirkelig.

II. Tendenser i nyere diakonilitteratur

Vi går nå over til artikkelens primære sikte: å registrere noen hovedtendenser innenfor nyere diakonilitteratur i Vest-Tyskland og Norden.⁷ Med tanke på en meningsfull innordning av denne litteratur vil vi måtte ta noen nødvendige sideblikk til den nære diakonale kontekst innenfor de enkelte kirker.

1. Vest-Tyskland⁸

Gjenoppbyggingen av Tyskland etter krigen kom naturlig nok til å bety en «diakonien kairo» (F. Münchmeyer). Kirken var den eneste samfunnsinstitusjon som var noenlunde intakt, derfor ble store forventninger stilt til dens innsats. Ved den første evangeliske synode etter krigen (Treysa, aug. 1945), ble «Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutsch-

land» grunnlagt,^{8b} under ledelse av den effektive og politisk skolerte dr. Eugen Gerstenmaier. Innere Mission, med dens anstalter, var blitt betydelig svekket gjennom krigsårene, og kunne ikke alene makte å stå for restaurasjonsarbeidet. I 1957 skjer en sammenlutning av Hilfswerk og Innere Mission, som fra 1976 går under navnet «Diakonisches Werk» – etter at det ved diakonikonferansen i 1975 var vedtatt «Leitlinien zum Diakonat»,⁹ som la opp til en integrering av diakonien på alle nivåer i EKD.

«Das diakonische Werk» er i dag en meget stor arbeidsgiver. Ca. 220 000 heltidsarbeidere er knyttet til 17 000 større eller mindre enheter/institusjoner. Man rår over 700 000 behandlingsplasser. Daglig er ca. 1 mill. vest-tyskere mottagere av ytelser fra diakonien. – Forbundsrepublikken har til sammenligning ca. 15 000 evangeliske prester.

I den såk. «Grundordnung» for EKD (1948), heter det i en hyppig sitert passus at diakonien er «Wesens- und Lebensäußerung der Kirche» (art. 15). De 1980-tallsbidrag¹⁰ til diakonidebatten som her særlig skal omtales, forholder seg dels videreførende, dels modifierende til tre sentrale, diakonikritiske avhandlinger fra 1970-årene. Her gir årstallet 1968 en viktig assosiasjonsbakgrunn.

I en stor avhandling om «Politische» und «Gesellschaftliche Diakonie» anvender Olaf Meyer Frankfurterskolens analyseverktøy i en kritisk drøfting av spenningen mellom kirkens diakonale sikte om å tjene etter Jesu forbilde – og dens faktiske innplassering i samfunnets mektige struktur.¹¹ Johannes Degen leverer i sin bok *Diakonie und Restauration* en historisk og systematisk analyse av kirkens diakonale praksis etter 1945, og hevder at den er blitt viklet inn i samfunnsstrukturen i en slik grad at en teologisk pregning av diakonien nærmest er umulig gjort.¹² Dessuten må her nevnes Arndt Hollwegs arbeid *Gruppe – Gesellschaft – Diakonie*, som plederer en mer menneskenær, gruppeorientert diakonal praksis.¹³

Det er på dette tidspunkt (1976), hvor diakonien alt mer synes å sekulariseres i et «mammontittisk fangenskap» (Olaf Hillestad), en autoritet som Rudolf Weth erklærer at diakonien nå står ved et vendepunkt. «Diakonien må i realiteten på ny finne sitt subjekt», hevder han.¹⁴ I steden ønsker Weth en charisma-

tisk-diakonal menighet, som gir opp ambisjonen om å ivareta omfattende omsorgsfunksjoner i rammen av sosialstaten. Et slikt mål, fortsetter Weth, springer ut av ideén om *corpus christianum*, men denne forutsetning er i det moderne samfunn forlenget blitt en fiksjon.

Diakonien i BRD er ubestridelig kommet inn i et nokså komplisert konfliktfelt.

For det første er det større spenninger i det vest-tyske samfunn mellom «oben» og «unten» enn hverdagens overflatebilde kan gi inntrykk av. Herav følger ny patologi, både individuelt og samfunnsmessig (jfr. f.eks. arbeidsløshetens følger).

For det annet er diakoniens dobbeltlojalitet til kirke og stat fortsatt et betydelig problem. Sosialstaten garanterer, gjennom avtaler, diakonien økonomisk sikkerhet. Ja, sosialytelsene innenfor BRD er i uoverskuelig fremtid avhengig av diakoniens medarbeiderskap. Dermed er diakoniens *kritiske* funksjon truet, ettersom den – mer eller mindre motstrebende – tilpasser seg sosialstatens funksjon som symptombehandler for vekst-samfunnet.

For det tredje fins det – rent indre-kirkelig – en spenning mellom tesen om diakonien som en «vesens- og livsytring» ved kirken og den sterke byråkratisering av det diakonale apparat. Det fundamentale spørsmål melder seg: Er det overhodet mulig å realisere kristen etterfølgelse innenfor den diakonale sektor?¹⁵

La oss se på de utviklingslinjer for diakonien som kan avleses i noen sentrale arbeider på 1980-tallet.

Jürgen Moltmann

Som tittelen antyder, tar Jürgen Moltmann i sin lille bok *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes* utgangspunkt i Gudsrike-begrepet. Han anbefaler en teologisk om-orientering. Diakonien må formes ut fra en «messiansk erfaring av historien» (s. 19). I og med Jesu messianske sendelse er Guds rike allerede dynamisk nærværende. Av dette kan det ikke følge en systemtilpasset diakoni, men tvertom en

utålmodig diakoni i Gudsrike-håpets tegn: «Uten håpet om Guds rike mister diakonien sin kristne bestemmelse og blir i praksis og teori en del av sosialstatens tjenesteytelser» (s. 20).

Videre betoner Moltmann diakoniens *menighetsforankring*. I en ensomhets- og isolasjonskultur må diakonien kunne oppleves som fungerende fellesskap. Diakonien må unngå både «Verstaatlichung» og «Verkirchlichung». Veien fremover heter «diakonisering av menigheten og menighetsutformingen av diakonien» (s. 36) – Moltmann gjør seg dermed til talsmann for en Gudsrike-forankret diakoni, basert på den fungerende menighetsenhet og med klar samfunnskritisk brodd.

Ulrich Bach

Ulrich Bach har lagt en bredere bibelteologisk basis for sine bidrag.¹⁶ Diakoni fremstår her som Kristi legeme i aksjon. Den bredere teologiske basis skyldes bl.a. at Bach, ved siden av å være prest ved en ortopedisk institusjon, også har lærerfunksjoner innenfor NT og systematisk teologi. Forøvrig er Ulrich Bach selv rullestolbruker, og dette fører til at hans praktisk-diakonale overveielser særlig er siktet inn på kirkens arbeid blant de bevegelsehemmede. Med patos – og ikke uten polemisk snert – går han til felts mot «den sterke kirke» og «de sterke kristne». Hans bøker er dyptlodende, og utmerker seg ved et personlig-eksistensielt preg.

Johannes Degen

Ti år etter sin kritisk anlagte studie av diakonien i restaurasjonsfasen, utga Johannes Degen i 1985 en debattbok om diakoniens spenningsfylte livsvilkår i den moderne velferdsstat: *Diakonie im Widerspruch*. Denne gang har Degen et mer praktisk sikte. Han forsøker å tenke integrerende i forholdet diakoni – sosialstat innenfor de rådende rammebetingelser, dog uten å forsømme et kritisk- teologisk perspektiv. Boken røper ingen systematisk konsepsjon, men er resultatet av en «reflektert praksisobservasjon» i rammen av et årelangt medarbeiderskap innenfor diakonien (bl.a. i Kaiserwerth).

Degen konstaterer nøkternt at kirkens diakoni er diakoni i samfunnet (s. 84), selv om han innledningsvis beklager diakoniens utvandring fra menigheten (s. 13ff). I denne forbindelse skal vi være klar over at Tyskland i 1961 fikk en sosiallovgivning som ga frivillige sosiale tiltak minst like gode betingelser som de offentlige.¹⁷ Degen ønsker en kirke som våger både å ytre kritikk og vise medansvar – bl.a. ved å forsøke nye arbeidsmodeller for diakonien, finansiert ved kirkens egne midler. Han hevder videre at diakonien må være villig til å gi fra seg arbeidsgrener som etterhvert er blitt en fast del av sosialstatens tilbud. På den annen side må diakonien gjøre klart for seg hvilke mennesker/grupper den virkelig ønsker å prioritere (s. 84–90).

Horst Seibert

Et arbeid som kan bli retningsgivende for kirkeledelsen fremover, er Horst Seiberts avhandling *Diakonie – Hilfehandlung Jesu und Soziale Arbeit des Diakonischen Werkes*, opprinnelig en dissertasjon fra Universitetet i Frankfurt (1982). Innledningsvis bemerker Seibert at J. Degen, O. Meyer og A. Hollweg på 70-tallet ikke befattet seg med diakonien i dens praktiserte, aktuelle skikkelse. Men dette er nettopp Seiberts ansats. Han vil overprøve den faktiske diakoni i dagens Forbundsrepublikk, og forstår denne som:

«– en organisert hjelpevirksomhet
– for, ved og med bestemte problemgrupper som sosialvitenskapelig lar seg definere
– på oppdrag av kirken
– under sosialstatens rammebetingelser» (s. 13)

Ved hjelp av en sosialhistorisk anlagt eksegese av evangeliene (i tilslutning til Gerd Theissen) arbeider Seibert frem det egenartede ved Jesu Diakoni («das Traditionspotential 'Jesus-Diakonie'»). Herav utvinnes han tolv omfattende kriterier, som han vil teste den aktuelle diakoni på (s. 38ff): Jesu diakoni var deltagende og myndighetsutdelende, den reaktualiserte GT's fellesskapsetikk samtidig som den var Gudsrike-foregripende, den var

HALVÅRSSKRIFT FOR
PRAKTISK TEOLOGI
TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE
1984–1989

REGISTER

Utarbeidet av Kirsten Birkeland Findreng

Redaksjon: Olav Skjevesland, Tor Johan S. Grevbo, Birger Henrik Fossum, Per Karstensen,
Tore Kopperud, Even Fougner og Oskar Skarsaune

Redaksjonssekretærer: Øyvind Moberg Wee og Harald Hegstad

Ansvarlig utgiver: Nye Luther Forlag

ARTIKLER I ÅRENE 1984 – 1989

Asheim, I.:	Kirken og samfunnet. Kirken og staten	1 -88	3
Aukrust, T.	Sosialetisk forkynnelse	2 -89	3
Auli, T.:	Evangeliet for psykisk utviklingshemmede - sentralt eller avstumpet?	2 -85	21
Bjørdal, Ø.:	Teologi – kyrkja si praktiske lære	1 -85	22
Bohren, R.:	Lekfolkets eksistens er kvitteringen på vår preken	1 -84	12
Baasland, E.:	Retorikk i Det nye testamente og dagens preken	2 -87	3
Dingstad, A.:	Folkekirken som teologisk problem	1 -88	15
Fossum, B. H.:	På veg til en ny studieordning ved MF	1 -85	15
Geil, G. S.:	Prædikenen i morgendagens kirke	2 -86	10
Grevbo, T. J. S.:	Norskdom og kristendom i dag. Kristendommens møte med norsk kultur og lynne i 1980-årene	1 -87	3
Hallen, D.:	Hjemmenes dåpsring – en gave som utfordrer	2 -88	3
Heiene, G.:	Kvinnemishandling, teologi og sjelesorg	1 -86	18
Karstensen, P.:	Praksisveiledning – ny utfordring for MF	1 -89	20
Kolshus, T.:	«I believe in preaching!» Trekk fra prekenradisjon og våre dagers homiletikk i England	1 -87	22
Kopperud, T.:	Våre nye liturgier	1 -84	21
Kopperud, T.:	Før liturgikommissjonen er over	1 -85	29
Kopperud, T.:	«Nå la oss takke Gud . . .» Et knippe vurderinger og refleksjoner i møte med Norsk Salmebok	1 -86	3
Lønnebo, M.	Början till ett manifest	1 -84	9
Lønnebo, M.:	Framtidens kyrka	2 -86	3
Mydske, S.:	Preken 85. En undersøkelse av høymesseprekener holdt i januar 1985	1 -86	28

Myhre, K.:	Salmenes bok i salmeboken	1 -89	2
Myrseth, O. S.:	Gustav M. Jensen - ein gudsteneste- og kyrkjefornyar	1 -89	11
Nilsen, K.:	Prest fra ni til fire -?	2 -87	24
Nyhus, O. J.:	Mennesket - et «himmelspeil i mulde»	1 -88	25
Reinertsen, S.:	Kategorialmenigheten. Til belysning av et ekklesiologisk problem	1 -89	32
Reller, H.:	Nærhet og distanse i menighetsarbeidet	2 -85	3
Røsæg, N. A.:	Aggresjon og sjelesorg	2 -87	12
Schumacher, J.:	Folkekirke og nattverdmenighet hos Gustav Jensen	2 -88	20
Skjevesland, O.:	Praktisk teologi på norsk	1 -84	3
Skjevesland, O.:	Dåpsforkynnelsen	2 -85	13
Skjevesland, O.:	Den pastorale sjalusi	1 -87	32
Skjevesland, O.:	Kasualia - konfliktfelt og satsningsområde	2 -88	12
Skjevesland, O.:	Fra anstaltdiakoni til diakonimenighet?	2 -89	18
Sørensen (Grevbo) T. J.:	Veivalg i kirkerettens landskap	1 -84	13
Sørensen (Grevbo) T. J.:	Hvem er skikket til prest?	1 -85	3
Sørensen (Grevbo) T. J.:	Hvilke omvendelser produserer vi?	2 -85	29
Tjørhom, O.:	Kirken - speilbilde av samfunnet eller motkultur?	2 -88	29
Utne, E.:	Skilsmisse og gjengifte i kirken og samfunnet	2 -89	7
Wikström, O.:	Sjalavården i framtidens kyrka	2 -86	20

Anmeldte bøker 1984-1989

Amundsen, A. B.:	Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelsen i Norge særlig på 1800-tallet (TK)	2 -89	40
Att finna KYRKANS VÄG, festskrift till Bertil E. Gärtner (TK)		1 -86	47
Aukrust, T.:	Exodus. Om forkynnelseens krise (OS)	1 -84	35
Barclay, W.:	Slik skal du be (TK)	2 -86	43
Bayer, O.:	Ehe. Zeit zur Antwort (TJSG)	2 -89	39
Bennike, H.:	Salmeordbog (TK)	1 -87	40
Bergstrand, G.:	En illusion och dess utveckling (TJSG)	2 -85	43
Beutel, A./Drehse, v./Müller, H. M. (Hg):	Homiletisches Lesebuch (OS)	2 -88	45
Björdal, Ø.:	Tro og tilbedelse (TK)	2 -86	38
Björdal/Fevang:	Mellom skapelse og gjenløsning. Gudstjenesten i fokus (TK)	2 -89	40
Bohren, R.:	Geist und Gericht (OS)	1 -84	37
Brosché, F.:	Utbränd för Guds skull (TJSG)	2 -89	41
Bø, O.:	Vår norske jul (TK)	2 -85	45
Bø, O.:	Høgtider og minnedagar (TK)	1 -86	47
Bøn og lovsang i fællesskab (TK)		1 -88	44
Cöster, H.:	Skriften i verkligheten (HH)	2 -88	44
Dahlby, F./Lundberg, L. Å.:	Nya Kyrkokalendern (TK)	1 -84	37
Dahn, H.:	Salmehåndbogen (TK)	1 -87	40
Davies, J. G.:	Nya perspektiv på gudstjänsten (TK)	2 -86	43
Den svenska psalmboken (TK)		2 -88	39
Dopet, teologiskt kyrkorättsligt pastoralt (BHF)		1 -84	39
Eide, S./Lerø, M./Wagle, F.:	Lærerveiledning. Tro i dag (BHF)	1 -84	40
Eilertsen, M.:	Alle tiders bok (TK)	2 -88	43
Ekström, S.:	Svenska Kyrkan - organisation och verksamhet (TK)	1 -87	40
Ellingsen, S.:	Så stilner livets jag. Ord i sorg (TJSG)	1 -87	38
Ellingsen, S.:	Vårt øye ser mot Betlehem (TK)	2 -88	43
Elseth, E.:	Til paradiset med sang (TK)	1 -86	46
Elseth, E.:	Thomas Kingo (TK)	1 -86	46
Elseth, E.:	Hans Adolph Brorson (TK)	1 -86	46

Elseth, E.:	Magnus Brostrup Landstad (TK)	1 -87	41
Elseth, E.:	Grundtvig (TK)	1 -87	41
Evangelieboken (TK)		2 -88	39
Foss, Ø.:	Politische Diakonie? (TJSG)	1 -87	38
Garmo, S.:	Vi firar mässa (TK)	2 -88	42
Geels, A./Wikström, O.:	Den religiösa människan. Psykologiska perspektiv (TJSG)	2 -86	40
Geest, H.v.d.:	Under fire øjne (TJSG)	1 -85	42
Geil, G. S.:	Natten bliver til morgen. Tanker omkring døden (TJSG)	1 -88	47
Gibbs, E.:	I Believe in Church Growth (OS)	2 -89	38
Giesen, T.:	Hva gjør kristne når de tror? (TJSG)	1 -86	46
Glenthøj, J.:	Gud er større end vort hjerte. Homofili i Bibel og sjelesorg (TJSG)	2 -87	42
Glenthøj, J.:	Introitus og kollekter til kirkeårets søn- og helligdage (TK)	1 -88	44
Grethlein, C.:	Taufpraxis heute (HH)	2 -89	39
Grewel, H.:	Brennende Fragen christlicher Ethik (TJSG)	2 -89	41
Gudstjeneste i Ånd og Sandhet. Den eucharistiske gudstjeneste (TK)		2 -88	43
Gudstjeneste - også for barn (TK)		1 -88	44
Hammer, K. G.:	Det som hørs - ett predikoteoretisk perspektiv (OS)	2 -85	46
Hansen, P. V.:	Født på ny. Om Carl Olof Rosenius (TJSG)	2 -88	44
Haraldsø, B. (red.):	Konfirmasjonen igår og i dag (EKF)	2 -86	36
Hauge, A.:	Hånden på pløgen. Minneskrift om Gordon Johnsen (TJSG)	2 -86	43
Hauge, K.:	Liv og helse (TJSG)	2 -85	38
Heitmann, J. H.:	Som gode forvaltere (TJSG)	2 -88	45
Hodne, B./Hodne, Ø./Grambo, R.:	Der stod seg et bryllup (TK)	1 -86	47
Hodne, Ø.:	Påske. Tradisjoner omkring en høytid (TK)	2 -88	43
Holm, K. (red.):	Dansk kirkeliv 1985-86 (TK)	2 -86	43
Holm, K. (red.):	Dansk kirkeliv 1986/1987 (TK)	1 -88	44
Holm, K. (red.):	Dansk kirkeliv 1987/1988 (TK)	1 -88	44
Hutter, H.-J.:	Religiöse Symbolik und Seelsorge (TJSG)	1 -88	47
Isaksson/Sverker (red.):	Kyrkan bygger och förnyar (TK)	1 -87	40
Johannesen, G.:	Rhetorica norvegica (OS)	2 -87	40
Jørns, K.-P.:	Der Lebensbezug des Gottesdienstes (OS)	1 -89	49
Jørstad, J.:	Sånn er livet - sånn er du og jeg (TJSG)	1 -87	35
Kjørstad-Hansen, K.:	Også blandt os kan forskjellige meninger oppstå (TJSG)	2 -85	43
Klatt, H.-G.:	Wenn wir an Gräbern stehen (TJSG)	1 -86	45
Klingert, R.:	En levande församling (TK)	2 -85	44
Kolnes, R. D.:	Kjærlighetens asyl og religionens ofre. Essays (TJSG)	1 -88	46
Kopperud, T.:	På vandring gjennom kirkeåret (IE)	2 -86	34
Kristensen, K.:	Sjælesorg og anfægtelse hos Luther og i dag (TK)	1 -87	41
Kristensen, K.:	Menighedsliv og forkyndelse - en tyngende byrde? (TK)	1 -87	41
Kyrkohandboken I og II (TK)		2 -88	37
Langslet, L. R.:	Om alle Land laa øde (TK)	2 -85	44
Larsson, B.:	Närvarande frånvaro-frågor kring liv och tro i modern svensk skönlitteratur (TJSG)	2 -88	41
Larsson, R./Lundberg, L. Å.:	Hjärtats nyckel (TK)	2 -85	44
Laxvik, I. (red.):	Kyrka i förvandling (TK)	2 -85	44
Lindemann, E.:	Jenseits von Trauer (TJSG)	1 -86	45
Linder, L.:	Väckelsessång och läsarsalm i Den svenska psalmboken (TK)	2 -87	41
Lohse, E.:	Kleine evangelische Pastoraletik (TJSG)	1 -86	44
Lomaeus, K.-H. (red.):	Dagboken med kyrkoalmanacka 1983-84 (TK)	1 -84	38
Löfström, I.:	Påskan i tro och tradition (TK)	1 -85	40
Löfström, I.:	Julen i tro och tradition (TK)	2 -85	45
Lönnebo, M./Werkström, B.:	Seierstegnet (TK)	1 -85	40
Lönnebo, M.:	Bønner i mitt hjerte (TK)	2 -85	44
Martling, C. H.:	Tider och dagar (TK)	1 -84	37

Martling, C. H.:	Den talande tystnaden (TK)	2 -87	40
Martola, Y.:	VERBA TESTAMENTI i nordisk luthersk liturgitradisjon (TK)	2 -89	40
Missale for Svenska kyrkan (TK)		2 -88	39
Mortensen, B.B.:	Diakoni i kirke og samfund (TJSG)	1 -85	42
Nielsen, E. A.:	Den skjulte gudstjeneste TK)	1 -88	44
Niemeyer, G.:	Påskelandskapet (TK)	1 -85	41
Nisser, P. O. (red.)	Vår nya Psalmbok (TK)	2 -87	41
Nivenius, O.:	Psalmboken som andaktsbok (TK)	2 -87	41
Nivenius, O.:	Manteln. Några ord om prästtjänsten (TK)	1 -88	45
Nouwen, H. J. M.:	Det nya ljuset (TJSG) Att söka en helhet (TJSG)	1 -84	38
Olivius, A.:	Att möta människor (TJSG)	2 -85	37
Olivius, A.:	Handbok för själavård och bikt (TJSG)	2 -89	37
Opstad, G.:	Else Marie Jakobsen (OS)	2 -87	38
Pettersen, E. J.:	Konfirmantene kommer (BHF)	2 -85	41
Piper, H.-C.:	Der Hausbesuch des Pfarrers (TJSG)	1 -86	44
Piper, H.-C.:	Verkündigung im Krankenhaus (TJSG)	1 -86	45
Pontoppidan, E.:	Collegium Pastorale Practicum (TK)	2 -86	44
Rebell, W.:	Psychologisches Grundwissen für Theologen (TK)	2 -88	42
Repstad, P.:	Fra ilden til asken (TJSG)	1 -84	39
Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch (OS)		2 -87	39
Riess, R.:	Pfarrer werden? (TJSG)	1 -86	45
Riksantikvarens rapporter (nr) 14 (TK)		2 -87	42
Ringel, E./Kirchmayr, A.:	Religionsverlust durch religiöse Erziehung (TJSG)	1 -88	46
Rössler, D.:	Grundriss der Praktischen Theologie (TJSG)	1 -88	41
Sandahl, D.:	Folk och kyrka. Debatten i Svenska Kyrkan kring Socialetiska delegationen och dess evangelisationsmodell 1952-1972 (OS)	2 -87	36
Sandvik, B. (red.):	Folkekirken - status og strategier (HH)	1 -89	47
Scharfenberg, J.:	Einführung in die Pastoral-psychologie (TJSG)	1 -87	36
Seitz, M.:	Erneuerung der Gemeinde (TJSG)	1 -86	44
Sjödin, U.:	Osynlig religion (TJSG)	1 -87	39
Sjögren, P.-O.:	Det gudomliga mönstret (TK)	2 -85	45
Sjögren, P.-O.:	Kyrkans lovsång (TK)	2 -88	42
Skeie, E./Sætre, T. P. (red.):	Kristen tro i litteraturen I og II (Ø. Wee)	1 -85	42
Stern, P.:	Telefonsjälavården (TJSG)	1 -84	38
Skjevesland, O.:	Levende kirke (F. Grønningsæter)	1 -85	37
Stengård, E.:	Religiøs konst eller sakral? (TK)	2 -86	43
Stott, J.:	Issues Facing Christians Today (OS)	2 -88	45
Svenska Kyrkans Årsbok 1984 (TK)		2 -85	44
Svenungsson, S.-A. og Kopperud, T.:	Med Jesus gjennom livet (BHF)	1 -84	33
Sørensen (Grevbo), T. J.:	Den faktiske preken som tjeneste for Ordet (OS)	1 -87	42
Teologi, kyrkjeliv og samfunnskontekst (HH)		1 -89	47
Ulsdal, P.:	Tjenesten ved alteret (TK)	1 -85	40
Valen-Sendstad, A.:	Skilsmisse og nyt ægteskab belyst ud af forholdet mellom norm og situation (TK)	1 -88	43
Wallace, T.:	Veien (BHF)	2 -85	40
Wiedel, B.:	Bönens ansikten (TJSG)	1 -87	38
Åkerberg, H. (utg.):	Djuppsykologi och religion (TJSG)	1 -85	41

resosialiserende og rehabiliterende, osv.

Dernest går Seibert inn på de sosialpolitiske og rettslige rammebetingelser for dagens diakoni (s. 53–79). Det dilemma også Seibert her ser, er kontrasten mellom diakoniens tjnende sikte – og dens plassering i den alminnelige samfunnsstruktur på maktens side. Seiberts løsning lyder slik, og dermed røpes også hovedsiktet med hans arbeid:

«Mistanken mot diakonien om stadig mer perfekt å organisere og forvalte dette dilemma, slik at brodden fra Jesus-diakonien blir stump, kan ikke feies til side, om vi sammenfattende vurderer alle nevnte fakta. Diakonien må vinne tilbake *exusia*, på en ny måte vinne «fullmakt», for på sakssvarende måte å kunne håndheve maktens kompliserte rammebetingelser: ikke ved å stige ut av de samfunnsmessige strukturer, men ved å forandre disse» (s. 76).

I de to store, påfølgende kapitler behandles tre diakonale problemområder, slik de forvaltes i dag (eldreomsorgen, pleien av straffdømte og det almene sosialarbeid) – hvorpå følger anvendelsen av de tolv nevnte kriterier på den aktuelle diakoni (s. 170–247). – Selvom Seibert ikke legger skjul på de konflikter diakonien er kommet opp i, har han i hovedsak tillit til at denne, gjennom sine fornyelsesbestrebelse, i det vesentlige vil stå i saklig kontinuitet med Jesu diakoni.

Derfor konkluderer han med at de teologiske kriterier han har utarbeidet er «kompatible med ansatser, premisser etc., innenfor teorier for sosialt arbeid», og at det derfor er mulig å vinne frem til forståelse mellom f.eks. teologer og ikke-teologiske medarbeidere innenfor diakonien (s. 249). – Det kritiske motspørsmål til Seiberts prosjekt er om ikke hans avhandling, tross dens kritiske anførsler, i praksis vil kunne komme til å fungere rent positivistisk: som teologisk legitimering av det faktiske foregående diakonale arbeid innenfor Forbundsrepublikken.

Paul Philippi

1980-årenes diakoniarbeider i BRD har som fellestrekk en mangel på systematisk-teologisk refleksjon. Unntaket her er professor

Paul Philippi, som er luthersk teolog i Erlangen-tradisjonen og mangeårig leder av Diakoniewissenschaftliche Institut i Heidelberg (nå emeritus).

Med sitt hovedarbeid *Christozentrische Diakonie* (1963), leverte han en studie som er blitt stående som en sentral referanse i den påfølgende diakonidebatt. Tittelen anviser en kristosentrisk forankret posisjon, utformet i en tydelig ekklesiologisk innramning: «Den som vil tale rett om diakonien, må tale om den rette menighet.»¹⁸ Den frelseshistoriske forutsetning er Guds rikes komme, som med sitt kraftfelt trekker menigheten inn i et Kristus-formet liv.

I artikkelsamlingen *Diaconica* (1984), som inneholder både publiserte og hittil upubliserte arbeider fra 1962 til 1980-årene, utfolder Philippi sitt grunnsyn i stadig nye sammenhenger og appliseringer. Diakonien ekklesiologiske forankring er fremdeles markant. Philippi kan være nokså bitende i sin kritikk av den reformatoriske allergi mot gjerningene, med dens iboende tendens til å fremstå som ord-kirke. Nevnes bør også hans stadige fremstøt for å overvinne den svake integrasjon av diakoni-vitenskapen (diakonikken) i den akademiske undervisningstradisjon. Ellers er det vanskelig å referere fra bokens ca. 30 enkeltbidrag, som spenner fra korte tessekker til artikler tungt lastet med fotnoter. Vi bare noterer at Philipps klare forankring av diakonien i menigheten samtidig inkluderer et ja til diakoniens medvirkning i sosialstaten, men da primært som et nærvær av «eksemplarisk art»: «De kristne vil være beredt til å tilføre sin modell av kristosentrisk diakoni, for det almene vel» (s. 14).

Vi bør i denne forbindelse registrere en viktig debatt mellom Paul Philippi og Arndt Hollweg. I 1984 publiserte Hollweg en meget kritisk artikkel, hvor han anklager diakonien for å ha degenerert til et supplement i velferdsstaten. Diakonien er kjørt inn i en blindgate, hevder Hollweg, og griper til karakteristikk som kirkelig sentralisering, byråkratisering, atomisering. Ut fra en «empirisk teologi» må diakonien vedkjenne seg sin dobbelte delaktighet: i Guds rike og i den menneskelige virkelighet. Hollweg vil en diakoni «von unten», i rammen av den lokale menighet og gjerne realisert i grupper.¹⁹

Philippi bifaller Hollweg i hans henvisning til «Guds rike» og «menigheten». Men tross denne felles referanse til disse (nokså ulikt forståtte) størrelser, avviser Philippi kritikken. For her styres Hollweg av et «drag mot det anti-institusjonelle» – også på det område som har med menigheten å gjøre. Opp mot Hollwegs individ-prosesser-gruppe-tenkning, stiller Philippi diakonien som forpliktende menighetssak, som lar seg identifisere som sådan fordi den har en bærende kontinuitet.²⁰

Nylig har Hollweg utdypet sin kritikk. Han krever et «paradigmeskifte» innenfor diakonien, under henvisning til sine tidligere, større arbeider. Dessuten peker han – veltruffet – på menighetsforståelsen som et kjernepunkt i debatten med Philippi: «Det diakonale spørsmål muner ut i det ekklesiologiske.»²¹

Oppsummering

Dette bilde, som kunne vært supplert med flere detaljer, viser ganske store sprik i vurderingen av diakonien fremover. Flere etterlyser en tydeligere *menighetsforankring*, men mener åpenbart forskjellig når de målbærer et slikt krav. Den folkekirkekritiske R. Weth ser løsningen i en charismatisk-diakonal menighet. J. Moltmann ønsker en samfunnskritisk, dynamisk Gudsrike-diakoni i rammen av en menighetskirke. A. Hollweg fører sitt advokatur for den prosessorienterte gruppe. P. Philippi står fast på en diakoni som har sitt feste i menighetens ordnede ledelse. Mens J. Degen, og særlig H. Seibert, i hovedsak ser løsningen i en teologisk trimmet diakoni, innenfor sosialstatens rammer.

Disse ulike vurderinger på diakoniens område er utvilsomt en refleks av den uenighet som dypest sett går om valg av konsept for menighetsoppbygging i en labil folkekirkelig situasjon.²²

Alt i alt avspeiler den tyske litteratur at perspektivene fremover fortøner seg nokså dystre. Under ett foredrag ved EKD's diakonikonferanse i Berlin i oktober 1985, målbar professor Peter C. Bloth «den resignasjon som brer seg om realiseringsmulighetene for en 'diakonimenighet' i dagens samfunnsmessige og kirkelige situasjon ...»²³ Og A. Hollweg klager over «det tiltagende forfall i de folkekirkelige rammebetingelser».²⁴

Den økonomisk strammere situasjon for diakonien og

dens institusjoner, vier Alfred Jäger (Bethel/Bielefeld) et større arbeid under tittelen *Diakonie als christliches Unternehmen* (1986). Her gjør han interessante forsøk på å integrere teologiske, kybernetiske og økonomiske aspekter for å utvinne tjenlige ledelsesformer innenfor de ulike diakonale foretak. Også Jäger konstaterer at den offentlige hånd blir tomme, slik at diakonien må belage seg på syv magre år.²⁵

2. Danmark

Den diakonale vekkelse slo rot på dansk grunn i 1863. Da tok kronprinsesse Louise initiativ til å opprette den danske Diakonissestiftelse i København. Dermed skjedde det at «den moderne sygepleje havde holdt sit indtog i Danmark».²⁶

Etterhvert vokste andre institusjoner frem: Diakonissehuset Sankt Lukas Stiftelsen (1900), Kolonien Filadelfia ved Dianalund på Sjælland (1907) og Diakonihøjskolen i Århus (1920).

Den danske kirke har intet offisielt samarbeidsorgan for diakonien. Den diakonale virksomhet i menighetene har hele tiden blitt betraktet som frivillig og privat. Som i intet annet nordisk land er derfor diakonien i Danmark anstaltdiakoni i privat regi.

Men på 1980-tallet er det blitt ny bevegelse i dansk diakoni. Debatten har frisknet til og praktisk-kirkelige forsøk er gjort.²⁷

Helge Kjær Nielsen

Vi begynner med en nytestamentlig studie som avgjort har relevans for diakonien: Helge Kjær Niensens avhandling *Heilung und Verkündigung*, forsvart for den teologiske doktorgrad i Århus 1986. Forholdet mellom Jesu forkynnende og helbredende gjerning er ikke så eksegetisk og bibel-teologisk bearbeidet som man kunne tro. Det er historisiteten ved Jesu helbredelsesvirksomhet, og den indre sammenheng mellom forkynnelse og helbredelse, Kjær Nielsen undersøker. Denne tverrsnittsanalyse på evangeliematerialet av Jesu opptreden, kombineres så med en lengdesnittundersøkelse av hvordan forståelsen av forbindelsen forkynnelse – helbredelse har utviklet seg i den tidlige kirke. Vi skal ikke her forsøke å vurdere Kjær Niensens tekstarbeid,²⁸ men raskt gå til hans konklusjoner –

og de perspektiver han videre trekker opp.

Avhandlingens tese er at forståelsen av de legemlige helbredelser, fra Jesus selv over den nytestamentlige periode og til overgangen mellom 3. og 4. årh., har gjennomgått betydelige endringer – og det med viktige teologiske implikasjoner for ettertiden. Analysen av de aktuelle Jesusord (Matt 12,28 par., osv.), viser at Jesus har sett helbredelsene i et eskatologisk perspektiv, som foregripende uttrykk for det Guds rike som nå er kommet nær for å beseire Satan.

Det frembrytende Gudsrike manifesterer seg derfor på to måter: ved forkynnelse og helbredelse, som står i en ubrytelig indre sammenheng. Men allerede hos Lukas – både i evangeliet og særlig i Apg – spores en glidning i denne forståelse. Helbredelsene underordnes Jesu (og disiplenes) forkynnelse. Deres *under*karakter betones, og dermed får de mer preg av å være legitimernig av det «egentlige», forkynnelsen.

Kjær Nielsen tegner denne utvikling i den etternytestamentlige periode: Jesu eskatologiske forståelse av helbredelsene forsvinner, ikke minst p.g.a. den frelsesforståelse og antropologi som etterhvert blir rådende. Frelsen blir *åndelig* frelse og mennesket blir – under nyplatonisk påvirkning – *dualistisk* betraktet som legeme og sjel (unntak: Ireneus).

I et sluttavsnitt, «Perspektiver» (s. 254ff), påviser Kjær Nielsen hvordan dualisme og allegorisering har preget kirkens utlegning av helbredelsestekstene – like opp til våre dagers eksistensteologiske preken. Rent praktisk-kirkeleg mener forfatteren at avhandlingen bør bli en spore til en langt mer frimodig praktisering av den helbredende tjeneste. Her må Jesu egen forståelse anses som normgivende for kirken i dag. Kjær Nielsen hevder at det «neppe gis grunnlag for å isolere den helbredende tjeneste fra kirkens øvrige tjenester av diakonal art» (s. 266). Her hadde det vært interessant å få en utdypning av spørsmålet om det går an å direkte utlede et alment diakonalt oppdrag av Jesu eskatologiske helbredeshandlinger. Problemet streifes såvidt i en fotnote (s. 265f).

Helge Kjær Nielsen har siktet og ordnet sitt store materiale på en måte som avtvinger re-

spekt. Forøvrig er avhandlingen et godt eksempel på hvordan en nytestamentlig studie kan åpne opp for sentrale praktisk-teologiske perspektiver.

Karsten Nissen/Carl Erik Villumsen

Til sentrum av diakoniens problemer fører Karsten Nissen og Carl Erik Villumsen oss i sin bok *Diakoni – en forsømt dimensjon i kirken?*²⁹ Dette er hittil det eneste danske arbeid som tar opp diakonien ut fra en bredere systematisk-teologisk innfallsvinkel.

Nissen/Villumsen slår til lyd for en inklusiv diakoniforståelse, som dog ikke flyter ut slik at alt blir diakoni. De fremfører således «nogle utgangspunkter, der kan virke som basis i en diakonitænkning» (s. 17). Med tre utgangspunkter angir de diakoniens grunnlag: (1) *Skapelsen*, «idet diakoni kan forstås som omsorg for det av Gud skapte menneske til legeme og sjæl». (2) *Kristus*, idet diakoni er «å være nær hos det nødstedte menneske, således som Kristus var nær hos dem, der var utstødt af det 'borgerlige' samfund». Kristi forløsergjerning befri oss til denne tjeneste. (3) *Kirken*, «idet menigheden, som Guds folk har en befaling om at være et *tjenende fællesskab* med en både inadrettet og udadrettet omsorg for mennesker». En felles dimensjon i all diakoni som har disse utgangspunkter, er *Guds rikes nærhet*. «At øve diakoni er at gå ud i et møde med sit medmenneske i tro på Gudsrigets fortsatte dynamiske nærvær» (s. 17).

Disse diakoniens tre utgangspunkter – skapelsen, Kristus, kirken – utfoldes så i tre poengterte kapitler, som utgjør bokens corpus. Forfatterne betoner at diakonien er den forsømte dimensjon i kirken. «Det kristne fællesskab, kirken, har en missionsforpligtelse, der ytrer seg på to likeverdige måder, forkyndelse og diakoni» (s. 63).

Til sist droftes diakonien i velferdsstaten. Forfatterens påstand her er at Danmark snarere er et velstandssamfunn enn et velferdssamfunn. Med forfatteren Egon Nielsen spør de (s. 74): «Kan et kontor elske?» Nei. Det kan ikke engang ha noen neste. Det kan derimot hat et klientell, men det er noe helt annet. Man må altså erkjenne at den

sosiale omsorg på langt nær makter å dekke all nød. Diakonien har derfor en plass i «velferdsstaten», utøvet gjennom diakoninstitusjonene, det alminnelige diakonat og det særlige diakonat.

Videre fortjener Johan Schmidt Larsens lille studiehefte *Diakoni – en utfordring til kirken* en omtale. Til tross for heftets beskjedne ytre, har forfatteren, som selv er diakon og har tillitsverv i Indre Mission, fått med mye verdifullt stoff i en pedagogisk vel tilrettelagt form.

I kapitlet om den bibelske begrunnelse for diakonien, tas det et «kristosentrisk» utgangspunkt (Matt 20,25–28). Systematisk-teologisk plasserer Schmidt Larsen diakonien i skjæringspunktet mellom skapelse og forløsning, under henvisning til Torleiv Austad.³⁰ Her fins også historiske utblikk og aktuelle vurderinger av krisepunktene i dansk diakoni (manglende økonomisk satsing fra det offentlige, en teologi som ignorerer diakonien, osv.).

Løfterik i denne forbindelse er rapporten *Sognemedhjælperen*, skrevet på bakgrunn av forsøket med sognemedhjelpere i seks København-menigheter 1982–85.³¹ Ansvarlige for prøveprosjektet var Kirkefondet og det inoffisielle samarbeidsorgan De Samvirkende Menighedsplejer. Rapporten har en mengde interessant stoff om historikk, forsøks erfaringer og utdannelsesspørsmål, men realiseringen av sognemedhjelperordningen går langsomt.

Det er således på menighetsdiakonien område det brenner, også i Danmark. Her er et sterkt ønske om snarlig å få opprettet en ofentlig sognemedhjelperstilling, men hovedmålet er å etablere menighetsdiakoniatet. Det er en stigende erkjennelse av at den sterke danske konsentrasjon om det éne embete, prestens, må mykes opp. Her har Øyvind Foss (nå spr. i Vejle) nylig kastet seg inn i debatten: «Det vi har behov for, er diakoner med tilstrækkelig bibelske studier bag sig til, at han eller hun, kan identifisere sig med Kristusvitnesbyrden i den konkrete praksis de må gå ind i som kirkelige medarbejdere på heltid.»³²

3. Finland

Et hovedarbeid på finsk mark i 1980-årene, er professor Bengt Ingmar Kilströms *Kyrka och*

Diakoni I–II. Dette dobbeltbind gir en diakonihistorisk fremstilling, som spenner fra urkirken til dagens situasjon. Kilström gir dermed også en førstehånds oversikt over finsk diakoni. Del II åpner med å redegjøre for fremveksten av diakoninstitusjonene i Finland, som tok til med opprettelsen av Helsingfors diakonisseanstalt i 1867. Men spesielt interessant er fremstillingen av særtrekkene i finsk diakoni. Her fremheves *stiftsdiakonate* og *diakonien*s plass i kirkeloven.

Det første stiftsdiakoniat ble opprettet i Kupio stift (1892). Tanken bak stiftsdiakonaten er først og fremst å bygge opp diakonifond, hvor avkastningen skal skaffe lønnsmidler til mannlige og kvinnelige diakoniarbeidere. Det har gått langsomt med å utbygge diakon- og diakonisse-tjenester på dette grunnlag, men det var betydningsfullt at stiftsdiakoniatet som ordning stimulerte til diakonater i lokalmenighetene.

Dermed er vi over på det spor som gjør Finland til et foregangsland innenfor diakonien. Kirkemøtet i 1913 inntok i kirkeloven et punkt om at sognepresten skulle forsøke å utvirke at menigheten ansatte diakonisse/diakon. Forslaget om at dette skulle gjøres obligatorisk ble reist, men var ennå ikke modent.

Men da kirkemøtet i 1943 behandlet en større reform av kirkeloven, ble det i denne bestemt at menighetene skulle ha diakonisse/diakon i sin tjeneste. Bare de minste menigheter ble fritatt for denne bestemmelse. Senere er det gitt sentralkirkelig anbefaling om at det bør være en diakonisse/diakon pr. 4500 menighetslemmer.

Enda mer bemerkelsesverdig er det at kirkelovens kap. 13 likefrem definerer den enkelte församling som en diakoni-menighet: «Församlingar, så ock envar av dess medlemmar, äger att utföra diakoniarbete» (KL § 82). Menigheten og «enhver av dens medlemmer» har å virke karitativt! Lovens sikte er altså ikke menighetsdiakoni, men diakonimenigheter. Samtidig avgrenser kirkeloven målgruppen for diakonien tjenester. Disse skal «i synnerhet givas den, vilkas nød er störst eller vilka icke på annat sätt bispringas» (KL § 83).

Alt i alt har den finske menighetsdiakoni gode rammebetingelser. På diakonien område

de er utvilsomt den finske kirke kommet lengst i Norden. Dette forhold stimulerer naturlig nok også det diakonivitenskapelige arbeid. Således har domprost Matti Järveläinen (Kuopio) nylig fullført en avhandling om Paul Philippis diakoniforståelse. Avhandlingen røper gode relasjoner mellom Heidelbergers diakonivitenskapelige institutt og Institutt for sosialetikk og diakoni ved Helsingfors universitet.

4. Sverige

Tyngdepunktet i svensk diakoni har også ligget i en rekke diakoni-institusjoner.³⁴ Diakonisseanstalten i Stockholm var pioneren (1851). Den flyttet i 1864 over til Ersta på Södermalm. Ersta ligger i tradisjonen fra Flidner og Kaiserwerth. Dernest fulgte Samariterhjemmet i Uppsala (1882). Den tredje diakonisseanstalt ble opprettet i Härnösand (Vårsta 1912). Den fjerde kom i 1923 med Bräcke diakonigård, Göteborg. – Hertil kommer diakonanstalten Stora Sköndal fra 1905 (oppr. Gävle Svenska Diakon-sällskap 1898). Disse institusjonene har sin opprinnelse i klassisk selskapsfromhet. (I tillegg kommer «stadsmissioner» i Göteborg, Malmö og Stockholm.) De har vokst frem uten formelle bånd til kirkemøtet og domkapitlene, men den kirkelige tilknytning er særlig ivaretatt gjennom den enkelte anstalts «vigningsbiskop».

Ett viktig stadium i diakoniens restaurering i Sverige var fullført i og med innvielsen av Bräcke i 1923. Samtidig ble nye problemer tydelige i mellomkrigstiden: Er relasjonen til kirken tilfredsstillende ivarettatt? Er institusjonenes innbyrdes forhold gode nok? Hva rommer egentlig vigslingen, gir den del i kirkens embete? Og hvilken rolle skal diakoniinstitusjonene ha i det fremvoksende velferds-samfunn?³⁵

Hva det siste angår, ble det frivillige diakoniarbeid satt under press på 1930-tallet og utover. Det oppsto etterhvert en merkbar spenning mellom diakoniens innsats og samfunnets ambisjon om å totaldekke borgernes behov. Sekulariseringen og drømmen om «folkhemmet» reiste tvil om selve diakoniens berettigelse. Under debatter i Riksdagen i årene 1948 – 50 fremholdes prinsippet «att all sosial hjelpverksamhet på et kontrollert sätt skulle skötas av kommunala instanser».³⁶

Skulle den medmenneskelige omsorg kun

være den borgerlige kommunes oppgave? Her kom «Församlingsstyrelselagen» av 1960 til å svare et for svensk diakoni befriende nei. For her ble det slått fast at menigheten har rett til å «vårda sig om unga, gamla, sjuka, ålderstigna och andra som äro i behov av omvårdnad» (§ 2). Diakoni *hører* altså med blant kirkens oppgaver!

Så følger en meget hendelsesrik 20-årsperiode for svensk diakoni: Behovet for et sentralt kirkelig organ for diakonien melder seg. I 1965 opprettes Svenska kyrkans diakoninämnd (fra 1985 reorganisert som Nämnden för diakoni och samhällsansvar.) Man aner en ny fase for svensk menighetsdiakoni.³⁷ I 1969 initieres en diakoniutredning, som resulterte i den verdifulle betenkning *Tjänsten åt nästan*.³⁸ Dette arbeid resulterer i 1975 i et forslag til «Lag om diakonat», som kirkemøtet samme år antok, men som regjeringen ikke stadfester. Tross denne skuffelse, er bevisstheten om diakoni som et genuint kirkelig anliggende stigende.

Dermed settes et nytt utredningsarbeid i gang (1977), nå omkring diakonens og diakonisens stilling i Svenska kyrkan, med hovedvekt på vigslings- og embets spørsmålet. Dette gis en omfattende belysning, historisk og økumenisk, og fører frem til utredningen *Vigd till tjänst* (1983).³⁹ Embetsaspektet ved diakonatet får her en markant betoning. Forøvrig var det et sikte med utredningen å forsyne «kyrkohandboks-kommittén» med materiale til nytt vigslingsritual, jfr. *Kyrkohandboken del II* (1987). På bakgrunn av høringsuttalelsene er det dessuten utformet et forslag (27.11.1984) til reformer av diakonatet i Svenska kyrkan, med flg. diakoni-definisjon som basis: «Diakoniatet är en del av kyrkans ämbete med fullmakt att i Kristi tjänst förvalta församlingens uppdrag att bära omsorg om medmänniskor i personlig och social nöd samt att biträda i församlingens undervisning och gudstjänst.»

Konkrete resultater av reformforslagene foreligger ennå ikke. Disse fremlegg, samt avklaringen av embets spørsmålet, er p.t. til behandling i «Kyrkoordningskommittén».

Bengt Wadensjö,⁴⁰ som i en årrekke har stått sentralt i svensk diakonidebatt, gir i sin bok *Kyrkans framtidsväg diakonin* disse anbefalinger for morgendagen (s. 116f):

- Diakonitjenester må opprettes i hver menighet.
- Menighetene må bli mer bevisste på diakonarbeidernes skiftende fagkompetanse, slik at de ansetter diakon/diakonisse med den spesielle kompetanse som lokalt behøves.
- Flere diakoner og diakonisser i stillinger i samfunnet.
- Bedre personalomsorg i stiftene for diakoniarbeiderne.
- Uten spesiell tillatelse av domkapitlet bør diakoner/diakonisser i kraft av sin vigsling få rett til å medvirke ved nattverdutdelingen.

Wadensjö peker på at reformprosessen for evangelisasjonsarbeidet og gudstjenestelivet i Svenska kyrkan er fullført. Nå er tiden kommet til diakonien. Her har den nye Socialtjänstlagen av 1981 gitt en åpning for samvirke mellom samfunnet og ideelle organisasjoner. Dette er ett signal om det nye kulturelle klima som har inntrådt i Sverige fra ca. 1975.⁴¹

En detalj til slutt: Det er interessant at Wadensjö spår en renessanse for menighetsøstere («sjukvårdsdiakonissan») i et samfunn som alt mer preges av flere eldre, ensomme og syke rundt i lokalmiljøene.

5. Norge

I siste halvdel av 1970-tallet ble det hos oss utarbeidet tre viktige bidrag til klarlegging av sentrale spørsmål innenfor diakonien. På Diakonirådets initiativ ble utredningen *Diakoni og kirke* (red. A. Aarflot) fullført i 1976. Lars Østnor utga studien *Kirkens tjenester med særlig henblikk på diakontjenesten* (1978). Og en krets med tilknytning til DIATAS/Diakonhjemmet utga i 1980 samleverket *En bok om kirkens diakoni* (red. A. B. Oftestad).

På 1980-tallet derimot har den strengt diakonifaglige produksjon vært heller beskjeden. Ett bidrag er Alf B. Oftestads bok *Diakonienes fornyelse* (1984).⁴² Oftestad, som snart kan kalles en nestor i norsk diakonikk, viser her troskap mot sitt tidligere grunnsyn: en trinitarisk diakoniforståelse, satt inn i menigheten

som ramme, forankret i nattverdfeiringen og ivarettatt av et særskilt diakonembete.

Men om den teoretiske debatt har vært sporadisk de siste år, har det skjedd desto mer innenfor den formelle plassering av diakonitjenestene og det konkrete planarbeid for norsk menighetsdiakoni.

Som frukt av årelangt forarbeid, fremmet regjeringen Korvald den 26. april 1973 en proposisjon *Om lov om diakontjeneste i Den norske kirke*, Ot. prp. nr. 65 (1972-73). Nå kom det et regjeringsskifte i oktober 1973, og regjeringen Bratteli fremmet ikke proposisjonen på nytt. I stedet ble det oppnevnt et offentlig utvalg med det mandat «å redegjøre for og definere det arbeidsområde som naturlig bør høre inn under kirkens diakontjeneste og den offentlige helse- og sosialtjeneste».

Utvalget, som hadde fylkesmann Ebba Lodden som leder, fremla utredningen *Diakontjenesten i lokalsamfunnet* (NOU 1979:15). Innstillingen er særlig opptatt av sykepleieaspektet, og anbefalte at kirkens diakoni satser sine ressurser primært på hjemmesykepleien. Det er det lokale samvirke mellom diakonien og den kommunale hjelpepleie utvalget søker å tilrettelegge, på basis av det forslag til samarbeidsavtale som Diakoniråd for Den norske kirke og Sosialdepartementet utarbeidet i 1972 (Diakonirådet er fra 1987 reorganisert som Kirkens diakoni- og samfunnsråd).

En viktig milepæl i utbyggingen av en norsk menighetsdiakoni er *Lov om diakontjeneste i Den norske kirke* (31. mai 1985). I og med denne har diakonien i Norge – som i Finland – fått offisiell status innenfor folkekirken.

Deretter fulgte raskt *Plan for diakoni i Den norske kirke*, som Kirkemøtet 1987 vedtok «som retningsgivende rammeplan for menighetens diakonale arbeid» (KM-sak 17/87). Her trekkes det innledningsvis opp en tilnærmet trinitarisk grunnforståelse av diakonien, som så føres ut i en omfattende beskrivelse av diakoniens mål og oppgaver. Det er forutsatt at de arbeidsområder som der listes opp, konkretiseres av menighetene i lokale planer.

En avgjørende hindring for realiseringen av et livskraftig menighetsdiakoniat, er den svake bemanningssituasjonen. Å få opprettet flere sognediakonstillinger, er en presserende oppgave. Men dette innebærer tunge løft for menighetene, ettersom staten i følge lovens § 2 bare refunderer inntil 50% av stillingens lønnsutgifter. I en slik situasjon må menighe-

tene – i ethvert fall – realistisk satse på å for-
kynne frem og motiverè det almenne dia-
konat.

Parallelt med dette arbeid for – formelt og reelt – å inte-
grere diakonien i menighetens liv, har Kirkerådet stått for
analyser og forsøk omkring diakoniarbeidernes funksjon
i menigheten. Her bør nevnes rapportene *Diakoni og dia-
koniarbeidere i to bispedømmer* (u.å.) og *Diakoners ar-
beidsoppgaver og tidsbruk* (u.å.), men særlig *Kyrkje-
bygdprosjektet: Forsøk med soknediakon i bygdemenig-
het* (1982). Dette siste prosjekt er delvis en videreføring
av *Forsøk med menighetsdiakoni*, som ble utgitt av Kir-
kens forsøksutvalg i 1977.

Forøvrig har kirken de seneste år påpasselig bidradd til
å utforme en akutt-diakoni for ulike krise- og katastrofe-
situasjoner.

Alt i alt må det være riktig å si at det er blitt
ny bevegelse i norsk diakoni de siste 10–15 år.
Dette merkes ute i menighetene og stiftene, og
reflekteres i biskopenes årsmeldinger for
1988.⁴³

III Oppsummering: brennpunkter i dagens diakonidebatt

Selvom bildet kan fortone seg uoversiktlig,
utgjør problemene for diakonien i BDR og
Norden variasjoner over visse grunntema:

- Omplantingen fra anstaltene til menig-
hetene.
- Den teologiske forståelse av diakonien.
- Diakonien egenart og virksomhetsområ-
der i velferdsstaten.
- Oppløsningen av de gamle sosiale struktu-
rer som integrerte religion og lokalsamfunn
i en folkekirkelig tradisjon.

Vår gjennomgåelse av nyere litteratur og
praktisk-kirkelig initiativ avtegner åtte
brennpunkter:

1. Diakonien teologiske ansats og forankring

Vi kan her registrere noe forskjellige posi-
sjoner:

- a) En ansats i nestekjærlighetsbudet og ska-
pelsesteologien (Wadensjö).
- b) En forståelse av diakonien som sosialt ar-
beid definert ut fra bestemte teologiske kri-
terier (Seibert).
- c) En kristosentrisk diakoni, med utgangs-
punkt i tekster som Matt 20,20–28 og Joh
13 (Philippi og utredningen *Tjänsten åt
nästan*: «Att forstå kyrkans diakoni måste
därför vara att först forstå Kristus som
Tjänaren – Diakonen», s. 20).
- d) Den kristosentriske diakoni utgjør hos
andre sentrum i en trinitarisk utformet
diakoni (Oftestad, Nissen/Villumsen).
- e) Andre fundamenterer ikke diakonien så
mye på enkelttekster, men utfolder «det dia-
konale» på en bredere bibelteologisk ba-
sis: gudsforståelse, kristologi, Kristi
legeme-tankens (Bach). I denne forbindelse
kan enkelte etterlyse GT's mangelfulle
rolle.⁴⁴

Det er klart at disse diakonisyn avspeiler ulike
kirkelige standpunkter. Dette spekter av teo-
logiske ansatser hindrer likevel ikke at de fles-
te debattanter hevder *nattverden* som et kilde-
spring for diakonien. Sterkest betones dette
innenfor kristosentriske og menighetsrelater-
te posisjoner: «En kirkelig diakoni kan bare
komme fra alteret og lede tilbake til alteret»
(Th. Schober).⁴⁵

Å fastholde nattverdforankringen, er et
vern mot en sekularisering av diakonien.

2. Diakonien subjekt

Selvom røster høres som ikke vil vektlegge
subjektspørsmålet, men hevder at diakoni er
noe som spontant leves ut i hverdagens rela-
sjoner, eller som kristne menneskers medar-
beiderskap innenfor det helse- og sosialfag-
lige apparat, så er ropet etter *menighetens* an-
svarlighet merkbart.

Paul Philippi målbærer dette anliggende
med særlig kraft: Diakoni er det menighetens
nærvær i sosial og legemlig nød som på for-
pliktende måte utgår fra menighetens egen le-
delse.⁴⁶ Diakonien i kvalifisert forstand re-

presenterer derfor ikke vilkårlige aktiviteter fra enkeltpersoner eller -grupper, men er en sentral fremtredelsesform av kirken. Gjennomgående understrekes det at både den faste diakonitjeneste og den spontane diakoni (Matt 6,3f) må styrkes.

Her bør vi merke oss et par vakre formuleringer fra Østkirken: Den gresk-ortodokse kirke beskriver gjerne de kristnes liv i verden som «de troendes daglige liturgi». Diakonien blir «liturgien etter liturgien».⁴⁷

3. *Diakoniens objekt*

Inkluderer diakoniens mål en videre krets ut over «våre søsken i troen» (Gal 6,10)? En menighetsorientert diakoni betoner naturlig nok søskenkjærligheten. Men det dobbelte kjærlighetsbud, Luk 10,25–37 o.a. tekster trekker også inn nesten og den «fjerne».

Rett forstått handler det ikke her om å rangere to momenter. Det dreier seg om en saklig følge: Menigheten må først være der med sitt fellesliv, så kan den ivareta sine mer vidtfavnende diakonale oppgaver. Menigheten må dessuten først fremstå som et fellesskap i kjærlighet, ellers ville dens utadrettede virke ikke eie troverdighet.⁴⁸

Forøvrig er et uttrykk som «diakoniens objekt» satt under kraftig kritikk, ikke minst av Ulrich Bach. De syke, nødstedte og bevegelsehemmede må ikke oppfattes som objekter for medlidenhet.⁴⁹ Som en bevegelsehemmet formulerte det til en fullt førlig: «Det er ikke vi som er deres problem, det er dere som er vårt.»

Dette poeng har en motsvarighet på et overgripende plan innenfor den økumeniske diakoni, hvor «dele med» og «solidaritet» er blitt nøkkelord.⁵⁰ I alle mellom-menneskelige relasjoner må det råde respekt, gjensidighet og partnerskap. Altså: Ikke pro-eksistens, men co-eksistens.

4. *Forholdet diakoni og forkynnelse*

Paul Philippi uttalte seg engang kritisk om den «ekkesiologiske tonaturlære» innenfor protestantismen: spaltningen mellom preste-

og prekenkirken – og diakonien. Utvilsomt kan en fungerende diakoni korrigere bildet av en ensidig utgave av forkynneskirken.

Hvordan skal vi systematisk-teologisk tilrettelegge relasjonen mellom forkynnelse og diakoni? Jfr. H. Kjær Nielsen. Det må være en indikasjon på diakoniens og forkynnelsens saklige nærhet til hverandre når *diakonia* i NT også kan angi Ordets tjeneste (2 Kor 5,18). Troens ord og kjærlighetens gjerninger er menighetens fremste livsuttrykk.

Men gjerninger vil oftest ha noe tvetydig over seg. De kan tjene nesten, men kan også være raffinerte utslag av egenrettferdighet. Gjerninger vil trenge en kvalifisering om de skal kunne tale tydelig. Hvor den gode gjerning utføres i en sammenheng hvor Kristusforkynnelsen er den forklarende motivasjon, har handlingen blitt tilført et nytt aspekt. Den fremstår som «kristosentrisk diakoni»: et uttrykk for omsorg for Guds skaperverk, med utspring i Kristus-troen – og med denne som mål. Samtidig vil denne diakonale handling være å oppfatte som en glimtvis virkeliggjørelse av frelsen, og dermed av Guds rike.

Diakoniens særpreg ivaretas når den gode gjerning sammenholdes med Kristus-vitnesbyrdet.⁵¹ Dette skal dog ikke presses dithen at *enhver* gjerning må ledsages av «et ord om Jesus» for å være diakonal. Poenget er at Kristus-vitnesbyrdet er den tolkende kontekst.

En påstand om at den diakonale gjerning forkynner implisitt, må således tilbakevises. Et slikt grunnsyn ville resultere i en identitetsløs diakoni. Dogmatisk satt på spissen må derfor forkynnelsen tilkjennes en teologisk prioritet. Jfr. rekkefølgen mellom CA 4 (trosrettferdigheten) og CA 6 (den nye lydighet). Troen alene, skapt ved evangeliet, frelser, men troen er aldri alene – om det er rett fatt.

5. *Diakonien i sosialstaten*

I vårt materiale gjentas og varieres urosignaler over diakoniens nære kobling til velferdsstaten. Diakonien har en «permanent propriumsproblematikk» (R. Weth) vis-à-vis det

almene sosialarbeid. Men her må vi innledningsvis ikke overse at diakoniens høye status impliserer en anerkjennelse og faglig respekt. Vi skal heller ikke glemme at den moderne sosialstat på mange måter er barn av kirkens diakoni.

Skal diakoni være et supplement til det alminnelige sosialarbeid – eller søke å vinne skikkelse som en diakonimenighet med tydelig *subjektbevissthet*? Det siste er klart etterspurt av flere debattanter. Men her behøver ikke alternativene stilles skarpt opp. Uten å kjøpslå med sin identitet, kan den kirkelige diakoni, og institusjonene, tilføre verdifulle behandlingsmodeller og idealer til vår sosialstat. Men da må kirkelige institusjoner være bevisst på hva etiketten «kirkelig» forplikter til. Teoridannelsene innenfor diakonien har i de seneste år i ensidig grad vært hentet fra sosialvitenskapene, og har ført med seg til dels fremmede ideologiske impulser.⁵²

6. Profesjonaliseringen

«Diakoni må alltid bero såvel på tro og kærlighed som på et for opgaven passende mål av professionalitet.»⁵³ Setningen forsøker å finne posisjonen mellom et hjertelag uten faglig innsikt, og en faglig innsikt uten hjertelag. Vårt differensierte samfunn har skapt det inntrykk at å hjelpe er vanskelig. Å hjelpe blir profesjon, og fordi symptombildet ofte er komplisert, reises kravet om at flere faggrupper må inn i et samarbeid. Dermed får vi en utvikling i retning av sentraliserte helse- og sosialkontorer med flere profesjoner i staben. Det lokalt forankrede personlige problem kommer samtidig på avstand av problemløserne.

Skal vi makte å realisere det alminnelige diakondømme i den lokale menighet, i nærmiljøets nettverk, må vi kjempe mot de negative effekter av profesjonaliseringen. Dette er ikke sjelden ensbetydende med en kamp mot snevre profesjonsinteresser. Diakonien kan bidra til at den lokalkirkelige symbiose, som er en av folkekirkens stor verdier, ikke bryter sammen.

7. Diakoniens arbeidsoppgaver

Diakonien vil aldri finne sin tidløse utforming. Den er etter sin natur bevegelig, i det den søker å overvinne nødens ustanselige fremrykninger.

Norsk menighetsdiakoni går i dag i stor grad ut på besøkstjeneste, eldretreff og eldre-turer.⁵⁴ Forsømt er f.eks. arbeidet blant bevægelseshemmede, misbrukstruede, arbeidsløse og utslitte eneforeldre. Diakoniplanen har en lang oppgaveliste. J.Degen hadde her et poeng å merke seg: Kirken må reflektert prioritere arbeidsområdene. Og P.Philippi advarer med rette mot et diakonibegrep som «kjøper sin tilsynelatende bredde og oppbyggelighet med faren for utflytning og selvbedrag.»⁵⁵

8. Diakonivitenskapens status

Diakonikkens svake plass i akademisk sammenheng er én delforklaring på diakoniens manglende menighetsintegrering.⁵⁶ Den lever et nokså rotløst liv mellom den systematiske teologi (sosialetikken), den praktiske teologi og helse/sosialfagene. Med prestens sentrale rolle i menighetslivet og diakoniens minimale plass i presteutdannelsen, er en viktig kanal for diakonal fornyelse henimot stengt.⁵⁷

Internasjonalt sett fins det fra 1954 et diakonivitenskapelig institutt i Heidelberg.⁵⁸ Helsingfors universitet har som nevnt et institutt for sosialetikk og diakoni. Diakonikk har også vært akademisk representert i Leipzig og Halle siden 1959. Lenge har diakonivitenskapen vært tilordnet sjelesorgen, men tendensen de siste 20 år peker i retning av en selvstendigjøring av faget.

Skal diakonien oppnå et virkelig gjennombrudd i våre kirkeforhold, kommer vi neppe utenom at de teologiske utdanningsinstitusjoner – i erkjennelse av sine forsømmelser – tar opp diakonivitenskapen på en langt sterkere måte enn det skjer i dag.

IV. Diakonale perspektiver på morgendagens menighetsoppbygning

1. I vår tid er vi i ferd med å gjenoppdage kirkens diakonale fundamentalstruktur. Ifølge NT er diakonien for kirken «ikke ornament, men element» (P. Philippi). Når *realiseringen* synes så vanskelig, rommer dette en betydelig praktisk kirkekritikk rettet mot diakonalt avsporende faktorer: vår kirkehistoriske arv (jfr. del I), de aktuelle kirkelige strukturer og den mangel på fellesliv (*koinonia*) som preger våre menigheter. Derfor er det et berettiget moment i påstanden om at diakonien er folkekirkens «torn i kjødet». ⁵⁹ Graden av diakonal livskraft er en indikator på kirkens åndelige status.

2. Genuint luthersk menighetsliv må integrere forkynnelse – fellesskap – tjeneste. Vårt gjennomterpede slagord om «evangeliets frie løp» rommer en idyllisering av kirkens livsvilkår i dagens samfunn. Vi må besinne oss på en menighets- og gudstjenesteforankret diakoni som kirkens eksistensmåte og sosialform.

3. Erkjennelsen av at de folkekirkelige rammebetingelser i vår kultur svekkes, må føre til at kirken styrker sin subjektbevissthet – også overfor de diakonale utfordringer. Kirkens tro og kristent liv vil for fremtiden neppe bli holdt oppe bare gjennom den tradisjonelle kulturelle reproduksjon, men må styrkes gjennom en menighetsbyggende innsats.

Først ved å bygge inn diakonien, kan man bygge opp menigheten.

4. Kirkelige representasjonsfigurer spiller en stor rolle, det viser bl.a. den betydning presten har i de vest-europeiske folkekirker. Tilsvarende må kirken søke å synliggjøre diakonien som et sentralt arbeidsområde gjennom sin ordnede diakontjeneste. Men denne tjeneste må profileres slik at den ikke fungerer monopoliserende, heller ikke profesjonelt i negativ forstand, men slik at den virker ansporende for det alminnelige diakondømme.

5. Kirken må bære sin betydelige andel av

den almene institusjonskritikk i vår tid. En godt arbeidende diakoni på menighetsplan vil – i tillegg til sitt primære sikte – utføre en praktisk kirkeapologetikk. Dessuten vil den kunne danne en sunn motvekt mot den kirke som i mediesamfunnet fremstår som en ordgytende meningsmaskin.

NOTER

1. Se litteraturlisten til sist i artikkelen.
2. For historisk oversikt, se art. «Diakonie» i *TRE* 8, s. 621-682 (litt); H. Krimm (Hrsg): *Das diakonische Amt der Kirche*. Stuttgart 1953; E. Olesen: *Diakonien i kirkens historie*. København 1969; B.I. Kilström 1986.
3. J. Moltmann 1984, s. 36.
4. H. R. Iversen: art. «Overvejelser omkring diakoni», i *Kritisk forum for PT* 25/1986, s. 45-56 (49).
5. *TRE* 8, s. 633 (P. Philippi).
6. J. Degen 1985, s. 83.
7. For bredere økumenisk orientering, se *TRE* 8, s. 663-669 (H. Chr. v. Hase); B. I. Kilström 1986 (del II), s. 106-126.
8. For almen innføring, se art. «Diakoni» i *TRE* 8, s. 621ff; *Handbuch der PT*, Bd. III, Berlin - Ost 1978, s. 263-318; *Handbuch der PT*, Bd 3 (Hgg. v. P.C. Bloth u.a.), Gütersloh 1983, s. 497ff; G.Otto (Hrsg): *Praktisch Theologisches Handbuch*. Hamburg 1970, s. 102-130.
- 8b. Det er tilblivelseshistorien omkring Hilfswerk som behandles i Ø.Foss' Heidelberg-dissertas *Politische Diakoni? Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Versuch nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs eine Gesellschaftsorientierte Diakonie zu verwirklichen*. Frankfurt a.M. 1986. Jfr. *HPT* 1/87, s. 38.
9. Gjengitt i *Diakonie* 1975, s. 206-212.
10. Om 70-tallsbidragene orienterer J.Degen i en «Buchbericht» i *PTh* 4/1982, s. 198-215.
11. O. Meyer: «Politische» und «Gesellschaftliche Diakonie» in der neueren theologischen Diskussion. Göttingen 1974.
12. J. Degen: *Diakonie und Restauration. Kritik am sozialen Protestantismus in der BRD*. Stuttgart 1976.
13. Stuttgart 1976.
14. R. Weth: art. «Diakonie am Wendepunkt» i *Evangel. Theol.* 1976, s. 263-279 (277).
15. J. Degen 1985, s. 13-16. – En gjennomgåelse av hele problemfeltet fins i H.-H Ulrich (Hrsg): *Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart. Theodor Schober zum 60. Geburtstag gewidmet*. Stuttgart 1978. – Th. Schober var President des Diakonisches Werkes der EKD fra 1963.
16. U. Bach 1986 og 1986.
17. Bred historisk orientering her gir *Diakonie und Sozi-*

- alstaat 1986. Man har i BRD lagt til grunn det såk. «subsidiaritetsprinsipp», som tilsier at den instans som er nærmest til å løse en oppgave (in casu: kirken), skal få støtte av den større instans (in casu: staten) til å løse den.
18. P. Philippi: *Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf* 2. Aufl. Stuttgart 1975, s. 249.
 19. A. Hollweg: art. «Trendwende in der Diakonie» i *PTH* 6/1984, s. 196-211.
 20. P. Philippi: art. «Reich Gottes oder Gemeinde?» i *Diakonie* 10/1984, s. 369-371.
 21. A. Hollweg: art. «Diakonie und die Paradigmenprobleme der Theologie» i *PTH* 1/1989, s. 19-33 (31).
 22. Jfr. O. Skjevesland: art. «Å bygge opp menigheter i folkekirken» i *TTK* 4/1988, s. 289-304.
 23. P. C. Bloth: *Auf dem Weg zu einer diakonischen Gemeinde*. Stuttgart 1986, s. 6.
 24. A. Hollweg (note 21), s. 19.
 25. A. Jäger 1986, s. 21.
 26. E. Olesen (note 2), s. 174.
 27. Av tidligere arbeider kan nevnes H. Hald: *Kirken, der forarger*. København 1959 (dedisert Frelsens Korshær); Imm. Hansen: *Diakonien i dag*. København 1967. Forøvrig fins en instruktiv oversikt over nyere danske diakonisyn i B. B. Mortensen: *Diakoni i kirke og samfunn*. Århus 1985. Jfr. omtale i *HPT* 1/85, s. 42.
 28. Om dette kan vises til S. Pedersen: art. «Helbredelse og forkyndelse» i *DTT* 1/1989, s. 41-54 (opposisjon-sinnlegg).
 29. Boken kommer fra det faglige miljø ved Diakonihøjskolen i Århus. Karsten Nissen, som tidligere var leder av skolen (nå dpr. i Viborg), har i brev av 25.6.1987 vennlig hjulpet meg med å finne frem den danske diakonilitteratur.
 30. T. Austad: art. «Diakoni i lys av skapelse og forløsning» i A. Aarflot (red.): *Diakoni og kirke*. Oslo 1976, s. 87-104.
 31. *Sognmedhjælperen. Erfaringer og muligheder i folkekirkens arbejde*. Red. P. Honoré m. fl. København 1985. – I denne forbindelse bør også nevnes *Glæden for hele folket. Foredrag og debatter på konferencen om folkekirken i Kbh. 18.-20. nov. 1983*. Kbh. stifts bispekontor 1984.
 32. Ø. Foss: «Diakoni – en anakronisme?» *Kronikk i Kr. Dagbl.* 29.3.89.
 33. M. Järveläinen 1988. – Dessverre er det engelske «Summary» såpass knapt (1 s.) at en som ikke leser finsk, vanskelig kan danne seg et noenlunde dekkende bilde av avhandlingen – Dir. Kenneth Renlund (Borgå stift) har vennlig gitt meg orientering om de aktuelle finske forhold.
 34. Ved siden av Kilström, gis bred historisk orientering hos Th. Levenstam: *Kyrklig diakoni ock samhällets sociala omsorgsarbete. Omkring 1850 – omkring 1975*. Älvsjö 1981.
 35. B. Wadensjö 1986, s. 99.
 36. Om disse brytninger, se K.-A. Hjortskulls doktorarbeide: *Från kärleksverksamhet till läkande miljö. Diakonins ställning i kyrka och samhälle 1951-1975*. Lund 1981, s. 26ff (29).
 37. Jfr. L. Frejborn (red.): *Inför ett nytt skede i svensk kyrklig diakoni*. Stockholm 1966. (Hovedforedragene ved det riksmøte for kirkens diakoni som ble holdt i Sth. 27.-29.9.1965).
 38. *Tjänsten åt nästan. 1969 års diakonitrednings betänkanke*. Stockholm 1972. (Underlagsmaterialet til det bibelteologiske avsnitt er levert av Bertil Gärtner).
 39. En grundig vurdering fins i *Kyrkohistorisk årskrift* 1985, s. 137-146.
 40. B. Wadensjö 1986. – Wadensjö var i 1978-1986 direktør ved Ersta diakoniansstalt. Nå biskop i Karlstad.
 41. Så sent som i 1971 foreslo Alva Myrdal – ved diakoniens riksmøte i Gävle – at diakoninstitusjonene burde kommunaliseres. Et slikt forslag, fra så høyt politisk nivå, ville i dag knapt vært tenkbart.
 42. Vi kan i tillegg nevne to ganske forskjellige skrifter: T.S. Haugstad/M. Synnes/J. A. Wenaas: *Helse – frelse. Om kirkens helbredende tjeneste*. Oslo 1985 og T.Kverno: «– og levittene foresto lousangen». *Om kirkemusikeren og kirkens embeder*. Norges Musikkhøgskole, Oslo 1986. Her defineres kirkemusikeren «innenfor diakonatet forstått som levittembedet i det nye tempel» (s. 14).
 43. Jfr. L. K. Askelands bearbeidelse av biskopenes årsmeldinger 1988 i *Diakonos* 5/1989, s. 10-13.
 44. Jfr. *HbPrTh* (Hrsg. P. Bloth u.a.), s. 500 (H.Theurich).
 45. Sit. etter H.–Chr. Schmidt-Lauber: art. «Gottesdienst und Diakonie» i *Jahrbuch für Liturgik u. Hymnologie* 1984, s. 1-11(10).
 46. P. Philippi i *PTH* 4/1983, s. 179.
 47. K. Raiser 1988, s. 114; 138ff.
 48. Jfr. *TRE* 8, s. 646.
 49. U. Bach, *Boden*, s. 27ff.
 50. Dokumentasjon hos K. Raiser 1988.
 51. Jfr. T. Austad (note 30), s. 97.
 52. Jfr. J. Albert: art. «Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin», i *PTH* 4/1983, s. 164-177 (177).
 53. H. R. Iversen (note 4), s. 9.
 54. Jfr. Kirkerådsrapporten *Diakoni og diakonimedarbeidere i to bispedommer* (u.å.), s. 9.
 55. P. Philippi (note 20), s. 370.
 56. Dette dokumenteres grundig i temaheftet «Diakonie und Theologie», *Pastoraltheologie* h. 4/1983. – Diakonien er f.eks. ikke tematisert i to så sentrale PT-tekstbøker som Fr. Wintzer: *Praktische Theologie*. Neukirchen-Vluyn 1982 og den helt nye svenske introduksjon til «kyrkovetenskapen», *Kyrkans liv* (S. Borgehammar, red.), Stockholm 1988.
 57. O. G. Myklebust fremmet i *LK* 1969 (s. 362ff) forslag om «en lærestol i diakonivitenskap/kristen sosial-etikk» ved MF.
 58. Opplegget for studium og forskning innenfor fagområdet «diakonivitenskap» i Heidelberg er giengitt i *Theol. Pract* 1985, s. 293ff.
 59. J. Moltmann 1984, s. 37.

Diakonilitteratur mottatt til redaksjonen

- Bach, U.: *Boden unter den Füßen hat keinen. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*. Vandenhoeck & Ruprecht. 2. Aufl., Göttingen 1986, 222 s.
- Bach, U.: *Dem Traum entsagen. mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, 178 s.
- Daiber, K.-F.: *Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in einer Volkskirche*. Luthersches Verlagshaus, Hannover 1989, 218 s.
- Degen, J.: *Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat*. Chr. Kaiser Verlag, München 1985, 120 s.
- Diakonie und Sozialstaat. Kirchliches Helfehandeln und staatliche Sozial- und Familienpolitik*. Hrgg. von Manfred Schick u.a. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1986, 430 s.
- Heimbrock, H.-G.: *Pädagogische Diakonie. Beiträge zu einem vergessenen Grenzfall*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, 125 s.
- Jäger, A.: *Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*. Gütersloher Verlagshaus 1986, Gütersloh, 364 s.
- Järveläinen, M.: *Rakkaudessa elävä yhteisö. Paul Philip-pin käsitys diakonista kirkon uskon ja elämän ilmauksena (1955-1984)*. («I kjærlighetens levende samfunn. Paul Philipps syn på hvordan diakonien kommer til uttrykk i kirken, troen og livet, 1955-84»).
- Kilström, B.I.: *Kyrka ock diakoni I — II*. Institutionen för praktisk teologi vid Åbo Akademi. Skrifter nr. 31, Åbo 1986, 110 + 137 s.
- Larsen, J. Schmidt: *Diakoni – en utfordring til kirken*. Lohses forlag, Fredericia 1986, 32 s.
- Moltmann, J.: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*. Mit einem Beitrag von Ulrich Bach und einem Geleitwort von Theodor Schober. Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1984, 105 s.
- Nielsen, H. Kjær: *Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche*. E.J. Brill, Leiden 1987, 301 s.
- Nissen, K. og Villumsen, C. E.: *Diakoni – en forsømt dimension i kirken?* Aros, Århus 1983, 82 s.
- Oftestad, A. B.: *Diakonien formyelse*. Luther forlag, Oslo 1984, 122 s.
- Raiser, K. (Hrsg.): *Ökumenische Diakonie – eine Option für das Leben?* Beih. zur Ökumenischen Rundschau Nr. 57. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 1988, 156 s.
- Seibert, H.: *Diakonie – Helfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes. Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen und sozialen Anspruch*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1983, 325 s.
- Vigd till tjänst*. Betänkande av Svenska Kyrkans Diakoninämnds vagningsutredning 1983, 267 s.
- Wadensjö, B.: *Kyrkans framtidsväg diakonin*. Verbum, Älvsjö 1986.



Teologi om menigheten

Det såkalte kirkelovsutvalget la tidligere i år fram en utredning med tittelen *Den lokale kirkes ordning* (NOU 1989: 7). Mens den kirkelige reformpross til nå har vært konsentrert om de kirkelige organer på mer sentralkirkelig plan (kirkemøte, kirkeråd, bispedømmeråd), har det på det lokalkirkelige plan ikke skjedd noe vesentlig nytt siden menighetsrådsloven av 1920. Etter utvalgets mening er det på høy tid at reformprosessen nå fortsetter også innenfor lokalmenighetenes ramme. Slik kirken på sentralt hold etter hvert har fått en stadig friere stilling i forhold til staten, tar utvalget til orde for at lokalmenigheten skal selvstendigjøres i forholdet til kommuneadministrasjon og kommunestyre. Både på det økonomiske og personellmessige plan skal sognet, med menighetsrådet som forvaltningsorgan, få en langt mer selvstendig stilling enn tilfelle er idag.

Lokalmenighetenes frihet og selvstendighet er, om enn på en noe annen måte, også tema og anliggende i et skrift av Martin Luther fra 1523 med tittelen *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift*. Luther hevder her at det ifølge Det nye testamente er *lokalmenigheten* som er det grunnleggende kirkelige subjekt, og at den enkelte menighet selv har myndigheten og ansvaret både når det gjelder å prøve læren og når det gjelder å kalle, innsette og avsette sine egne prester og predikanter. Å tolke Luther dit hen at han på dette grunnlag overhodet ikke vil akseptere mer sentrale kirkelige organer, er likevel ikke korrekt. Ut fra tanken om at den åndelige myndighet er noe som på grunnleggende måte tilkommer den enkelte menighet, er poenget derimot å understreke at intet organ (Luther nevner biskopene) må foreta disposisjoner som griper inn i og krenker den lokale menighets selvbestemmelsesrett.

Den historiske utvikling i lutherdommens kirke kom imidlertid ganske raskt til å skape en helt annen kirkemodell enn den en finner i Luthers lille skrift fra 1523. Biske- og pavestyret ble riktignok avskaffet, men i stedet fikk vi den fyrstestyrt kirke med superintendenter og biskoper som kongens embetsmenn. I modifisert utgave er den samme kirkeforfatning fortsatt gjeldende i vårt land, selv om en prosess i retning av å overføre mest mulig myndighet til spesifikt kirkelige organer er kommet godt i gang. At denne prosessen må skje ikke bare på sentralt, men også på lokalt hold, er altså utgangspunktet for den utredningen vi har vist til ovenfor.

Et trekk som straks slår en i møte med innstillingen fra kirkelovsutvalget er at den mangler enhver *teologisk* motivasjon for de forslag den framsetter. At det kirkelige reformarbeid på denne måten drives uten noen klar referanse til en teologisk forståelse av hva kirke og menighet egentlig er, synes heller å være regelen enn unntaket når det gjelder kirkelige utredninger av

denne type. Effekten av dette synes åpenbar: I stedet for å være formet ut fra teologisk definerte kriterier, henter den kirkeforfatning vi etter hvert ser konturene av, sin struktur fra den moderne, demokratiske stat. Dermed får kirken sitt storting (kirkemøtet), sin regjering (kirkerådet), sine fylkesting (bispedømmerådene) og sine kommunestyre (menighetsrådene), som alle sammen har sitt mandat gjennom bruk av den allmenne stemmerett. Og mens prest og biskop før var kongens embetsmenn, blir de nå funksjonærer i den demokratiske folkekirke.

Med utgangspunkt i en forståelse av lokalmenighetens selvstendighet som den Luther gjør seg til talsmann for, må en uten videre si ja og amen til den utvikling i retning av større lokal-kirkelig selvstyre som kirkelovsutvalget gjør seg til talsmann for. Noe mer reservert må en imidlertid stille seg både til utvalgets begrunnelse for dette selvstyre og for selve forståelsen av det, som alt sammen er formet ut fra demokratiske prinsipper og i analogi til den offentlige forvaltning. Det demokratisk valgte menighetsråd forstås her som det sentrale forvaltningsorgan, mens presten (som i våre menigheter tradisjonelt har vært den eneste som har hatt et virkelig teologisk utgangspunkt å vise til for sin tjeneste) her fortøner seg som en svært perifer figur.

At man i det kirkelige reformarbeid slik tyr til det organisasjonsmessige paradigme som ligger nærmest for hånden, skyldes neppe manglende vilje til troskap mot kirkens læregrunnlag. Forklaringen er nok heller at den *teologi* som står til disposisjon gir liten hjelp til å orientere seg i retning av alternative modeller. Når det gjelder ekklesiologien har luthersk teologi i stor grad begrenset sin interesse til helt bestemte emner (ikke minst embesteologi), mens alt som forøvrig har med kirkeordningsspørsmål å gjøre, i alminnelighet har blitt regnet som adiafora-spørsmål, og som sådan teologisk uinteressante. På tross av det ekklesiologiske potensial (også av kritisk art) som utvilsomt var til stede i reformasjonsteologien, ble dette potensial for en stor del nøytralisert gjennom innføringen av fyrste- og statskirken. Historisk sett må teorien om kirkeordningsspørsmål som adiafora utvilsomt være mye av forklaringen på den utrolige evne vår kirke har hatt til å finne seg i de rammer for dens virksomhet som statsmakten til enhver tid har definert. Samtidig fører teorien til et teologisk vakuum i ekklesiologien, som i dag nærmest predestinerer kirken til å forme sin forfatning etter moderne, demokratiske prinsipper, istedenfor å la den bygge på en grundig teologisk gjennomtenkning av hva det egentlig vil si å være kirke og menighet. En slik gjennomtenkning er en veldig utfordring som ikke minst den akademiske teologi nå ikke kan unnlate å ta opp, – og det på en langt mer grunnleggende måte enn det som hittil har vært tilfellet.

En viktig side ved en slik teologisk gjennomtenkning vil utvilsomt måtte være en gjenoppdagning av *lokalmenigheten* som grunnleggende størrelse i kirkeforståelsen. Å være kirke vil først og fremst si å være lokalmenighet. Den avgjørende prøve på kirkeforståelsen er derfor om den kommer til rette med hva det vil si å være lokalmenighet. En kirkeforståelse som står denne prøven, har vi knapt idag. Det er noe som ikke minst kommer til uttrykk i vanskelighetene med å komme til rette med lokalmenigheten som handlende subjekt i rammen av en kirkeordning. Når menighetsforståelsen på denne måten skal operasjonaliseres, har menigheten i tidligere tider nærmest falt sammen med *embetet*. I vår tid synes et demokratisk valgt råd med en teologisk og kristelig sett høyst uklar identitet uten videre å overta denne rollen.

Mer enn noen gang trenger vi i idag en fornyet *teologi om menigheten!*

Harald Hegstad



En sjelesørgerisk håndsrekning til skriftemålet

pris

Anders Olivius utgav for få år siden en bok om den sjelsørgeriske samtale (*Att möta människor*, Stockholm 1985). Nå fører han arbeidet videre i en sjelesørgerisk håndbok der skriftemålet står sentralt.

Olivius var i mange år sjelesorglærer ved presteutdannelsen i Lund. Nå praktiserer han som prest og terapeut ved St. Lukasstiftelsen i Malmö.

Hvis noen frykter en fremstilling med endeløse psykologiseringer på teologiens bekostning, kan de slappe av. Olivius' bok er et bevisst forsøk på å sette sjelesorgen inn i en klar kirkelig og teologisk ramme. Tendensen i hans forrige bok i samme retning er nå ytterligere forsterket. Hør bare: «Jag kan inte gömma mig bakom en neutral terapeutattityd, om det nu finns någon sådan. Jeg är representant för den kyrka i vilken jeg är präst eller själasörjare. Så langt det är möjligt, bör min kyrkas lära vara integrerat med mig själv. Det ger mig trygghet och identitet» (104).

Til å virkeliggjøre et slikt sjelesørgerisk program egner konsentrasjonen om skriftemålet seg særlig godt. Hos Olivius er imidlertid denne konsentrasjon utvidet med betraktninger omkring skyld og tilgivelse i et enda bredere perspektiv. Boken er både veiledning for sjelesørgere og inspirasjon for konfidenter på en og samme tid.

Første kapittel inneholder historiske og ekumeniske perspektiver på skriftemålet. De presenteres i form av intervjuer med bl.a. Per Erik Persson, Jean Dureau og Annicka Lindberg. Intervjuene er meget kortfattede og presise. De inneholder ikke noe stoff som ikke kunne vært presentert på vanlig måte – og da vel med større dybde og presisjon. Den brede oversikt over ulike tradisjoner gir imidlertid utvilsomt en god start.

I neste hovedkapittel fortelles det meget konkret om hvordan skriftemålet foregår. Selvsagt presenteres ulike modeller både når det gjelder ordninger og skriftespeil. Selv synes Olivius å ha best erfaring med å la konfidentens liv speiles i alle dets relasjoner: til Gud, medmennesker, en selv og ens oppdrag. Han anbefaler at sjelesørgeren står på skrå bak konfidenten under selve handlingen. Da skjuler han ikke for alter med krusifiks og lys. Olivius kan ikke tenke seg å anvende bindenøkkelen aktivt i form av utelukkelse fra nattverd, men vil kunne overveie utsettelse av absolusjon. Han har stor sans for detaljert konkretisering, og vil dessuten støtte menneskets naturlige ønske om å gjøre opp for seg. Dette får bl.a. den uventede følge at tre av bokens sider belegges med kontonummer til kemnerkontorene i samtlige svenske len. Generelt inneholder dette kapittel mange kloke overveielser og forslag.

Tredje kapittel tar opp sjelesorgen i forbindelse med det «normale» skriftemål. Her tas f.eks. autoritetsspørsmålet på alvor uten de klisjeforestillinger man er blitt vant til på feltet. Det gis kriterier (riktignok unødige vage) for å skjelne mellom ekte og uekte, friske og syke forestillinger. Tilgivelse mennesker imellom får en god behandling, og også sjelesorgens møte med etiske

problemstillinger får sin plass. Her blir behandlingen imidlertid for knapp. Derimot møter vi meget gjennomarbeidede aspekter på åndelig veiledning.

I hovedkapitlet om skyldens teologi og psykologi møter vi bl.a. den deprimerte og tvangspregede konfident. Vi får se at evnen til å oppleve skyld i betydelig grad har med personlighet-sutviklingen å gjøre, og vi lærer å avsløre mange nevrotiske «knep» i møte med skylden. Presentasjonen av de teologiske modeller til forståelse av absolusjonen blir imidlertid blek og lite tilfredsstillende. Den mangler rett og slett teologisk nerve.

Boken avsluttes med et kapittel om taushetsplikten og med noen offensive betraktninger om formidlingen av syndenes forlatelse i en sekularisert verden. De siste overveielser er særlig inspirert av Bruce Reed ved The Grubb Institute i London, som utvilsomt kan overrisle flere sider ved den praktiske teologi.

*

Anders Olivius har skrevet en meget viktig og praktisk anvendelig bok. Dens hovedfortjener kan sammenfattes slik:

1. Skritemålet har fått tilbake den sentrale plass det bør ha i all refleksjon omkring sjelesorg. Det skjer på en måte som viser respekt for tradisjonene, uten å henfalle til refleksjonsløs kopiering.

2. Boken utmerker seg videre ved en balansert dialog mellom teologiske og psykologiske momenter. Det er samtidig aldri tvil om hvor presten og psykoterapeuten Olivius setter hovedaksenten: «Biktens huvudmål är frälsning och en restaurerad gudsrelasjon. De terapeutiska effekterna är bieffekter» (65). Kanskje må Olivius likevel sammenlignes med skihopperen Jan Boklöv på teologiens område. Viljen og lengden imponerer mer enn stilen.

3. Boken er skrevet på en måte som går langt i å ta opp konkrete og praktiske spørsmål til klok drøftelse. Man får f.eks. vite hvordan kjennskapet til alvorlige forbrytelser skal takles, og man får anvisninger om hvordan konfidentens «vanesynder» skal møtes fra sjelsørgerens side. Olivius har i mange spørsmål av denne type en personlig farvet tilretteleggelse som bl.a. viser mot, erfaring og integritet.

Gjennom denne boken trer Olivius frem som en av Nordens fremste formidlere av en klart kirkelig sjelesorg som fortsatt holder dialogen med psykoterapien oppe. Det er i denne retning andre kalles til å gå videre.

Anders Olivius: *Handbok för själavård och bikt. En bok om skuld och förlåtelse*, Stockholm 1988, 256 s. Skr. 167.

Tor Johan S. Grevbo

Eddie Gibbs: *I Believe in Church Growth*. Holder & Stoughton, London 1985 320 s. £ 2,95.

Forfatteren er professor i kirkevekst ved Fuller Theological Seminary, California, og skriver om kirkevekst ut fra sin hjemmebakgrunn i England og erfaringer fra praktisk evangeliseringsarbeid i Latin-Amerika.

Boken består av ti veldisponerte kapitler. De to første danner en bibelteologisk basis for den videre fremstilling. De handler om forholdet mellom «God's People and the Nations» og «Church and Kingdom» – og hele veien er forfatterens intensjon klar: Han vil vise hvor rotfestet misjon og evangelisering er både i GT og NT.

På terskelen til den praktiske utfoldelse av «church growth», slutter Gibbs seg til Peter Wagners definisjon av kirkevekst: «Church growth means all that is involved in bringing men and women who do not have personal relationship to Jesus Christ into fellowship with him and into responsible church membership».

Det 3. kapittel om «Gospel and Culture» er instruktivt. Det skisserer en rekke modeller for tilretteleggelse av forholdet mellom Kristus og kulturen. Gibbs' modell kan kort karakteriseres slik: Kristus er *over* kulturen, men arbeider samtidig *gjennom* den («Christ above but working through culture»). Dermed ligger han på linje med grunnsynet i C.

H. Krafts *Christianity in Culture*.

Hele den problematikk som dette kapittel tar opp, har hittil vært lite fremme i våre praktisk-teologiske drøftelser. I en nokså homogen kristen kultur, statskirkelig innpakket, har spørsmålet ikke vært følt så presserende (bortsett fra i norsk misjonærutdannelse, selvsagt). I den kulturelle smeltedigel som USA utgjør, har derimot temaet evangeliet og kulturen vært av største viktighet med tanke på kirkens budskapsformidling. En sakssvarende «kontekstualisering» av forkynnelsen i en stadig mer sammensatt kultur her hjemme, vil tvinge også oss til å ta opp dette tema med langt større intensitet.

Kap. 4. «Measurement and Meaning», drøfter den betydning amerikansk kirkeveksttenkning ser i bruken av sosiologiske data og tallfesting i sin legging av evangeliserings-strategi. Her tar jeg enkelte forbehold.

Så følger på rekke og rad kapitlene «Medium and Message», «Groups and Growth», «Structures and Strategy», «Equipping and Mobilising», «Leadership and Relationships» og endelig «Expectations and Planning». – Her noterer man seg særlig mange kloke synspunkter i kapitlet om lederskap og relasjoner, trolig bokens beste.

Den som er på leting etter en moden og reflektert fremstilling av kirkeveksttenkningen, kan med adskillig utbytte studere Eddie Gibbs.

O. S.

Christian Grethlein: *Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988, 291 s.

Denne avhandlingen er et bidrag til arbeidet med å finne fram til retningslinjer for en teologisk forsvarlig dåpspraksis i den folkekirkelige situasjon i den evangeliske kirke i Vest-Tyskland. I bokens første del forsøker forfatteren å kartlegge terrenget, bl.a. analyserer han materiale fra flere religionssosiologiske undersøkelser. Han er særlig opptatt av å undersøke hvilke motiver som ligger bak det faktum at tilsynelatende sekulariserte mennesker fortsatt i stor grad ønsker å døpe sine

barn. Forfatteren mener her å kunne nyansere og korrigere de populære forklaringer som blir gitt på dette i kirkelige kretser.

I bokens andre del går forfatteren videre til å etablere et teologisk grunnlag for en forsvarlig dåpspraksis. Et sentralt poeng i denne sammenheng er å understreke den uløselige sammenheng mellom dåpen og troen som må kjennetegne enhver rett dåpsforvaltning.

I de avsluttende kapitler går forfatteren så over til å vurdere den aktuelle dåpspraksis og å skissere opp retningslinjer for veien videre. Det slås her fast at den situasjon en i dag står overfor, innebærer store muligheter for en kirkelig dåpspraksis. Disse muligheter må ifølge forfatteren benyttes ved å styrke dåpsforberedelsen, og det tas bl.a. til orde for et foreldre-katekumenat i forbindelse med barnedåpen. En enkelt samtale i forkant av selve dåpshandlingen er i alle fall for tynt når det gjelder å skulle hjelpe mennesker av i dag til å få tak i noe av det dåpen egentlig innebærer. I de tilfeller foreldrene stiller seg likegyldig eller avvisende til dåpens egentlige innhold, mener forfatteren videre at en utsettelse av dåpen vil være det eneste teologisk forsvarlige.

Boken er skrevet ut fra tyske forhold, men disse er på flere punkter sammenlignbare med norske forhold. Grethleins bok skulle derfor ha noe å tilføre arbeidet med dåpspraksisen også i vår egen sammenheng.

H. H.

Oswald Bayer (utg.): *Ehe. Zeit zur Antwort*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988, 123 s.

Det er nylig kommet en oversiktlig og aktuell liten tysk bok om ekteskapet på markedet. Den er bl.a. utgitt for å svare på en erklæring fra det reformerte kirkerådet i Zürich i 1985. Her ble det faktisk hevdet at man også kan forme et kristelig forsvarlig samboerskap (konkubinater).

Bidragstyperne er i tillegg til redaktøren kjente teologer og kirkemenn som Horst Georg Pöhlmann, Manfred Seitz, Ulrich Eibach og Gerhard Hennig. Til tross for et noe ulikt teologisk preg samstemmer disse i synet på at ekteskapet må være rammen om det seksuelle samliv mellom mann og kvinne. Ho-

vedoverskriftene lyder: Ehe als freie Lebensform, Elternschaft und Beruf. Ehe und Sexualität in Strukturwandel unserer Zeit. Ehe und Selbstverwirklichung. Die kirchliche Trauung. Die Ehe im Spiegel der Liturgie der Trauung. Konkubinats und Kirchen-Rat.

Selv om tyske forhold på enkelte punkter skiller seg fra våre, har boken mye å tilføre debatten om ekteskapet også her i landet. Den representerer noe så viktig som en sjelesørgersk etik.

T. J. S. G.

Arne Bugge Amundsen: *Folkelig og kirkelig tradisjon. Døpsforståelsen i Norge særlig på 1800-tallet*. Solum Forlag, Oslo 1989. 604 s. Kr. 200,-.

Denne boken har alt vært bredt omtalt av andre i annen faglig sammenheng. Her skal den likevel nevnes i HPT's korte bokmeldingsform – som en aktuell bok også for menighetsprestens studier.

Boken fremstår som en studie i norsk folkelig religiøsitet, og er på det nærmeste (om enn noe forkortet) identisk med den avhandling forfatteren forsvarte for den filosofiske doktorgrad i 1987. En kan reise spørsmålet om hvorvidt en slik bok kan ha særlig relevans for dagens presteskap. Det kan nok gis ulike svar på dette. I denne sammenheng skal bare den ene side av saken fremheves, at i den tid falt den folkelige døpsforståelse sammen med en kristen virkelighetstenkning.

Med dette som utgangspunkt skulle det være godt mulig å reflektere med utbytte over tingenes utvikling fra 1800-tallet og til i dag, også for den prest som ikke uten videre beklager pietismens innflytelse og vekkelseslivets plass i norsk kirke- og kristenliv.

At man gjennom lesningen hele tiden gjør en rekke interessante enkeltobservasjoner, gjør ikke lesningen mindre spennende.

T. K.

Bjørndal/Fevang (red.): *Mellom skapelse og gjenløsning. Gudstjenesten i fokus*, Presteforeningens studiebibliotek nr. 31 1989, 96 s. kr. 75,-.

I tilknytning til samarbeidsprosjektet «Nytt i

Guds hus» har Presteforeningen i samarbeid med Kantor- og Organistforbundet gitt ut denne boka. Det er en liten bok på mindre enn hundre sider, men like fullt er det et verdifullt tillegg til vårt relativt begrensede hjemlige bibliotek av liturgisk og hymnologisk litteratur.

Den første av artiklene er av Per Lønning, som følger opp boktittelen i et svært perspektivrikt bidrag. Dette blir på flere måter bokens hovedartikkel, som jeg vil tro at mange sliten liturg vil ha stort utbytte av å kikke nærmere på.

Men her er atskillig mer av interesse. Minst naturlig inn i helheten faller en (ellers god) artikkel om «Ludvig Matias Lindemanns rolle i fornyelsen av norsk liturgi og salmesang i det forrige århundre». Det er viktig å være klar over linjene bakover, men denne boka burde vel ha en entydig fremadrettet vinkling.

Boka anbefales for prester og organister, «tenarar som kyrkjelyden har sett til å leie dette undrande og jublande møte mellom himmel og jord», for å avrunde med en vending fra forordet ved Øystein Bjørndal.

T. K.

Yngvill Martola: *VERBA TESTAMENTI i nordisk luthersk liturgitradisjon*, Åbo Akademi förlag 1989, 402 s.

Det er ikke ofte vi har anledning her i HPT til å presentere bøker av finsk opprinnelse. Desto større er gleden ved å gjøre det i dette tilfelle.

Den foreliggende bok er interessant på mer enn denne måte. Det viktigste er at den fokuserer på en særlig vesentlig del av liturgien. Hertil kommer at den gjør dette ved å trekke inn et så bredt nordisk referansemateriale.

Forfatteren mener å kunne påvise at det har skjedd en forskyvning i forståelse og betoning av innstiftelsesordene fra proklamasjonsord til konsekrasjonsord. Særlig interessant er det at hun finner at denne utvikling ikke er så merkbar i Danmark og Norge som i det øvrige Norden.

Boken er identisk med en akademisk avhandling fremlagt før i år ved det svenskspråklige Åbo akademi, hvor forfatteren den senere tid har fungert som assistent og lektor i praktisk teologi.

Avhandlingspreget skulle ikke skremme noen fra å ta fatt på den, da boken er både lettlest og oversiktlig. En studiepermisjon med denne boken i bunnen, supplert av annet materiale fra den omfattende litteraturlisten, skulle kunne gi en menighetsprest et godt opplegg og et godt utbytte.

For interesserte kan boken bestilles gjennom Tidningsbokhandelen, PB 33, SF 21601 Pargas.

T. K.

Fredrik Brosché: *Utbränd för Guds skull? En liten själavårdsbok för slitna församlingsarbetare*, EFS-förlaget 1988, 180 s.

F. Brosché er teol.dr. og arbeider på Kyrkans Själavårdssentrum i Göteborg. Dessuten er han engasjert i den karismatiske bevegelse. Han er den første i Norden som har viet utbrenthetsproblematikken i kristelig sammenheng en mer omfattende analyse. Antagelig har han rett i sin grunnleggende overbevisning om at tretthet og utbrenthet er kirkens største og vanskeligste arbeidsmiljøproblem.

Boken er delt i tre hovedblokker: Først behandles tretthet og det å være sliten mer generelt, og hvile og rekreasjon fremstilles meget anskuelig som de rette botemidler. Deretter behandles den egentlige utbrenthet, d.v.s. den form for tretthet som ikke kan avhjelpes med hvile. Her diskuteres også årsakene til denne tilstand. Endelig presenterer bokens tredje hovedblokk ulike tiltak som kan forebygges og helbrede utbrenthet.

Brosché skriver enkelt, oversiktlig og med mange eksempler. Språket gir også plass for stimulerende spissformuleringer, om enn ikke

alltid av beste kvalitet: «Varje kris kan leda til krasch eller Kristus».

I noteapparatet avslører Brosché åpent at han bare kjenner til en amerikansk bok som vier seg til problemet med utbrenthet i kristelig sammenheng (jfr. s. 176). Denne manglende internasjonale oversikt hindrer ham imidlertid ikke i å skrive en meget viktig og engasjerende bok. At den snart vil komme i norsk oversettelse, forbauser ikke.

T. J. S. G.

Hans Grewel: *Brennende Fragen christlicher Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 220 s.

Grewel hopper med sin populært skrevne bok rett inn i kaoset av brennende etiske spørsmål, og han gjør aktualiteten til utvalgs-kriterium for det han tar opp til behandling. Det dreier seg f.eks. om forholdet mellom teknikk og teologi, genforskning, seksualitet, AIDS og politikers samvittighetsforpliktelse.

Behandlingen skjer i en bevisst dialogisk form der endegyldige svar må vike for del- og mellomsvaer under en felles vandring mot ukjent mål. Dette virker løst, men det bibelske materialet i form av Jesu budskap og eksempel kommer likevel bedre til sin rett enn i mange andre moderne lærebøker i kristelig etikk. En viktig ting for Grewel er imidlertid at etikkens normer ikke skal proklameres autoritært, men at man skal strebe etter etiske begrunnelser som kan virke innlysende for alle.

Med dette program er han en interessant og sympatisk samtalepartner, også – og ikke minst – der uenighet melder seg.

T. J. S. G.



A church must define clearly and concisely what it believes to be its main objectives. It is the task of the leader to ensure that this is done. He is also required to chart the possible routes to their achievement. Leadership means the loneliness of being out front – but not too far ahead. A leader ceases to lead when he is so far ahead that he is either out of sight, or sets too fast a pace which none of his followers will be able to sustain. Leadership entails being in touch with the tail-enders as well as the front-runners.

Eddie Gibbs

The Christian leader is called to be a shepherd, not at jockey! He rounds people up and leads them forward rather than riding on their backs and driving them on to achieve his objectives. Good relationships are fostered through affirmation. We must have a ministry of encouragement to one another, helping each other develop those gifts with which God has endowed every one of us. Only then will we have access through each other's defences to offer constructive criticism.

Eddie Gibbs

La meg på sengen, forsøkte å tenke, men alt var virvar, tomhet. Jeg glodde ut i mørket som tetnet om meg, presset på. Sovnet visst litt, døset ihvertfall. Til en tanke ség inn på meg, gjorde meg våken, ga meg et holdepunkt: kirken.

Hadde jeg noengang kjent trang til å samle meg, så var det nå. Og hva som enn kunne sies og ble sagt om kirkelige skjørlevnere og teologisk tomgang: Kirken var også et *sted*, til å være i, til å tenke og kjenne i, om nødvendig slippe alt fra seg i, bare være til i, trekke Gud inn med pusten. Jeg ville dit.

Klarvær ute og måneskinn, jeg hadde ingen vanskelighet med å ta meg frem. Kirken lå i mørke, med en enslig oljeflamme der fremme – men månelys skrådde inn, og mer behøvde jeg ikke, jeg skulle ikke lese. Jeg visste det fantes noen korstoler lengst fremme, jeg tok meg dit, lot meg synke inn i stillheten. Hadde ingen tanker, kjente bare hvordan sinnet samlet seg etter hvert til en ordløs, beroligende, befriende bønn . . .

Her og nå var det ikke så viktig om jeg «levde», og hvordan. Det sank i meg som en trygghet: Gud lever! Og jeg husket ordene: «Jeg lever, og dere skal leve.» Ja. Hva mer? Behøvdes ikke mer.

Philippe de Laval i Carl Fr. Engelstads roman «De levendes land»

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOTEK
GYDAS VEI 4

0363 OSLO 3

776833

C

Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo 1

Nå i handelen!

PÅ JORDEN SOM I HIMMELEN

En bok om gudstjenesten

av

Tore Kopperud

En bok for alle som vil lære mer om
gudstjenesten og få hjelp til å leve med i den.

En bok for alle som har sitt arbeid knyttet
til gudstjenesten.

En bok for alle som er glade i gudstjenesten.

Boken er rikt illustrert.

En vakker gavebok. En nyttig hjelpebok.

En viktig studiebok. En spennende lærebok.

Innbundet utgave. Pris ca. kr. 130,-



Nye Luther Forlag