



Eukaristisk diakoni —

Refleksjonar kring

Den ortodokse kyrkjas

diakonale profil og utfordringar

i diasporaen i dag

Svein Arne Myhren Tegland

Diakonhemmet Høgskole

Masteroppgåve

Master i diakoni

Rettleiar: Stephanie Dietrich

Talet på ord: 30 004

16.11.2015

*«Forunderlege ortodokse kyrkje, så fattig og så svak,
samstundes så tradisjonell og så fri, så arkaisk og endå så
levande, så ritualistisk, men likevel så personleg mystisk, ei
kyrkje der Evangeliets kostesame perle er teken i vare som ein
skatt, stundom under eit lag av støv – ei kyrkje som så ofte har
vore ute av stand til å handla, men som likevel, meir enn nokon
annan, veit korleis ein skal syngja påskegleda»*

(Ein munk frå Austkyrkja) Lev Gillet (1893-1980)

Samandrag

Dette arbeidet er skriva som ein refleksjonar kring Den ortodokse kyrkjens diakonale profil og utfordringar i diasporaen i dag.

Utgangspunktet ligg i hovudproblemstillinga: *Kvifor blir liturgien vektlagt så sterkt i Den ortodokse kyrkja, og kva følgjer får den liturgiske sentringa med omsyn til diakonal profil?*

Gjennom ei samanstilling av ulike litterære kjelder byggjer ein i oppgåveteksten opp ein teologisk, historisk, samfunnsmessig og religionssosiologisk bakgrunnsmatrise for analysen og drøftinga av eit innsamla munnleg kjeldemateriale. Fire ortodokse kyrkjelydsprestar er informantar i denne studien.

Strukturelt er Den ortodokse kyrkja i diasporaen stort sett ein immigrant- og minoritetskyrkje, men dette preget varierer mykje frå land til land og mellom ulike jurisdiksjonar. Ofte er ressursane små. For mange blir dei diakonale oppgåvene naturleg konsentrerte til å ta seg av dei som høyrer til og oppsøker kyrkja – både immigrantar og konvertittar.

I drøftinga trer fleire kjenneteikn og særdrag ved ortodoks diakoni i Vesten fram, der liturgien og liturgiens fokale punkt, eukaristien (nattverden), dannar kjernen i den diakonale profilen og det konkrete filantropiske arbeidet. Ut frå ei sterkt nærverande sakramental livsoppfatning kan ein kalla den diakonale tenesta 'liturgi etter liturgien'. Liturgien etter liturgien er på mange måtar uttrykk for ein ortodoks spiritualitet som skal ovra seg mellom dei kristne i kvardagslivet.

Den ortodokse forståinga av frelsa er dessutan sentral i forståinga både av den kollektive og individuelle tilnærminga til diakoni i kyrkjelyden. Kyrkjelyden blir såleis både omsorgsfellesskap og frelsesfellesskap. Den ortodokse, holistiske tilnærminga set ikkje tydelege skilje mellom det fysiske og åndelege. Slik blir diakoni også i stor grad knytt til det åndelege, der Kyrkja er hospitalet og Gud den største filantropen gjennom Kyrkjens sakrament. Slik blir diakonien eukaristisk, slik tittelen på studien peikar mot.

Innholdsliste

Samandrag.....	3
Føreord.....	6
Prothesis.....	7
Kapittel 1: Innleiing.....	8
Problemstillingar	9
Oppgåveoppbygnad vidare	9
Kapittel 2: Fagfelt og forskning.....	11
Kontekst.....	11
'Diakoni' – definisjonskontekst	11
Avgrensing av felt	11
Litteratur og forskning på feltet	12
Kjerneområdet og diasporaen.....	13
Kapittel 3: Metode og kjeldemateriale	15
Metodisk inngang.....	15
Litteratur.....	15
Intervjuet som metode.....	16
Utval og gjennomføring.....	16
Andre munnlege kjelder – jamføring og korrigering	18
Refleksjonar over intervjumaterialet	19
Kapittel 4: Ortodoks diakoni i kontekst	22
Kven er diakonen i Den ortodokse kyrkja?.....	22
Kva er diakoni i Den ortodokse kyrkja?	24
Ulike nemningar i diakonifeltet	25
Ortodoks diakoni i eit historisk grovriss	26
Ortodoks diakoni i ein totalitær tidsalder	27
Utviklinga dei siste åra i det ortodokse kjerneområdet.....	29
Dei ortodokse kyrkjene og KV	30
Ortodoks diakoni i høve til vestleg diakoni – nokre strukturelle skiljelinjer og utviklingsdrag.....	30
Ortodoksien i diasporaen	32
Diasporakyrkjelyden	33
Diakoni i diaspora	36
Kapittel 5: Diakoniens teologiske kontekst	37
Om den teologiske presentasjonen	37
Utgangspunktet.....	37
Liturgien.....	37

Eukaristien.....	39
Sakramentalt liv.....	39
Theosis – om å få del i guddomleg natur	40
Kva er theosis?.....	40
Theosis i Bibelen og Tradisjonen	41
Ortodoks ekklesiologi.....	45
Kyrkja er éi.....	45
Kyrkja er heilag	46
Kyrkja er katolsk	46
Kyrkja er apostolisk	46
Kyrkja som kristi kropp – det teandriske perspektivet.....	47
Eukaristisk ekklesiologi.....	48
Kapittel 6: Presentasjon av funn – og drøftingar	49
Nærleiksprinsippet: «...det er viktig å hjelpa sine egne»	49
Strukturelle føringar: «Det er ein heil del praktiske utfordringar»	50
Grums i Den ortodokse kyrkja? – om spesielle og generelle etiske forpliktingar	51
Nestehjelp er som nestekjærleg offer: «Kjærleiken skal innebera offer.»	54
Kommunitarisme vs. universalisme	57
Relasjonshindrande strukturar: «Organisasjon er nok ikkje Den ortodokse Kyrkja si sterke side...»58	
Hjelpa i det skjulte: «Ein skal ikkje vita kva den andre handa gjev...»	60
Tenarsinnet – den audmjuke og hardtarbeidande presten	63
Diakonaten som del av ortodoks spiritualitet: «Diakoni er å vera kristen.»	65
Diakoni og theosis	67
Kyrkja - eit diakonalt sjukehus.....	68
Holistisk syntese	71
Eukaristisk diakoni.....	75
Kapittel 7: Liturgien etter liturgien.....	77
Oppsummering.....	78
Nokre utfordringar	79
Kjeldeliste	81
Vedlegg 1.....	89
Intervjuguide/temaguide	89

Føreord

Det er tida for å setja eit endeleg punktum for mange år med studiar innan det diakonale feltet. Vonleg er ikkje dette eit punktum, sjølv om eg trur sterkt på eit liv etter siste punktum. Vonleg er dette eit kolon: No byrjar resten.

Takk til...

...rettleiaren min, Stephanie Dietrich, for utrøyttelig tru på at eg skulle koma i hamn med dette prosjektet. Takk for innspel, råd, smittande engasjement og glede du har synt overfor tema eg har arbeidd med – og for ditt venlege, gode vesen.

...til familien min som har late meg halda på med dette prosjektet over så lang tid – for godleiken og tolmodet når pappa og ektemann stadig har måtta mura seg inne framfor pc-en i «bokstova».

...hjelpsame og greie foreldre og svigerforeldre for god og praktisk hjelp.

...informantar som har gjeve tilskot til refleksjonen og som dagstøtt strevar etter å leva i det som blir sagt gjennom intervjumaterialet. Uthaldande og stadig på farten i teneste for andre i kyrkjelyden, immigrantar, døyande på det lokale sjukehuset – eller på Lesbos' strender for syriske flyktningar...

...medstudentar og lærarar ved Diakonhjemmet Høgskole som har gjort tilværet som togpendlande deltidbondestudent til ei inspirerende og minnerik tid.

...gode kollegaer og leiinga på min eigen arbeidsplass for støtte, heiarop og tilrettelegging i innspurten.

...vener som går og har gått den same ferdslevegen mot Kyrkja.

...Gud, vår store Velgjerar.

– og for det som ikkje står seg i dette arbeidet, har eg berre meg sjølv å takka.

Øvre Hålandsdal, 15.11.2015 (4.11.2015)

Prothesis1

Ei av dei meste kjende og ofte attgjevne forteljningane frå ortodoks misjons- og kyrkjesoge knyter til opptakten til kristninga av Kievriket på 900-talet. Den heidenske prins Vladimir av Kiev hadde gjeve sendemennene sine oppdraget å vitja alle verdsens land for å finna *den* religionen som uttrykte *sanninga*. Prins Vladimirs menn gav seg fyrst i veg til dei muslimske bulgarane ved Volga, men dei tilreisande kievrussarane oppfatta at bulgarane stira vilt ikring seg når dei bad, og vonbrotne drog utsendingane vidare medan dei rapporterte heim om at det ikkje fanst glede mellom dei muslimske bulgarane: «*Her er det dystert, dei luktar sterkt, og det finst ikkje noko godt i systemet deira*». Ferda gjekk vidare til det katolske Tyskland og vidare til Roma. Gudstenestene dei opplevde der, tykte dei betre om, men dei klaga heim til fyrsten at det verkeleg vanta venleik også her. Då dei så kom til Konstantinopel og opplevde Den guddomlege liturgien i den mektige Hagia Sofia-kyrkja, fann sendemennene det dei hadde vore på leiting etter: «*Me visste ikkje om me var i himmelen eller på jorda, for slik venleik og prydnad finst knapt nokon stad i denne verda. Dette kan ikkje skildrast i ord. Me veit einast dette: Gud lever mellom menneska her, og gudstenesta deira overgår gudstenestene alle andre stader. Me vil aldri gløyma denne venleiken!*»² Slik kom den ortodokse trua til å bli knytt til det russiske området.

Kor historisk korrekt denne forteljninga er, kan ein nok ordsiftast om. Men relevansen og poenget er at denne anekdotiske saga på fleire nivå illustrerer kor viktig liturgien er i ortodoksien: *Det heile startar med liturgien*. Den guddomlege liturgen er *heilt* sentral i Den ortodokse kyrkja og er utgangspunktet for det Den ortodokse kyrkja trur og står for – for spiritualitet og truspraksis. Liturgien dannar startpunktet for all anna verksemd kyrkja driv og livet til kvar einskild, ortodokse kristne.

¹ Prothesis (gresk πρόσθεσις) refererer til plassen i altarrømmet (koret), bak ikonostasen, i ei ortodoks kyrkje der førebuinga til liturgien finn stad.

² jf. Ware 2003:169

Kapittel 1: Innleiing

Forteljingar om ortodoks diakoni

The Eastern Orthodox Church has often been criticized as being “other-worldly” and indifferent to the plight of social life. Eastern Orthodox mystical spirituality has typically looked inwards and “above” the affairs of this world, placing more emphasis on salvation and the celebration of rites and sacraments and less on direct missionary action or social service, such as we find in the Western Churches.³

Det innleiande, siterte avsnittet refererer kjent kritikk av ortodoks innsats innan misjon og diakoni. Tek dei ortodokse kyrkjene sosialt ansvar slik at diakonalt arbeid er viktig del av deira vesen og verke? Spørsmålet er blitt drøft og vurdert ulikt innanfor ortodoksien.⁴ Det generelle biletet av den diakonale praksisen i Den ortodokse kyrkja har vore oppfatta i ein del vestlege, kyrkjelege miljø som lite systematisk og utbygt, og som sitatet over skildrar, har ein vanleg kritikk vore at ortodoksien har hatt einseitig merksemd retta mot liturgisk liv og mystikk slik at dette har trekt fokus vekk frå og forsømt det diakonale feltet⁵ så det sosiale ansvaret har blitt avgrensa til almisser og kollektgåver?⁶ Utanfor Den ortodokse kyrkja har det nokre gonger blitt harselert over at dei ortodokse alltid sit ved nattverdsbordet når andre er engasjerte i å handla og vera kyrkje i verda.⁷ I den nyaste diakonifaglege litteraturen blir det sosiale aspektet ved diakonatet innan ortodoksien drøft, og ortodoksien kjem ikkje berre godt utav det.⁸

Vel, det er ikkje tvil om at den teologiske forståinga av liturgien som sentrum i kyrkjas liv er både tydeleg artikulert og praktisert.⁹ Eit av mange døme finn ein i stadfestinga hjå den russisk-franske ortodokse teologen Georges Florovsky (1893-1979) når han skriv: «*Kristendomen är en liturgisk religion. Kyrkan är först och fremst en gudstjänstfirande församling. Gudstjänsten kommer först, därefter lären och livet.*»¹⁰

Slike utsegner er så absolutt med å sementera biletet av ei liturgisk sentrert kyrkje.

³ Molokotos-Liederman 2009:5

⁴ Belopopsky 2004:2

⁵ jf. Bria 1996:vii

⁶ Constantelos 2004.

⁷ Merras 1995:19

⁸ jf. Collins 2014:246

⁹ Breivega 1994:15

¹⁰ Florovsky i Ware 2003:271

Denne liturgisk sentrerte kyrkja har eg sjølv møtt og etter kvart blir meir og meir kjent med – og glad i. Slik er det vel rett å seia at den personlege tilnærminga til ortodoksien er hovudbakgrunnen og motivasjonen for å gå inn i dette prosjektet. Eg har eit genuint ønske om å koma djupare ned i korleis diakoni blir forstått, men også korleis ein utanfrå kan forstå diakoni i Den ortodokse kyrkja. Om min eigen motivasjon fører til at eg kan vera med og gje tilskot til brukande og turvande empiri på området og innspel til den vidare teoridanninga på feltet, ville det vore ein glede.

Problemstillingar

Ut frå det som no er skissert, teiknar det seg nokre forteljingar kring Den ortodokse kyrkja og hennar sosiale og diakonale profil og måten ho er kyrkje i verda. Eg kjem sjølv til å presentera og bidra med fleire innspel til narrativa som til saman dannar eit bilete av korleis den ortodokse, diakonale profilen er blitt til og freista gje ei skisse av korleis diakoni i ortodoks kontekst blir tematisert, forstått og praktisert i diasporaen i dag.

Hovudproblemstillinga i dette arbeidet er såleis:

Kvifor blir liturgien vektlagt så sterkt i Den ortodokse kyrkja, og kva følgjer får den liturgiske sentreringa med omsyn til diakonal profil?

Er det verkeleg slik at diakoni i Den ortodokse kyrkja er og har vore mindre utbygt, mindre vektlagt eller mindre synleg enn det som er tilfellet i dei store kyrkjesamfunna i vest? Kva er i så fall grunnen til det? Kva slags diakoniforståing finst i Den ortodokse kyrkja i diasporaen i Vesten? Kva utfordringar møter ein?

For i det heile å ha eit høve til å få grep om det enorme saksfeltet 'Den ortodokse kyrkja', avgrensar denne framstillinga seg altså til å gå nærmare inn på vilkåra diakonien har i Den ortodokse kyrkja i Vesten og kva karakter han har.

Oppgåveoppbygning vidare

Etter no å ha presentert problemstillinga innleiingsvis i kapittel 1, kjem ei kort oversikt i kapittel 2 over forskingsfelt (univers) og relevant fagleg litteratur som ligg i, eller grensar til, feltet denne studien undersøker. Dinest vil eg gå vidare med å gjera greie for val og bruk av kjelder og metode i kapittel 3. I kapittel 4, «Ortodoks diakoni i kontekst», skriv eg fram ein historisk, samfunnsmessig og religionssosiologisk kontekst for ortodoks diakoni – der hovudstraumen i den ortodokse tradisjonen får brei plass, men

heile tida med fokus på diasporaen. I det femte kapitlet stiller eg opp det teologiske tilfanget som saman med framstillinga i kapittel 4 gjev tema og analytisk perspektiv som bakanforliggjande tolkingsmatrise til drøftingsdelen. Drøftingsdelen i kapittel 6 vil på éin og same tid presentera funna i intervjumaterialet og drøfta dei. Til sjuande og siste kapitlet, «Liturgien etter liturgien», høyrer ein oppsummering med vurdering.

Kapittel 2: Fagfelt og forskning

Kontekst

Dette arbeidet er ikkje skriva som ein komparativ studie. Likevel er oppgåva skriven i ein kyrkjelandskapleg og samfunnsmessig kontekst som impliserer og krev nokre sideblikk. Det er ikkje uvesentleg at dette arbeidet blir til innanfor ein luthersk diakonal utdanningsinstitusjon. Ein presentasjon av ortodoks diakoni blir nødvendigvis i nokon grad justert og kontekstualisert av den teologiske og diakonivitskaplege diskursen som eksisterer i den samanhengen arbeidet blir til i. Det handlar om den diakonivitskaplege tilnærminga og det litterære feltet som formar diakoniforståinga i denne konteksten. Forteljinga om diakonien og det diakonale blikket vil av den grunnen på mange måtar vera annleis enn i ein ortodoks kontekst.

'Diakoni' – definisjonskontekst

Definisjonen på diakoni i norsk samheng er i stor grad styrt av kva som finst av ideal og praksis hjå den største aktøren innanfor diakoni i landet – Den norske kyrkja. Denne forståinga av 'diakoni' er igjen påverka av ulike teologiske og teoretiske tilnærmingar og praksisar i eit internasjonale fagmiljø som er i dialog med ei større felleskyrkjeleg forståing av 'diakoni'. Dette er dialogarenaer der òg ortodokse kyrkje- og forskingsmiljø deltek. Den komparative tilsnittet blir då òg i nokon mon knytt til den økumeniske arenaen.

Avgrensing av felt

Feltet eg nærmare meg er 'diakoni i Den ortodokse kyrkja', men Den ortodokse kyrkja er i utgangspunktet eit nærmast uavgrensa og enormt felt å skulla gå inn i. Den ortodokse kyrkja er på same tid éi Kyrkje og mange kyrkjer. I denne studien har eg lagt vekt på å sjå nærare på diakoni i den ortodokse diasporaen i Vesten. Det er denne konteksten eg også nærmar meg empirisk i dei strukturerte samtalanene som dannar ein viktig del av kjeldematerialet i dette arbeidet. Det eksisterer ei forståinga av noko panortodoks, både i eigenpresentasjonar og av det biletet ein får i skildringar utanfrå. Samstundes er ikkje ortodoksien som ein skal sjå, éin storleik ein kan avgrensa ved nasjonale og etniske grenser. Det gjeld i særleg grad nettopp for ortodoksien i Vesten. Den kyrkjelege identiteten og sjølvforståinga er i liten grad berre knytt til den lokale eller nasjonale samanhengen i dei ortodokse kyrkjene i vest. Kyrkjelydane er knytte til ulike juridiksjonar som har ei etter måten kort nærværshistorie i diasporaen og som hentar

diakonale tradisjonar frå sine respektive land og område. Difor krev det ein bakgrunnspresentasjonen som viser til ein kontekst og ein tradisjon som grip bakover og utover – til det ortodokse kjerneområdet.

Litteratur og forskning på feltet

Det finst ein heil del litteratur på feltet 'ortodoksi og diakoni'. Om ein ser på den premissleverande litteraturen utover det bibeleske tekstmaterialet, er den patristiske litteraturen, dvs. overleverte tekstar etter kyrkjefedrane, sentrale. Her finst homiliar og preikelitteratur med sentrale tema kring sosial rettferd og fattigdom og som tolkar og skaper tekstleg presedens for ulike diakonale praksisar i Tradisjonen. Desse skriftene er etter kvart gjort tilgjengeleg for eit breiare publikum, og i dag finst patristiske bokseriar på ulike språk med kapasitetar som Basilius den Store og Johannes Krysostomos som skriv om det me godt kan kalla for sentraldiakonale tema som omsorg, nestekjærleg, sosialt arbeid og til høvet til dei fattige og sjuke – emne som har vore viktige i den ortodokse resepsjonen.¹¹

Går ein til den nyare faglitteraturen, er det skriva ein del om ortodoksi og det diakonale feltet dei siste tiåra. Kjende artiklar på feltet som har problematisert og drøft Den ortodokse kyrkja og sosialt engasjement, finn ein m.a. i Georges Florovskys artikkel *The Social Problem in the Eastern Orthodox Church* (1972) og John Meyendorffs *The Christian Gospel and Social Responsibility: The Eastern Orthodox Tradition in History* (1979).

Gjennom Kyrkjenes Verdsråd og i kjølvatnet av ulike økumeniske samtalar mellom dei ulike kyrkjesamfunna, er det òg blitt publisert ein del litteratur som tek føre seg det diakonale feltet på ortodoks jord. Ein sentral og viktig publikasjon på denne delen av feltet er Ion Brias *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective* (1996). Ein bør gjerne òg trekkja fram eit par kjende publikasjonar av synlege ortodokse forfattarar kring meir strukturelle, diakonale utfordringar som miljøvern og menneskerettar som har vekt åtgåum: den økumeniske patriarken Bartholomeus' artikkelsamling frå 2008, *Møte med mysteriet – et håp for jorden* som blei utgjeve på norsk i 2012. Vidare lyt ein løfta fram erkebiskop Anastasios Yannoulatos' to

¹¹ T.d. bokserien *Popular Patristics Series*: St. John Chrysostom. *On Wealth and Poverty* (1984) og St. Basil the Great. *On Social Justice* (2009).

artikkelsamlingar *Facing the World. Orthodox Christians Essays on Global Concerns* (2003) og *Mission in Christ's Way* (2010).

Det er blitt gjort nyare, kvantitative undersøkingar som søker å kartleggja diakoni i Den ortodokse kyrkja. Lina Molokotos-Liederman (2010) kvantitative kartleggingsundersøkingar av diakonalt og filantropisk arbeid i den verdsvida ortodokse kyrkja freistar talfesta og organisera kva som finst av organisert og institusjonalisert diakon.

Utover tilgjengeleg statistisk materiale, er det nyleg òg blitt presentert studiar kring den ortodokse diasporaen i USA og Vest-Europa. I artikkelsamlinga *Orthodox Identities. Migration, Settlement and Innovation* redigert av Maria Hämmerli og Jean-Francois Mayer (2014) framstiller ei rekkje forskarar ulike sider ved det ortodokse nærværet i diasporaen i Vesten frå eit kultur- og religionsfagleg perspektiv. Her byggjer ein både på statistisk materiale, men òg empirisk materiale samla ved kvalitative metodar får plass. Mellom bidragsytarane er den norske religionssosiologen Berit Thorbjørnsrud som òg har studert det ortodokse diasporafeltet empirisk gjennom intervjuanalyse av ortodokse konvertittar (Thorbjørnsrud 2015B).

Målet med den føreliggjande studien er å yta eit ytterlegare bidrag til å avdekkja meir kunnskap kring det ortodokse, diakonale feltet i diasporaen, eit felt der det har vore lite empirisk forskning fram til no, og der det nok eksisterer nokre mytedanningar og stereotypiseringar. Eit delmål med studien vil då vera å nyansera og avklara noko av det biletet mange sit med av diakonalt arbeid i ortodoksien.

Kjerneområdet og diasporaen

Studien legg vekt på å studera forståinga av diakoni i ortodokse kyrkjelydar i Vesten. I den samanhengen blir 'diaspora' nytta som omgrep på Den ortodokse kyrkja i vestlege land. Nemninga 'diaspora' (gresk διασπορά) tyder spreining og refererer til spreining eller flytting av eit folk eller folkegruppe¹² og er m.a. nytta som omgrep for å definera førekomsten av dei ortodokse kyrkjene utanfor dei områda ortodoksien tradisjonelt har funnest i. Det impliserer at diasporaen er knytt til og har utvikla seg ein annan stad og representerer noko anna, nytt eller framand i høve til den kristendomsforma som er dominerande.

¹² Haraldsø 1999:58

I det neste vil eg difor freista gje skisser til to kyrkjekategoriar innan Den ortodokse kyrkja som har ulik geografisk, samfunnsmessig og historisk kontekst og utvikling. Det eine er dei tradisjonelle ortodokse områda. Det andre er diasporaen. Kyrkjene er strukturelt ulike i desse områda og fyller ulike funksjonar og har dels ulike oppdrag ut frå den posisjonen dei har i samfunnet. På same tid har dei sams teologisk forståing og ståstad, men kanskje med ulik teologisk vektlegging ut frå ulikskapar i historisk og notidig kontekst og erfaring. Den ortodokse kyrkja i landa i *kjerneområdet* har nesten utan unntak erfaring med tidlegare totalitære regime der dei har måtta halda seg til ulik grad av restriksjonar på trusutøvinga.¹³ Me kan seia ho har ei historie og røynsle som *martyrkyrkje*. Den andre kategorien er Den ortodokse kyrkja i den vestlege diasporaen. Ho har ei historie som *minoritets- og immigrantkyrkje*.¹⁴ Dei to kategoriane eg her freistar stilla opp, trer fram gjennom det materialet som ovrar seg i skriftlege og munnlege kjelder som ligg til grunn for dette arbeidet. Slike kategoriar kan koma til å skyggja for viktige nyansar. På same tid skaper det eit språk å definera og analysera ut frå.

Når ein kan seia at dei ulike kyrkjekategoriane har gjeve ulike diakonale røynsler og gjev ulike diakonale utfordringar, må ein skunda seg å leggja til og gjera eit poeng av at minoritets- og immigrantkyrkjene i vest på fleire måtar har sterke band til martyrkyrkja i aust, og dei ser seg som del av denne. Dei har difor martyrkyrkjeidentiteten som viktig del av eiga sjølvforståing.

¹³ Dette gjeld mange tidlegare kommunistland, men det vedkjem òg land med tidlegare muslimsk styre. Tek ein dette med og ikkje berre ser på dei totalitære kommuniststyra i Aust- og Sentral-Europa på 1900-talet, blir t.d. også eit noverande ortodoks land som Hellas eit område med denne historia og erfaringa.

¹⁴ Martyrkyrkja har ikkje generelt status som majoritetskyrkje. I enkelte tidlegare kommunistland er Den ortodokse ei sentral og svært synleg kyrkje med «hegemoni» og stor påverknadskraft, t.d. i land som Georgia, Kviterussland, Moldova, Montenegro, Romania, Serbia, Russland og Ukraina m.m. I andre land er Den ortodokse kyrkja minoritetskyrkjer, slik som i Polen, Tsjekia, Estland osb.

Kapittel 3: Metode og kjeldemateriale

Metodisk inngang

Metode er det same som framgangsmåte, og framgangsmåten eg har valt for å kunna svara dekkjande på problemstillingane som er presenterte i innleiinga, er å kombinera studie av litterære, skriftlege kjelder med eigne innsamla, munnlege kjelder. Dei skriftlege kjeldene fungerer på same måte som dei munnlege som røyser i det empiriske feltet: Kjeldene fortel historier og inneheld viktige diakonale diskursar som forskaren tolkar.

Dette er ein kvalitativ studie. Det blir nytta eit avgrensa og utvalt tilfang, og det empiriske materialet, både det skriftlege og det munnlege, vil aldri kunna danna bakgrunn for å slå fast korleis det store og totale biletet er. Dette er eit dykk på eit avgrensa område, men det er å vona at dykket kan føra til at ein finn ei og anna lita perle slik at ein kan utleia noko som både er sant og rett om det temaet som blir teke opp. Skal ein få oversikt over faktisk *praksis* i den verdsvida ortodokse kyrkja, trengst store, internasjonale, kvantitative undersøkingar.¹⁵

Litteratur

Når ein skal presentera ein så omfattande kyrkjeleg tradisjon som den ortodokse, set ein seg lagleg til for hogg. Ein kjenner på at ein aldri har lese nok eller kome til botnar i mange spørsmål. Det er mange aspekt og felt ein må arbeida seg gjennom for å koma på innsida av. Mange timar med interessant og spennande lesnad av ulike kategoriar av ortodoks litteratur syner ikkje att i noka litteraturliste. Litteraturen til denne studien er i hovudsak funnen i bøker, tidsskrift og i mange tilfelle er det brukt nettbaserte, litterære kjelder.

Utvalt teologisk litteratur dannar den teoretiske hovudbakgrunnen for drøftinga og analysen. Kjernelitteraturen er ortodoks. Kva er så ortodoks litteratur? Ein kan koma i fare for å definera og fiksera det ortodokse på ein måte som fjernar den rike variasjonen og polyfonien som trass alt vil prega ein så omfangsrik teologisk tradisjon – både i tid og rom – som den ortodokse. Ein kan *«lett å falle for fristelsen til «essensialisering», en slags kirkelig orientalisme hvor «den andre» løftes frem som noe eksotisk og helt annerledes. Uten å ta hensyn til mangfold og motsetninger i den ortodokse tradisjonen kan «det*

¹⁵ Eit døme på ein slik type studie, er Molokotos-Liederman (2009). *Orthodox Diakonia Worldwide. An Initial Assessment*.

*ortodokse» løftes frem dels som et utstillingsobjekt».*¹⁶ Det litterære utvalet av teologiske tekstar oppgåva er basert på, kan kanskje verka subjektivt, tilfeldig eller eklektisk utvalt. Kjeldetilfanget av ortodoks litteratur er enormt og uoversiktleg, men ikkje alt er tilgjengeleg for ein gjennomsnittleg, akademisk lesar i Vesten. Kriteria for utval av den teologiske litteraturen er i fyrste omgang knytt til det som er tilgjengeleg, for her er ei rekkje språkbarrierar som må brytast. Eit døme på dette er den kan henda mest velkjende og verdsette ortodokse teologen i vestleg resepsjon, Dumitru Stăniloae. Av ein omfangsrik og livslang produksjon innanfor mange teologiske emneområde er berre nokre heilt sentrale verk omsette til vestlege språk.¹⁷ Når det er sagt, er det etter kvart kome til ein rikhaldig og tilgjengelege ortodoks litteratur i Vesten av ortodokse og andre med vestleg bakgrunn.

Her er stort sett valt sentrale, ortodokse forfattarar som har vore i dialog med Vesten. Hovudtyngda av dei er knytte til den såkalla nypatristiske skulen.¹⁸ Nærmare presentasjon av denne litteraturen kjem under teorikapittelet.

Intervjuet som metode

I denne studien var det metodisk meiningsfullt og hensiktsmessig å gjennomføra kvalitative forskingsintervju slik at ein hadde høve til å gå i djupna i det temaet som skulle saumfarast nærare.¹⁹ Det var nærliggjande å velja semistrukturerte intervju med eigen intervjuguide (jf. vedlegg 1). Spørsmåla i intervjuguiden var formulerte med utgangspunkt i sentrale teologisk omgrep i ortodoksien og kring diakonal praksis i kyrkjelyden i den jurisdiksjonen informantane høyrde til.

Utval og gjennomføring

Dei fire informantane er alle kyrkjelydsprestar i Den ortodokse kyrkja. To av prestane arbeider i Noreg, éin gjer teneste i England og éin er i USA. To er norskfødde, men alle er frå vestlege land, og dei talar norsk. Alle dei fire intervjuja gjekk føre seg på norsk. Tre av dei intervjuja prestane er konvertittar til Den ortodokse kyrkja, noko som ikkje er uvanleg i Vesten, og slik er dei representative for mange ortodokse i delar av diasporaen.

¹⁶ Solberg 2010:21

¹⁷ Berger 2008:415

¹⁸ Papanikolaou 2008:63

¹⁹ Johannessen m.fl. 2011

Prestane representerer kyrkjelydar med litt ulik profil, men alle verkar innanfor det mangfaldet av kyrkjelydar som ein vanlegvis finn i diasporaen. Dei to norske kyrkjelydane har ei hovudvekt av innvandra, ortodoks kristne, men her er òg ein del etiske nordmenn som har konvertert. Gudstenestespråket er i nokon grad norsk, dvs. at i enkelte liturgiar og delar av liturgien blir norsk nytta. Dei to norske kyrkjelydane er forholdsvis nyetablerte, den eine skipa på 1990-talet og den andre for litt over fem år sidan. Den engelske kyrkjelyden er i utgangspunktet ein gresk-kypriotisk innvandrar kyrkjelyd med gresk liturgispråk, men med ei blanding av mange ulike nasjonalitetar som har kome til dei 50-60 åra kyrkjelyden har eksistert – også med ein god del engelske konvertittar. Kyrkjelege handlingar utanom liturgien blir stort sett utført på engelsk. Den amerikanske kyrkjelyden er engelskspråkleg, eit slags mikrokosmos av ortodoksien i USA, slik det står skildra på heimesida åt kyrkjelyden.²⁰ Her er ortodokse frå mange ulike tradisjonar samla – samt mange konvertittar. Kyrkjelyden har drive arbeid sidan 1930-talet.²¹

Ikkje alle prestane eg kontakta i fyrste omgang om å delta i prosjektet, responderte på førespurnaden. Såleis blei lista med moglege informantar supplert etter kvart. Alle som aktivt svarte på førespurnaden, ville delta, men fleire av dei som blei intervjuva var usikre på om dei var eigna til å vera intervjuobjekt fordi dei følte dei hadde lite erfaring med emnet eller at det diakonale arbeidet kyrkjelyden dreiv, ikkje var særleg organisert eller omfattande.

Prestane svarer på spørsmål som i det store og heile handlar om forhold i Den ortodokse kyrkja og lokalkyrkjelyden. Det handlar i liten og svært avgrensa grad om den einskilde presten, men kva som er prestens syn og vurderingar i ulike spørsmål kjem sjølvstøtt fram. Prestar er vane med å stå fram og uttala seg og har ein offentleg rolle i ulike samanhengar. I desse intervjuva har eg likevel valt å stryka eller skriva om informasjon som gjer det mogleg for eit breiare publikum å identifisera informanten ut frå det han har sagt om konkret kontekst eller eigen biografi. Intervjuva er ikkje innmelde i noko sentralt register.

²⁰ For å kunna halda på anonymiteten til informanten, har eg valt å ikkje referera nærmare kjeldetilvising den gjeldande nettstaden.

²¹ Den konkrete informasjonen om kyrkjelydane er basert på innhenta opplysningar frå dei fire prestane og frå dei ulike nettsidene til dei respektive kyrkjelydane.

Dei fire intervju er gjennomførte over ein periode på vel eit halvt år. Praktiske grunnar i samband med logistikk og reise er hovudårsakene til at intervjusamtalane er gjennomførte over så pass langt tidsrom. Intervjuguiden blei noko revidert etter det fyrste intervjuet og tok i stor grad opp i seg tema som kom opp i fyrste samtalen.

To av intervju er gjennomførte på videotelefon på internett (Skype/FaceTime). Det er ikkje gjort opptak av intervju. Dei er skrivne ned medan samtalen har gått føre seg. Kwart intervju varte frå mellom 1,5 til 3 timar. På grunn av lengda på samtalane hadde ein òg tid til å koma inn på andre spørsmål enn dei oppsette, og i nokre tilfelle stod ein over ein del spørsmål som ein alt var kome inn på i andre delar av samtalen.

Informantane har fått høve til å lesa intervju i etterkant. Intervjuobjekta er anonymiserte som informant 1-4.

Intervjuaren kjende berre éin dei fire informantane rimeleg godt frå før, men kjende likevel til og visste om dei andre. I følge sosiolog og metodebokforfattar Pål Repstad er det fullt mogleg å gjera intervju med personar intervjuaren kjenner frå før.²² Fordelen med å intervju personar som alt er kjende, er fleire, men kombinasjonen av kjende og ukjende respondentar gjev kan henda ein balanse mellom det å få fråsegner som er offisielle og fråsegner som er personlege. Materialet syner så langt eg kan sjå ikkje nemnande utslag i så måte, etter kva tilhøve eg har hatt til informantane frå tidlegare.

Andre munnlege kjelder – jamføring og korrigering

Fire informantar kan gjerne høyrast lite ut? Eg har vurdert det dit at svara eg har fått frå dei fire respondentane mine har vore godt og breitt nok grunnlag til analysearbeidet. I tillegg til dei fire intervju har eg dessutan vore i formelle og meir uformelle samtalar med ytterlegare tre ortodokse prestar i den vestlege diasporaen i den perioden eg har arbeidd med dette prosjektet. Deira tale har styrkt inntrykket mitt av at materialet eg har sankt i dei fire nedskrivne intervju, har vore tilstrekkeleg og representativt. I eit par tilfelle har eg likevel valt å referera til utsegner eller informasjon som er blitt delt om arbeidssituasjon eller teologiske forståing ut frå ei definert spørsmålsstilling. Dette er ikkje formelt dokumentert, men eg har valt å ta det med og refererer eksplisitt til samtalane i teksten med fotnote.

²² Repstad 2009

Refleksjonar over intervjumaterialet

Intervjua i denne oppgåva har hatt ein overordna og viktig *heuristisk* funksjon. Det vil seia at intervjua og informantane har vore sentrale medspelarar i den analytiske prosessen med å driva fram og sjå samanhangar som går inn i drøftingane og analysen i oppgåva. Det botnar i at respondentane er sakkunnige på det feltet dei blir spurde ut om. Ein kan kalla val av informantar strategisk utveljing, eller klår målgruppe, der ein søker personar med særleg innsikt på eit felt.²³ Målet med intervjua av desse respondentane blir ikkje berre det at «forskaren» sit stille og noterer ned svar, men ved å stilla utdjupande spørsmål og følgja opp med eigne refleksjonar og spørsmål, skjer det dels ein analyse i sjølve samtalen. Det er difor vanskeleg og å ha intensjonar eller pretensjonar om å unngå å påverka intervjuobjektet fordi temakrinsen i samtalen høyrer dels til svært sentrale sider ved informantanes kunnskapsbasis som prestar og livsverda deira.

Intervjuaren, forskaren, er dessutan alltid med og formar materialet sitt. I ein kvalitativ undersøking som dette, formulerer han sjølv spørsmåla, og han noterer ned, tolkar og legg vekt på det han høyrer i ljøs av tematikk og problemstilling og som gjev retning for studien. Det tyder ikkje at han skal utelata materiale som skaper støy i ein elles straumlinjeforma og eintydig empiri eller fjerna det som måtte skapa ein fleirstemt og variert framstilling. Sjølv om intervjuguiden i det store og heile har vore den same, har nok likevel merksemda mot enkelte tema blitt justert mellom samtalanane og dels spegla sjølve fokuset i oppgåve- og skriveprosessen. På same måte skjer dette når ein forskar vel ut delar av det stoffet han har samla som har tykkjer er særleg interessant å løfta fram og leggja vekt på.

Målet har ikkje fyrst og fremst vore å avdekkja avvik eller motseiingar, leggja feller for å kunna påpeika diskrepans mellom retorikk og praksis i det som blir sagt, sidan desse fenomenane dels dukkar opp som tema og innhald i sjølve intervjusamtalen.

Intervjumaterialet kastar difor ljøs over dei moglege utfordringane og spenningane som ligg i feltet ved at dei i mange tilfelle blir løft fram gjennom samtalen. Intervjuet får slik ein dialogisk – stundom dialektisk - funksjon. Ved sjølv å vera aktiv samtalepartnar kan ein få fram refleksjonar der både intervjuar og informant deltek. Under intervjua oppstår utveksling og dialog, der horisonten åt intervjuaren og informantane møtest og

²³ Johannessen m.fl. 2011

ny meining og innsikt veks fram.²⁴ Pål Repstad kallar denne prosessen ein hermeneutisk spiral, der granskaren hentar informasjon, betraktningar og meiningar frå intervjuobjektet og tolkar dette ut frå eiga røynsle, tidlegare kunnskapsinnhenting og for-forståing. Slik får den hermeneutiske analysen ny næring.²⁵

Ein kan setja opp eit skilje mellom det ein kallar eksterne og interne kjelder ut frå om forskaren har delteke direkte i utforminga av kjeldene eller ikkje.²⁶ Om ein ser vekk frå intervju, er kjeldematerialet mitt eksterne, litterære kjelder etter denne kategoriseringa. Samstundes: Med dei transkriberte intervju og samansetjinga og bruken av kjeldetekstar som forskaren jo òg organiserer, gjev han indirekte påverknadskraft i kva kjeldene fortel. Ein har ikkje ein ferdig tekst før lesaren har lese og tolka teksten.

Avstand og nærleik i analysearbeidet – og kjærleik til feltet

Motiv og motivasjon for å gjennomføra ein mastergrad og skriva ei masteroppgåve ymsar mellom ulike studentar. Det finst mange typar prosjekt. Dei fleste vil vera genuint opptekne av å finna eit emne dei meiner det er *viktig* å skriva om! I tillegg til å få sjansen til å sjå nye samanhengar og avdekkja nye kunnskapar, kan ein ønskja å stilla spørsmål og fremja kritikk eller å løfta fram og gje nye grupper eller grupperingar verdigheit. Me har ulike ståstad.

Filosofen Jürgen Habermas talar om 'livsverda'. Det er eit omgrep for den livssamanhengen me alle står i og som me tek for gjeve. Habermas tildeler denne 'livsverda' funksjonane 'horisont' og 'ressurs'.²⁷ Livsverda som 'ressurs' vil gje forskaren eit tilfang av kulturelt bestemte tolkingsmønster. Nye teoretiske perspektiv kan delvis få ein til å skoda kjende fenomen frå nye vinklar. Gjennom nokre års lesing av teologisk litteratur, må eg vedgå at mi eiga livsverd har endra seg i møte med ortodokse perspektiv og inngangar til sentrale teologiske dogme. Sjølv om ortodoks teologi ikkje fyrst og fremst er kjenneteikna av dogmatiske tilnærmingar, er den ortodokse teologien, som alle store teologiske system, koherent og konsistent. Det finst ein indre samheng. Denne samanhengen blir ein del av ein når ein går til det steget å konvertera. Eigen

²⁴ jf. Grønmo 2011

²⁵ jf. Repstad 2009

²⁶ Alver/Selberg 1990:29

²⁷ Hellesnes 1985:280

ståstad og teologiske overbygning er dermed endra frå luthersk til ortodoks, og med det, det ein kan kalla ein teologisk logikk, for endringa i konfesjonell tilknytning kan på eit nivå opplevast som eit aldri så lite personleg paradigmeskifte og er på mange måtar eksistensielt: Den kan justera eiga livsverd i habermask forstand.

Slik kan ein fort '*go native*', slik sosialantropologane etter Bronisław Malinowski har formulert det, og sjølv bli del av det systemet som blir oppfatta som studieobjektet. Då er det sjølv sagt fare for at ein blir ukritisk og tannlaus i analysen og berre kjem med funksjonalistiske forklaringar ut frå ortodoksiens indre, logiske, teologiske system, både for å dekkja over det som måtte vera av brestar i det feltet ein sjølv er glad i, og for å løfta fram dei meiningssamanhengane ein meiner andre ikkje har oppdaga. Slik risikerer ein å bli meir ortodoks enn den økumeniske patriarken, for å nytta ei omskriving av eit kjent, protestantisk munnhell.

Men: Alle som skal studera eit felt finn seg i si 'livsverd' og har sin 'forståingshorisont'. Ingen som nærmar seg eit forskingsfelt er utan for-forståinga eller for-domar, og utan å vikla denne delen av oppgåva inn i alt for lange hermeneutiske refleksjonar, er målet i dette arbeidet å freista forstå diakoni i ortodoks kontekst både med eit innanfrå-blikk og samstundes prøva få til noko av utanfrå-blikket. Og når det er sagt: Utanfrå-blikket kan føre til ovundrande fortrylling, medan innanfrå-blikket kan enda i vonlaus kritikk!

Kapittel 4: Ortodoks diakoni i kontekst

Kven er diakonen i Den ortodokse kyrkja?

I ein studie som skal reflektera over diakonal profil og diakonale utfordringar, er det ikkje unaturleg å ta tak i diakonens rolle og status. Men då kjem ein fort til spørsmålet: Kvar blei den ortodokse diakonen av? For om ein ser til mange ortodokse kyrkjelydar – det gjeld særleg i diasporaen – er det få diakonar å finna. Hadde det funnest ein del ortodokse diakonar kringom, hadde dei dessutan blitt kontakta for å vera informantar i denne studien.

Diakonen i Den ortodokse kyrkja er på mange måtar blitt ein overgangsfigur: Ortodokse prestar blir ordinerte til diakonar før dei blir presteordinerte, og mange er følgjeleg berre diakonar ei kortare tid på vegen fram mot presteteneste.²⁸ Men ein del diakonar er rett nok ordinerte til diakonteneste og er det livet ut. I USA har det utvikla seg ein tradisjon for permanente diakonar i Den ortodokse kyrkja dei seinare åra, men i mange samanhengar i Europa er tilgangen på kleresi ikkje stor, og då vil mange biskopar heller prioritera å ha personar som er viljuge til å gå inn i ordinert teneste som prestar og ikkje lata dei vera i diakonatet.²⁹ I Den ortodokse kyrkja er diakonatet rekna som den lågaste graden innanfor kleresiet³⁰

Mangelen på diakonar som har dette som livslang teneste, kan kanskje vera med å påverka korleis det diakonale feltet blir definert og forstått i Den ortodokse kyrkja. Når det er sagt, har diakonen ein sentral rolle i alle liturgiar og gudstenestefeiringar, men manglar diakon i ein kyrkjelyd, tek presten over oppgåvene til diakonen i liturgien. Berre menn kan i dag vera diakonar i Den ortodokse kyrkja.

I luthersk-protestantisk samanheng er diakonen ofte ein viktig figur og gestalt når ein skal presentera kyrkjjas sosiale arbeid. I protestantisk og nordeuropeisk kontekst har ein dessutan ei historie med diakonar som frå den diakonale vendinga på 1700-talet og utover har vore meir knytt til institusjonsdiakonien³¹ og ikkje fyrst og fremst har hatt sentrale liturgiske funksjonar.

²⁸ Collins 2014:245f

²⁹ Informant 3

³⁰ Orthodox Wiki/Deacon

³¹ Stave 1990:30ff/Nordstokke 1999:8

I kyrkjelydar innan Den norske kyrkja der ein har tilsett diakon, vil det vera diakonen som leier og koordinerer det diakonale arbeidet. I ein ortodoks samanheng får diakonen ein heller marginal rolle når det kjem til ansvar og organisering av sosialt arbeid. Han har fyrst og fremst ein *liturgisk funksjon*. I visse tradisjonar, t.d. i Den finsk-ortodokse kyrkja, ser ein likevel at diakonen spelar ein rolle knytt til det kyrkjelege, sosiale arbeidet i større kyrkjelydar.³² Her er det truleg ein påverknad frå den lutherske majoritetskyrkja i Finland som er årsaka, med si diakonihistorie som går parallelt med resten av det lutherske Nord-Europa. Men i det store biletet er koplinga mellom diakonen og det ein i ein norsk, luthersk kontekst refererer til som diakoni, ikkje tydeleg og sterk i dei fleste tradisjonar og jurisdiksjonar i Den ortodokse kyrkja.

Status og stilling for diakonen i og utanfor gudstenesta er eit spørsmål det ser ut til har vore drøft i dei fleste kyrkjesamfunn med jamne mellomrom. I den austlege, ortodokse kyrkja har ein trass historisk medvit om at diakonenesta har vore knytt til administrativ-økonomisk teneste som biskopens høgre hand, sosialt og nestekjærleg arbeid i og utanfor kyrkjelyden, altså fyrst og fremst knytt diakonen til det liturgiske diakonatet. Men det tyder ikkje at Den ortodokse kyrkja ikkje tek sosialt ansvar eller let vera å involvera seg i diakoni som teneste for nesten og verda. Frå ortodoks ståstad, og i ljøs av den historiske tradisjonen Kyrkja står i, råder forståinga at diakoni ikkje kan tena som grunnlag for diakonatet som embete:

*Diakonia is but a function or a task, and it is the task of the whole Church. It may be further contended that this task can be accomplished rather by the laity in the Church, under special commission from the hierarchy and under its supervision. In certain cases an ordination to minor orders may be desirable. As a matter of fact, many of the diaconal tasks, in this large sense of the word, have been for a long time successfully exercised in the Orthodox Churches by lay people: in the field of missions, of education, and religious education in particular, of charity and social service. For these tasks, from the Orthodox point of view, there is no need to restore a permanent diaconate. These tasks and duties belong to the common competence and responsibility of the whole Church.*³³

³² jf. informant 1

³³ Florovsky, *The Problem of Diaconate in the Orthodox Church*.

I denne forståinga er altså diakoni noko heile Kyrkja har ansvar for, både som fellesskap og på individplanet. Samstundes er det viktig å leggja vekt på at det går føre seg diskusjonar på fleire nivå og mange stader i Den ortodokse kyrkja i dag der diakonens rolle og tenesteområde blir drøft.³⁴ Av interessante diskusjonar kring kven diakonen i Den ortodokse kyrkja er, er m.a. spørsmålet om gjenetableringa av det kvinnelege diakonatotet med ordinerte diakonisser, ei ordning som av ulike årsaker fall bort i Kyrkja etter rikskyrkjetida på 600-talet.³⁵

Kva er diakoni i Den ortodokse kyrkja?

Kva er diakoni? For å operasjonalisera drøftingar kring 'diakoni' i Den ortodokse kyrkja, er det sjølv sagt trong for ein klårgjerande og avgrensa definisjon av omgrepet og den praksisen som høyrer til. Men det er ikkje berre å ta utgangspunkt i éin ferdig vedteken definisjon slik ein kan gjera det når ein t.d. presenterer og drøfter 'diakoni' i Den norske kyrkja.

Ein må for det fyrste vedgå at det ikkje er lett å tala om ein sams overordna forståing kring omgrepet 'diakoni' i Den ortodokse kyrkja. Og når det er sagt, er det rett å seia at omgrepet 'diakoni' ikkje har nokon eintydig eller tydeleg tradisjon eller gjev assosiasjonar til eit klårt definert felt innan ortodoksien. Stephanie Dietrich er innom nettopp dette i artikkelen *Reflections on Core Aspects of Diaconal Theory* (2014). Innleiingsvis nemner ho korleis 'diakoni' ikkje har same verknadshistorie eller bruk i anglikansk, katolsk og ortodoks kyrkjesamanheng som i den europeiske, protestantiske tradisjonen, men at 'diakoni' er eit omgrep som like fullt er blitt vanleg å nytta i økumeniske samanhengar når ein talar om kyrkjas sosiale arbeid og engasjement lokalt, i samfunnet og globalt.³⁶

Eit problem med å avgrensa og eintydig definera ortodoks 'diakoni', er at Den ortodokse kyrkja er ein ueinsarta storleik med ulike kulturelle og historiske tradisjonar knytt til mange ulike geografisk plasserte jurisdiksjonar. I diasporaen i Vesten finn ein eit mylder av dei alt nemnde jurisdiksjonane som opererer parallelt i land etter land.

Den norske kyrkja har definert 'diakoni'. Slike definisjonar er kontekstuelle og spesielle – ikkje berre universelle og generelle – av di dei svarer på utfordringar i ein konkret

³⁴ sjå t.d. www.orthodoxdeacons.org/

³⁵ www.orthodoxdeacons.org/ / www.saintcatherinesvision.com

³⁶ Dietrich 2014:13

samanheng. Om ein berre ser på dei skiftande, men sjølvstøtt på mange måtar nærskylde diakonidefinisjonane i Dnk dei siste tiåra, ber desse vitnemål om at omgrepet 'diakoni' er kontekstavhengig, «forhandlingsbart» og får sine særlege vektleggingar og blir prega av rådande kulturelle straumdrag, samfunnsmessige utfordringar, teologiske og diakonifaglege diskursar og historiske samanheng. Vidare er 'diakoni' dynamisk i høve til dei konkrete situasjonar og utfordringar tidene byr på, og det er mange døme på at særlege behov og situasjonar som oppstod omforma kyrkja og kyrkjens diakoni.³⁷ Likevel må ein seia at det eksisterer ein fellesforståing av omgrepet 'diakoni', mykje grunna det økumeniske samarbeidet som dei ortodokse kyrkjene har vore del av sidan 1960-talet, og arbeidet i Kyrkjenes Verdsråd har skapt ein overbyggjande definisjonsrøme for korleis 'diakoni' blir definert, forstått og referert til på eit økumenisk plan.

Ulike nemningar i diakonifeltet

Ofta blir nemninga '*filantropi*' brukt i staden for diakoni når det er tale om dette konkrete oppdraget Kyrkja har.³⁸ Elles er ord som 'velgjerdsarbeid' (eng. 'charity') og sosial teneste (eng. 'social service') nytta. Ofta er slike synonym til 'diakoni' knytt til arbeid som skal avhjelpa akutt naud og fattigdom. Diakoni har blitt teke meir i bruk dei siste tiåra, og då er definisjonen meir blitt sett saman med den kyrkjelege innsatsen for å skapa rettferd og varige sosiale endringar der ein byggjer ned strukturar i samfunnet som held oppe sosiale ulikskapar mellom menneske, arbeid for å sjølvstendigjera og styrkja fellesskapar og den har universell eller global karakter:

*Diakonia refers to Christian social service, namely a compassionate and solidarity based service founded on Christian values (God's love) in the form of charity and philanthropy towards those in need.*³⁹

Definisjonen har utvikla seg, og etter diakonikonferansen åt Kyrkjenes Verdsråd i 1986, har ein utvida 'diakoni' og hatt ei meir heilskapleg og transformativ tilnærming. Her er arbeidet for sosiale endringar knytt til sosiale tilhøve og sosiale strukturar:

Diakonia in its ecumenical form, as it has been formulated by the WCC, seeks justice; it is global (for all people) and inseparable from society. It also aims towards

³⁷ Nordstokke 2011:224

³⁸ jf. http://orthodoxwiki.org/Social_Welfare

³⁹ Molokotos-Liederman 2009:3

*creating long-term sustaining relationships, empowering communities, building capacities and integrating relief, rehabilitation, development and reconciliation.*⁴⁰

Ortodoks diakoni i eit historisk grovriss

Den ortodokse tilnærminga til utfordringa ved sosiale spørsmål som fattigdom, urettferd og ulikskap har dei siste hundreåra følgd andre utviklingslinjer ein det ein ofte finn i vestkyrkjene. Ei viktig skiljelinje er forholdet og posisjoneringa i høve til institusjonsdiakoni og ei systemisk og overordna tilnærming til diakoni. Kva for historiske faktorar har ført til dette? Dei neste avsnitta handlar om den historiske utviklinga knytt til det ortodokse kjerneområdet, men diasporaen er likevel prega av den sama historia og forteljinga. Mot slutten av den historiske framstillinga er diasporaen meir synleg som diakoniarena.

Går ein åt historia til den udelte kyrkja kan ein likevel seia at utviklinga av ei sosialt ansvarleg kyrkje som arbeidde på eit overordna samfunnsnivå, faktisk byrja i aust: Den filantropiske diakonien i det bysantiske riket utvikla godt synlege og velorganiserte institusjonar. Frå å vera ei kyrkje som organiserte alt sosialt hjelpearbeid med utgangspunkt i den lokale kyrkjelyden med utdeling av mat til fattige, omsorg for foreldreause, enkjer og eldre der almisser var ei plikt for alle truande, kom etableringa av hospital, barneheimar og institusjonar for andre utsette og trengjande grupper i samfunnet.⁴¹ Dette oppstod då Kyrkja kom i posisjon og blei innlemma som viktig del av det bysantiske statsapparatet.⁴² Endringane i aust synleggjorde ei kyrkje som blei oppfatta å ha høg moralsk standard, og ho tiltrekte seg menneske – nye, truande medlemmer, og ho rekrutterte personar til kyrkjeleg teneste.

På mange måtar var dette ein gullalder i Kyrkjas diakonale historie, ei forteljing om Den ortodokse kyrkjas stolte filantropiske fortid med dei mest sentrale teologane i spissen: Basilios den store (330-379), Gregorios av Nazianz (329-389) og Johannes Krysostomos (347-407). Desse teologane, og ortodokse helgenane, gav viktige teologiske grunngevingar for det filantropiske og diakonale arbeidet. Skiljet mellom teologi og spiritualitet var ikkje tydeleg, og dei nemnde teologane var sjølve svært aktive i det sosiale arbeidet åt Kyrkja:

⁴⁰ *ibid.*

⁴¹ Constantelos 2004

⁴² Oftestad 2001:128ff

Orthodox theology did not divorce faith and spiritual life from involvement with social issues and problems. Basil the Great, the son of a wealthy family, excellently trained in the Greek classics, became a monk and then an archbishop. His ministry was marked by philanthropy, setting the example as the founder of a complex of social welfare institutions - a hospital, a leprosarium, an orphanage. (...) The Church, in the Byzantine era, including its monastic communities often provided the essentials of social security for a large segment of the population of the Empire throughout its existence (...) it took under its aegis orphans, widows, the old and the disabled, the stranger and the unemployed; it saw to the release of prisoners of war and of those unjustly detained. In time of pestilences, earthquakes and other natural catastrophes the Church played a major role looking after the needs of all.⁴³

Den filantropiske diakonien i det bysantiske riket kom til å bli inspirasjonskjelde og føregangsmodell for utviklinga av den etter kvart sosialt medvitne kyrkja i vest.

Då så det bysantiske riket bukka under for osmansk, muslimsk styre på 1400-talet, blei tyngdepunktet i den ortodokse verda flytt mot nordaust. Den velutbygde strukturen av sosiale institusjonar som var utvikla i det bysantiske riket blei forsøkt kopiert i det slaviske området ved kristninga.⁴⁴ Den diakonale vektlegginga og profilen åt Den ortodokse kyrkja skulle likevel med tid og stunder endra karakter og bli mindre utbygt, og det institusjonelle preget blei meir knytt til klostera. Klostera utvikla seg til viktige diakonale institusjonar der misjonsarbeid var ein integrert del av diakonien. Saman med lokale kyrkjelydar hjelpte dei eit oppland av underprivilegerte menneske. I Russland utvikla det seg dessutan nokre hundreår seinare eit utal av brorskap og systerfelleskap av ortodokse lekfolk og klerikale som dreiv eit utstrekt filantropisk arbeid mellom menneske i dei veksande byane – på same måte og same tid som indremisjonsarbeidet i byane i voks fram i Vest-Europa. Dette diakonale arbeidet stod sterk fram til revolusjonen sette ein stoppar for det.⁴⁵

Ortodoks diakoni i ein totalitær tidsalder

Utbreiinga av muslimsk og ottomansk styre i mange område der Den ortodokse kyrkja var etablert, skapte i nokre tilfelle vanskar også for det sosiale og diakonale arbeidet.

⁴³ Constantelos 2004

⁴⁴ Ware 2003:84/Belopopsky 2004:5

⁴⁵ Belopopsky 2004

Men i nyare tid skulle ei heilt anna retning og ideologi valda dei største utfordringane for Den ortodokse kyrkja. Kommunismen som etablerte totalitære og ateistiske styre frå tidleg 1900-tal og som breidde om seg etter 2. verdskrigen, kom til å skapa store hindringar for kyrkjeleg aktivitet i samfunnet. Svært mange kloster blei stengde, klosterfolk blei drepne eller fengsla, og det var forbod mot sosialt og filantropisk arbeid. Utrekningar peikar mot at under dei ateistiske styra i kommuniststatane på 1900-talet, blei fleire ortodokse kristne drepne pga. trua si enn det har blitt drepe kristne alle andre hundreår fram til dess.⁴⁶

Då kommunistregima fall kring 1990, kom dei ortodoks kyrkjene i Aust- og Sentral-Europa og på Balkan⁴⁷ snart i ein ny og friare situasjon og blei revitaliserte på fleire felt. I Russland tok Kyrkja til å byggja opp att kyrkjestrukturen. Talet på kyrkjelydar har auka frå 7000 til 30 000, kloster frå 22 til om lag 800, og teologiske seminar og skular frå tre til godt over 100, og saman med den religiøse fridomen gav den institusjonelle reorganiseringa og atterreisinga eit heilt anna høve for diakonal innsats:

*After communism, the Orthodox Church quickly revived its long tradition of social ministries. Today monasteries and lay sisterhoods and brotherhoods play an especially important role in providing spiritual and physical care to Russia's sick, abandoned, incarcerated, and unemployed.*⁴⁸

Kyrkja som altså meir eller mindre hadde vore utestengd frå å driva utetterretta verksemd i dei mange kommuniststatane, inkludert filantropisk og sosialt arbeid, fekk ein ny vår og har på ny blitt ein viktig aktør også på den politiske, sosiale og kulturelle arenaen. Likevel bør ein nok leggja til at Den ortodokse kyrkja i mange av desse tidlegare kommunistlanda på 1990-talet var i ei svært vanskeleg sosio-økonomisk stilling som avgrensa arbeidet.⁴⁹ Og det er enno på mange område store økonomiske og sosiale utfordringar som ikkje er blitt møtt på dekkjande og tilfredsstillande vis.

⁴⁶ Couretas 2008

⁴⁷ Situasjonen på Balkan kom som kjent snart til å bli uoversikleg og kaotisk mange stader i.o.m. konfliktane mellom dei ulike republikkane.

⁴⁸ Burges 2014

⁴⁹ Molokotos-Liederman 2010:2

I vår eiga notid står særleg ortodokse kristne og andre kristne i Midtausten i ein vanskeleg situasjon som påverkar korleis Kyrkja arbeider diakonalt og i kva grad ho kan arbeida diakonalt.

Utviklinga dei siste åra i det ortodokse kjerneområdet

Dei siste 20-30 åra har det trass alt vakse fram ein ikkje uviktig skog av diakonale organisasjonar i den ortodokse verda som syner teikn til fornying og auka aktivitet på feltet. Dei store politiske endringane i Aust- og Sentral-Europa og på Balkan som alt er nemnde, har danna hovudbakgrunnen for denne utviklinga. Dei nasjonale kyrkjene har fått høve til å gjenoppliva den sosiale innsatsen i samfunnet, men ofte med avgrensa ressursar. Det er også særleg i desse landa at etableringane av dei mange diakonale organisasjonane har kome til dei siste åra, særleg på 1990-talet. Ein heil del ressursar og hjelp tok til å koma frå godt etablerte diasporamiljø i USA og Europa. Det var t.d. òg i denne perioden den kanskje viktigaste diakonale organisasjonen i diasporaen, International Orthodox Christian Charities (IOCC), blei grunnlagt for å koordinera internasjonalt, diakonalt hjelpearbeid for å svara på dei nye, krevjande humanitære behova i det etterkommunistiske Europa.⁵⁰ Dei fleste av dei nye diakonale organisasjonane blei danna som velgjerdsorganisasjonar for å driva filantropisk arbeid og yta sosiale tenester lokalt og nasjonalt – ofte som svar på akutt naud i post-kommunistiske land då statlege økonomiske støtteordningar langt på veg kollapsa og skapte nyfattigdom. Etter kvart utvikla mange av organisasjonane strukturar som kunne driva utviklingsprogram som var førebyggjande og langsiktige.⁵¹ Dette viser ei markert endring frå velgjerds- og filantropisk retta arbeid til utviklingsarbeid i samarbeid med styresmakter og andre internasjonale sekulære og religiøse organisasjonar.⁵² Men den store utfordringa for mange av dei ortodokse, diakonale organisasjonane i dag er økonomi og kompetanse for å driva utviklinga av eksisterande program, forplikta seg på å gå inn i nye prosjekt og ressursar til å koordinera arbeidet i større, akutte kriser. Samhandling og oppbygging av ein pan-ortodoks nettverk er artikulert som eit framtidig mål.⁵³

⁵⁰ Molokotos-Liederman 2009:25

⁵¹ Slike organisasjonar var ikkje noko nytt innan ortodoksien. Dei fanst alt i Midt-Austen og i Afrika.

⁵² Molokotos-Liederman 2009:26

⁵³ *ibid.*

Dei ortodokse kyrkjene og KV

I utviklinga av ortodokse, nasjonale og internasjonale diakonale organisasjonar har Kyrkjenes Verdsråd vore ein sentral støttespelar og koordinerande kraft. Frå 1961, då fleire ortodokse kyrkjer blei medlem av Kyrkjenes Verdsråd (KV), tok KV aktivt del med å støtta opp under og utvikla eit meir overordna diakonalt program innanfor Den ortodokse kyrkja. I dag ser ein døme på meir vidtrekkjande og forpliktande initiativ på eit strukturelt nivå frå fleire ortodokse aktørar. Utviklinga syner eit fornya og synleg sosialt engasjement i internasjonal ortodoks diakoni.⁵⁴ Samanfallet mellom førebuande arbeid mellom ortodokse kyrkjer i KV-regi i eit felleskyrkjeleg miljø og den nye post-kommunistiske røyndomen med nye sosiale utfordringar, kan ein nok sjå som årsakssamanhengar til den meir overordna og tydelege framhevinga av diakoni i mange ortodokse område og kyrkjer. Det er ofte nettopp i situasjonar der det oppstår nye behov at diakoni får ei ny retning og “ny giv”.⁵⁵

Ortodoks diakoni i høve til vestleg diakoni

– nokre strukturelle skiljelinjer og utviklingsdrag

Ortodoks diakoni viser med bakgrunn i det historiske risset som er blitt presentert over, dels andre utviklingslinjer enn mykje av katolsk og protestantisk diakoni. Dette gjeld særleg i nyare tid der Den ortodokse kyrkja i kjerneområda ikkje på same måten som i dei fleste samanhengar i vest, har hatt ro eller rom til å utvikla seg til ein synleg samfunnsaktør med institusjonar og organisasjonar i møte med sosiale problem og menneskelege behov. Det diakonale arbeidet har vore basert på nære relasjonar med lokalkyrkjelyden og presten, og i neste omgang den lokale biskopen som organisatorisk, ansvarleg overhovud. Dette er ein bakgrunn for at ein ikkje har utvikla ein over-jurisdiksjonell struktur for å skapa eit organisert, humanitær hjelpearbeid internasjonalt⁵⁶ før i seinare år, og arbeidet gå framleis føre seg.

I følgje den gresk-britiske religionssosiologen Lina Molokotos-Liederman (2009) kan ein skilja ut fem strukturelle og historiske faktorar som skil den ortodokse diakonien frå diakoni og sosialt arbeid i vestlege kyrkjer. Det fyrste punktet, som alt har vore indikert som eit kjenneteikn i innleiinga i denne oppgåva, er at fokuset i ortodokse kyrkjer har

⁵⁴ Molokotos-Liederman 2010:4

⁵⁵ Nordstokke 2011:224

⁵⁶ Molokotos-Liederman 2010:3

vore konsentrert om mystikk, kontemplasjon og liturgi slik at ein har tendert til å fokusera på det indre livet og dermed ikkje retta merksemd mot misjon og sosial teneste på same sett som i ein del vestlege kyrkjesamfunn: «*Orthodox diakonia (is) not being considered an activity of its own, but rather part of Orthodox spirituality and the liturgical life of the Church*».⁵⁷

Molokotos-Liederman viser vidare til at det ikkje finst nokon skikkeleg sentralt oppbygd *administrativ* struktur i Den ortodokse kyrkja. Strukturen er reint *kyrkjeleg*. Ein har ikkje hatt den same monolittiske organisasjonsstrukturen som i t.d. Den katolsk kyrkja. Fråværet av sentralisering og den sentrale rolla som dei enkelte bispedøma og dei ulike kyrkjelydane spelar, fører til at ortodoks diakoni har ein tendens til å utvikla seg lokalt, gjerne på eit uformelt og mindre strukturert nivå.⁵⁸

Eit tredje moment forskaren dreg fram, er korleis dei ortodokse kyrkjene av historiske grunnar lett har knytt seg til ein spesifikk og konkret nasjon, etnisk gruppe eller språkområde, Dette fører òg til at dei kan koma til å halda oppe sterke og tette band til stat eller styresmaktene i området. Dette vil, i følge Molokotos-Liederman, lett påverka Den ortodokse kyrkja sine evner og tradisjonar for å driva fram og utvikla ortodokse hjelpeorganisasjonar som kan koordinera sosiale tiltak og hjelpearbeid på eit overnasjonal, pan-ortodokst nivå.

Ein fjerde og interessant faktor som påverkar det grunnleggjande uttrykket i tradisjonell, ortodoks diakoni, har samband med det ein kan sjå som teikn til motvilje mot å eksponera og visa fram at ein driv diakoni. Det skaper ein konflikt med eit nedervt ideal om å hjelpa i det skjulte:

*Many Orthodox Churches consider that giving public and media visibility to their social action would be in contrast to the principles of authentic philanthropy and Orthodox ethos. (...) This can explain why some Orthodox ecclesiastical organizations involved in humanitarian work usually act locally and informally, being more interested in offering social services than expecting any form of public recognition or visibility.*⁵⁹

⁵⁷ Molokotos-Liederman 2009:5

⁵⁸ *ibid.*

⁵⁹ *ibid.*

Til slutt ser Molokotos-Liederman på dei avgrensa økonomiske midlane dei fleste ortodokse kyrkjer og organisasjonar har hatt til rådvelde fram til no slik samfunnstilhøva har vore siste hundreåret. Dette har ført til at ein har konsentrert seg om å prioritera å driva hjelpearbeid i eigen folkesetnad, i sitt eige land eller distrikt, og behovet lokalt har ofte vore stort. Difor har ein t.d. sett få ortodokse organisasjonar som har drive internasjonalt humanitært hjelpearbeid. Det har i sin tur ført til ortodokse hjelpeorganisasjonar ikkje har vore synlege internasjonalt og dernest ikkje har fått tildelt særleg med midlar utanfrå.

Dei tette banda mellom ortodoksien i kjerneområdet og diasporaen gjer at det historiske grovrisset som er presentert og dei strukturelle skiljelinjene som er skisserte, også har påverkar tenkjesett og utvikling i diasporaen. Det er kanskje særleg det som knyter til den teologiske og spirituelle tilnærminga, mindre det som gjeld strukturelle omgjevnader. Men den ortodokse diasporaen møter andre strukturelle utfordringar.

Ortodoksien i diasporaen

Den ortodokse kyrkja har det siste hundreåret hatt synleg framgang i område der ho historisk sett ikkje har hatt fotfeste tidlegare. Det ortodokse nærværet i vest frå tidleg på 1900-talet har særleg sett preg på enkelte vestlege land som t.d. Frankrike, England, Tyskland, Sveits og seinare Australia. USA står nok likevel i ei særstilling. Emigrasjon til USA skapte ortodokse miljø langt frå heimemiljøet i gamlelanda alt på 1800-talet. Ortodokse eksil- og innvandarmiljø har danna kjernen i ein diaspora som har vore viktig for den vidare utbreiinga av ortodoksien. I den fyrste perioden dominerte russarar, seinare kom grekarar, andre slavarar, rumenarar og arabarar.⁶⁰ Den russiske revolusjonen i 1917 er viktigaste enkeltfaktoren til at talrike, ortodokse kristne tok seg til Vesten. I USA voks ortodoksien fyrst fram som ei multinasjonal kyrkje knytt til det russiske patriarkatet, og her tok ein i bruk engelsk som liturgispråk. Etter fyrste verdskrigen tok andre jurisdiksjonar til med arbeid i USA. Kyrkjene blei meir etniske, og lenge var dei fleste ortodokse kyrkjene reine immigrantkyrkjer der ein samla seg etter etniske og språklege skiljelinjer, men litt etter litt har etnisk homogene kyrkjelydar fleire stader atter utvikla seg til multikulturelle forsamlingar der nasjonalspråket på staden

⁶⁰ Ware 2003:186

blir nytta i liturgifeiringa. Samstundes har den liturgiske og musikalske tradisjonen som kyrkja står i, vore fasthalde.⁶¹

Eit viktig kjenneteikn på den kyrkjelege strukturen og situasjonen i Den ortodokse kyrkja i den vestlege diasporaen er altså dei mange overlappende jurisdiksjonane som dels konkurrerer om plassen. Dette blir av svært mange oppfatta som ein ukanonisk situasjon. I følgje ortodokse, kanoniske lover skal kyrkjelydar i eitt geografisk område berre sortera under éin biskop. Slik blir det ikkje når kyrkjelydar tilhøyrande ulike jurisdiksjonar i ein og same by er underlagt forskjellige biskopar.⁶² Det er eit uttalt mål å ta opp dette organisatoriske problemet som skaper mange praktiske utfordringar, på det planlagde panortodokse konsilet i 2016,⁶³ for situasjonen har ofte ført til konflikter og skapt samarbeidsproblem. I Noreg der mange jurisdiksjonar har kome til i seinare år, er situasjonen uavklart, og sjølv om ulike kyrkjelydar tilhøyrande forskjellige jurisdiksjonar feirar liturgi saman ved høve, er det lite organisert samarbeid.

I andre område har ein trass den ukanoniske tilstanden greidd å oppnå ulik grad av samarbeid. Det er gjerne i område der ein har hatt eit ortodoks nærvær gjennom mange år og ein har fått tid til å byggja opp eit samarbeid på fleire område. Eit døme på det siste er USA der biskopkonferansen av kanoniske biskopar har samarbeidd formelt kring internasjonal diakoni gjennom IOCC sidan tidleg på 90-talet. Eit anna døme som kan nemnast er Tyskland der ein i løpet av dei siste tiåra har bygt opp eit tett og forpliktande organisatorisk samarbeid mellom dei ulike jurisdiksjonane.⁶⁴

Diasporakyrkjelyden

Den ortodokse diasporakyrkjelyden er på ingen måte éin type kyrkjelyd. Mangfaldet er stort med ulike jurisdiksjonar og kulturelle tradisjonar. Ein kan skilje mellom kyrkjelydar som har lang «fartstid» i Vesten og dei som har vore her kortare tid.

Den fyrste ortodokse kyrkjelyden i Noreg blei etablert i 1931.⁶⁵ Hl. Nikolai menighet i Oslo blei skipa med russiske innvandrarakar som kyrkjelydskjerne. I seinare år har denne

⁶¹ Ware 2003:177ff

⁶² Meyendorff 1961

⁶³ Ware 2003:192/Cryssavgis 2015

⁶⁴ Thöle 2014:91f

⁶⁵ Det historisk korrekte når det gjeld ortodoksiens nærvær i Noreg, er at den ortodokse, russiske misjonæren og seinare helgenen Trifon av Petsjenga misjonerte mellom skoltesamane i det som er grenseområdet mellom Russland, Finland og Noreg. I Neiden i Finnmark står framleis eit lite tømmerkapell frå 1500-talet som eit

kyrkjelyden fått avleggjarar i form av kyrkjeforeiningar og kyrkjelydar andre stader i landet. Her finst etter kvart ei rekkje etniske nordmenn som har konvertert. Attåt dette har ortodokse kyrkjer frå andre jurisdiksjonar starta opp arbeid i Noreg, hovudsakleg i dei større byane. På 1960-talet danna greske ortodokse eigen kyrkjelyd. På 90-talet og fram til i dag er det kome til kyrkjelydar som høyrer til sju forskjellige jurisdiksjonar⁶⁶. Slik finst dei fleire kyrkjelydar eller kyrkjeforeiningar knytt til ulike jurisdiksjonar i ein del byar. Som eit døme kan ein nemna Bergen der Den rumensk-ortodokse kyrkja, Den serbisk-ortodokse kyrkja, Den russisk-ortodokse kyrkja (Moskva-patriarkatet) og Den russisk-ortodokse kyrkja i Vest-Europa (Konstantinopel-patriarkatet) driv arbeid side om side. Sjølv om Den ortodokse kyrkja har ein organisasjonsmodell som eigentleg er meint å motverka nasjonalisme og etniske skiljelinjer, viser det seg likevel at ortodokse innvandrarak søker mot fellesskapar der ein på sett og vis attskaper underavdelingar av dei kyrkjestructurane ein ser i landa dei kjem frå.⁶⁷

Ortodokse kyrkjelydar har òg blitt meir synleg mange stader ettersom talet på ortodokse kristne, nye kyrkjebygg og meir aktivitet knytt til t.d. høgtidsfeiringar, har kome meir fram i kultur- og samfunnslivet. I USA hadde Den ortodokse kyrkja ein framgang på 16% mellom 2000 og 2010.⁶⁸ Samstundes opplever nokre av jurisdiksjonane med lengst fartstid i landet at tredje og fjerde generasjon ortodokse forlèt Kyrkja.⁶⁹ Dette er ein del av den generelle nedgangen for dei kristne kyrkjene på det nordamerikanske kontinentet.

Gruppa av etniske nordmenn som konverterer er framleis liten, medan situasjonen i USA syner tala at 9 av 10 ortodokse kristne i dag er amerikanskfødde, noko som reduserer inntrykket av «immigrantpreget» på ortodokse kyrkjelydar. Dessutan indikerer undersøkingar at prosentdelen av amerikanarar som har konvertert til ortodoksien i vaksen alder, er høg – i enkelte tilfelle kring 50%.⁷⁰ Det er i alt 1,2 millionar ortodokse

vitnemål om misjonsarbeidet. I ortodoks sjølvforståing oppfattar ein dessutan dei heilage Sunniva, Hallvard og Olav som ortodokse helgenar og representantar for ortodoks tru ettersom dei levde før skismaet i 1054.

⁶⁶ Ordet 'jurisdiksjon' knyter til dei geografisk avgrensa områda for dei ulike ortodokse kyrkjene i den ortodokse kyrkjefamilien. Her under høyrer dei fire gamle patriarkata Konstantinopel, Jerusalem, Alexandria og Antiokia; patriarkat etablert i «nyare tid», frå Moskva (1589) til Georgia (1990).

⁶⁷ Thorbjørnsrud 2015A

⁶⁸ Huffington Post 2010

⁶⁹ Ancient Faith Radio 2015

⁷⁰ I ein avisartikkel i USA Today frå 2008 heiter det: "A new study of Orthodox Christians in America has found a larger-than-expected number of converts, mostly from Roman Catholic and evangelical Protestant backgrounds. (...) Although Orthodox churches were historically immigrant communities, the study found that

kristne i USA (2008).⁷¹ I USA går litt i underkant av 30% av registrerte ortodokse regelmessig til liturgi. Dette forholdsvis låge prosenttalet passar inn i den meir generelle, sekulariserande tendensen i vestlege land dei siste tiåra. Likevel: I det multikulturelle USA er det dei ortodokse kyrkjene som har hatt største veksten i våre dagar, pga. innvandring frå ortodokse land, men ikkje minst fordi eit stort tal personar frå andre konfesjonar og personar som før ikkje har rekna seg som kristne, konverterer til ortodoksien.⁷²

Enno i 1990 var det berre om lag 1000 ortodokse i Noreg,⁷³ stort sett knytt til to kyrkjelydar. Arbeidsinnvandring og større mobilitet over landegrensene har ført til at menneske med austleg ortodoks tilknytning har kome til Vesten i større tal dei siste tiåra. Talet på *registrerte* ortodokse kristne i Noreg auka frå 8492 i 2010 til 14765 i 2014.⁷⁴

I Noreg er faktisk medlemmene i mange kyrkjelydane ofte konvertittar, sjølv om dei ikkje er etnisk norske. Mange av kyrkjelydar i diasporaen er konvertittkyrkjelydar, men det er dei på fleire måtar: Også mange av dei som oppsøker si kyrkje i Vesten etter å ha flytt frå det ortodokse kjerneområdet, er ofte også konvertittar. Mange kjem frå det me kan kalla re-ortodokserte land med bakgrunn og oppvekst frå ateisttida fram til tidleg 1990-talet.⁷⁵

Mange av kyrkjelydane har ofte ikkje normalbefolkningsamansetjing. Ein del kyrkjelydar mellom dei jurisdiksjonane som har etablert seg i nyare tid i ulike vest-europeiske land etter kommunismens fall i Aust, kan ha mange, unge arbeidsinnvandrarar som berre planlegg å vera i det nye landet for ei tid. Slikt påverkar kyrkjelyden og i kor aktivt medlemmene involverer seg i kyrkjelyden og kyrkjelydsarbeidet. Nyleg etablerte kyrkjelydar har gjerne prestar frå «heimlandet» og kyrkjelydskjernen er i det vesentlege immigrantar. Dei er oftast i ein oppbyggingsfase der tid, krefter og økonomiske midlar går til å skaffa lokale og andre basale behov for ein liturgifeirande kyrkjelyd.

nine out of 10 parishioners are now American-born. Thousands of members had converted to the faith as adults: 29% of Greek Orthodox are converts, as are 51% of the OCA." (USA Today 2008)

⁷¹ USA Today 2008

⁷² Orthodox Reality 2015

⁷³ Thorbjørnsrud 2015B:76

⁷⁴ Statistisk Sentralbyrå 2014

⁷⁵ Jf. Thorbjørnsrud 2015B:71f

I Noreg har òg fleire ortodokse kyrkjelydar innan fleire jurisdiksjonar teke i bruk norsk som gudstenestespråk. Det er hovudsakleg russiske kyrkjelydar som nyttar mest norskspråkleg liturgi.

Diakoni i diaspora

I USA, der Det ortodokse kyrkja har vore ein meir eller mindre aktiv og synleg livssyns- og samfunnsaktør i langt over eit hundreår, har ein altså greidd å bli ei etablert kyrkje og etter kvart fått i gang diakonale organisasjonar. Ortodokse, diakonale institusjonar finst òg i Vest-Europa og Australia⁷⁶. I mange land i diasporaen i Europa, har ikkje utviklinga kome fullt så langt. Immigrant- og minoritetskyrkjesituasjonen påverkar kyrkjelydsdiakonien. Mykje av diakonien i desse kyrkjelydane er retta mot kyrkjelydsmedlemmene. Det botnar i den alt nemnde strukturen. Sjølv om kyrkjelyden kan ha mange medlemmer, bur mange langt frå kyrkja og den liturgifeirande kyrkjelyden. Mykje krefter og midlar har gått til å hjelpa egne landsmenn, både immigrantar i vanskar eller som dei som treng praktisk hjelp eller ein sosial arena. Dessutan har immigrantkyrkjene gjort mykje for å støtta vanskelegstilte menneske i «gamlelandet».

Det diakonale arbeidet i diasporaen blir meir utfyllande handsama i gjennomgangen av intervjumaterialet i kapittel 6.

⁷⁶ t.d. Action Chrétienne des Etudiants Russes (ACER) i Frankrike. (jf. Orthodox Diakonia)

Kapittel 5: Diakoniens teologiske kontekst

Om den teologiske presentasjonen

Diakoniforståing og -definisjon og diakonal praksis i ein gjeven kyrkjeleg samanheng er på mange måtar bestemt av kva teologi denne kyrkja byggjer på. Difor er det viktig å få stilt fram sentrale forståingar i ortodoks teologi, for dette påverkar den diakonale grunnlagstenkinga, kva som blir vektlagt og skaper grunnlaget for diakonal praksis og tradisjon. Dei følgjande avsnitta er viktige nokre grunntema i ortodoks teologi som nettopp kan vera med å definera Den ortodokse kyrkja i eit diakonalt landskap. Utleggingane vil ikkje kunna vera utfyllande i ein slik samanheng som dette, men vil kunna gje tolkingsbakgrunn for drøftingane og analysen.

Denne enkle presentasjonen er baserte på sentrale teologar og formidlarar av ortodoks teologi til eit vestleg publikum og som ofte har hatt «føter» innan for det økumeniske dialogfeltet. Mellom desse er Alexander Schmemmann og Thomas Hopko i USA, Kalistos Ware i Storbritannia og Dumitru Stăniloae og Ion Bria i Romania. Mykje av deira teologi byggjer på eller følgjer den retninga innan ortodoks teologi som gjerne blir omtalt som *den nypatristiske skulen*. Her er teologar frå det russiske eksilmiljøet i Paris på 1900-talet med Georges Florovsky (1893-1979) og Vladimir N. Lossky (1903-1958) sentrale og skuledannande fortolkarar av den patristiske litteraturen, der dei set kyrkjefedrane i dialog med livkjensla og aktuelle problemstillingar i den moderne, sekulariserte vestlege samtida.⁷⁷ Dei nypatristiske teologane har lagt viktige føringar for mykje av utviklinga av nyare, moderne, ortodoks teologi.

Utgangspunktet

Skal ein skjønna 'diakoni' i ein ortodoks kontekst, må ein fyrst venda attende til det definerte sentrum i Den ortodokse kyrkjas liv og kjernen i ortodoks teologi.

Aksentueringsspunkt for den ortodokse trua er *Den guddomlege liturgien*, og sentrum av det liturgiske livet er *eukaristien*. Dernest må ein sjå på korleis 'frelse', kristenlivets mål, er forstått i Den ortodokse kyrkja og ortodoks tradisjon. Dette er viktig grunnlag for å vurdere og forstå diakonal handling i ortodoks samanheng.

Liturgien

Eg har alt slege fast at Den ortodokse kyrkja er ei liturgisk kyrkje. Kva rolle spelar så

⁷⁷ Papanikolaou 2008:63ff

liturgien, gudstenesta, i ortodoks kristendom? I ortodoks forståing er ikkje liturgien berre eit uttrykk for den trua kyrkja forvaltar. Liturgien er forstått meir grunnleggjande enn som så. Liturgien er sjølv *grunnlaget* for trua. Dette er gjerne blitt uttrykt som *lex orandi lex credendi* – ‘vår tru blir uttrykt i vår bøn’.⁷⁸ Det er difor ordet ‘ortodoksi’ i austleg ortodoks kontekst både blir omsett med ‘rett tru’, men samstundes òg ‘rett tilbeding’ – nettopp fordi denne koplinga mellom tilbeding og tru er så sterk.

Liturgien kjem altså *før* trua. Det er liturgien som gjev trua. Dette er ei gamal kyrkjeleg forståing av tilhøvet mellom trusdogme og liturgi, og kyrkjefader Athanasios viser m.a. dette i sin argumentasjon mot Arius på 300-talet.⁷⁹ Der kyrkjene i vest i større grad har sett trua på formel og laga dogme ut over det som er definert av dei sju økumeniske konsila, har Den ortodokse kyrkja vore mindre systematisk-dogmatisk: «*Ortodoxin har gjort få uttryckliga definitioner om eukaristin och de andra sakramenten, om den tilkommande världen, Guds Moder, helgonen och de i tron hädangångna. På dessa punkter ryms vår tro huvudsakligen i de böner och hymner som används i gudstjänsterna*», skriv den ortodokse teologen metropolitt Kallistos Ware (1931-).⁸⁰ Men trua blir ikkje berre ordløyst i bønene, men også konkretisert i gestar og handlingar – alt frå krossteikning, salving og nedsenking i dåpsvatnet – der alt har ei særleg meining som uttrykkjer sanningar i trua i symbolsk eller dramatisert form (ibid.) Ortodoks kristendom blir difor altså liturgisk i sitt vesen ved at liturgien på alle tenkelege måtar uttrykkjer trua. Kyrkja er framfor alt ein bedande fellesskap som tener Gud, og i ortodoksien blir såleis mennesket i fyrste rekkje sett på som eit liturgisk vesen som fullt ut realiserer seg i tilbeding til Gud.⁸¹ Dette menneskelege kjenneteiknet tydeleggjer den amerikanske, ortodokse teologen Alexander Schmemmann (1921-1983) i uttrykket ‘homo adorans’:

[M]an alone...is to respond to God's blessing with his blessing. ...in the Bible to bless God is not a 'religious' or 'cultic' act, but the very way of life. ...All rational, spiritual and other qualities of man, distinguishing him from other creatures, have their focus and ultimate fulfillment in this capacity to bless God, to know, so to speak, the meaning of the thirst and hunger that constitutes his life. 'Homo sapiens', 'homo faber'...yes, but first of all, 'homo adorans'. The first and basic definition of man is

⁷⁸ Schmemmann 2006:22/Ware 2003:209

⁷⁹ jf. Clancy 2009:24

⁸⁰ Ware 2003:209

⁸¹ op.cit:271

*that he is the priest. He stands at the center of the world and unifies it in his act of blessing God, of both receiving the world from God and offering it to God.*⁸²

Ut frå den plassen tilbedinga har i ortodoks trusliv, og med den, liturgien som sentrum for tilbedinga, kan ein utmeisla viktige tilskot til ein ortodoks antropologi: Mennesket er ikkje berre 'sapiens' (tenkjande) eller 'faber' (skapande). Mennesket er fyrst og fremst det tilbedande mennesket.

Eukaristien

Den ortodokse kyrkja er ei sakamental kyrkje. Senteret i Den guddomlege liturgien, og utgangspunktet for den kristne gudstenestefeiringa, er eukaristien, også kjent som kommunionen eller nattverden. Liturgien er ut frå det etymologiske opphavet ordet har (gresk εὐχαριστία), folkets arbeid eller teneste, og dette er med å vektleggja fellesskapen i eukaristien. Eukaristien uttrykkjer og kroppsleggjer den kristne trua på ein heilt særmerkt måte: «*This sacrament-mystery is the experience toward which all the other activities of the Church are directed and from which they receive their direction*». ⁸³ Slik er eukaristien brennpunktet i Den guddomlege liturgien og basis for livet i Den ortodokse kyrkja. ⁸⁴

Eukaristien er ved sida av dåpen det viktigaste av dei sju sakramenta, eller mysteria som er den vanlege ortodokse nemninga, som Den ortodokse kyrkja har i si sakramentsforvaltning⁸⁵. I dåpen skaper Kristus mennesket til lemer på sin mystiske kropp og Eukaristien er eit mysterium – som er ordet ein ofte nyttar om sakramenta i Den ortodokse kyrkja.

Sakramentalt liv

Alexander Schmemmann er ein av dei som tek opp tilhøvet mellom det liturgiske livet slik det blir praktisert innanfor kyrkjeveggene og livet i verda – utanfor kyrkja. I den kjende boka si *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (1973/2006) gjer Schmemmann seg til talsmann for å oppheva skilja mellom det sakrale og det sekulære

⁸² Schmemmann 2006:15

⁸³ Fitzgerald 2015

⁸⁴ jf. Trifa 2014:220

⁸⁵ Den ortodokse kyrkja reknar med følgjande sju sakrament: Dåpen, eukaristien (nattverden), myrsonsalvinga (krismeringa), botssakramentet (skriftemålet); ekteskapet, ordinasjonen og sjukesalvinga. Dei fire fyrste er obligatoriske for alle ortodokse. Dåpen og myrsonsalvinga blir utført éin gong i livet. Skriftemålet og eukaristien følgjer den ortodokse kristne gjennom heile den kristne livet i Kyrkja. Dei tre siste sakramenta er «frivillige».

(som tyder utanfor templet). Med andre ord opnar dette for spørsmåla: Eksisterer det eit rom eller ein sektor som ikkje er sakramental? Er det berre sundagsliturgien som er heilag og sakral medan resten av livet ikkje har dette helga kjenneteiknet ved seg? Er kyrkja og liturgien staden der ein kjem for å bunkra opp, fyllest med det som skal fylla og helga resten av den sekulære kvardagen den neste veka. Schmemmann stiller seg negativ til ei slik røyndomsforståing. Røyndomen er ein saumlaus heilskap. Det finst ingen dikotomi mellom sekulær og sakral. Det finst heller inga motsetning mellom det på eine sida åndelege og det kroppslege, fysiske på hi. I følgje Schmemmann skal ein difor passa på å ikkje åndeleggjera livet eller sekularisera trua.

Det sakramentale livet i ortodoks tyding avgrensar seg altså ikkje til eukaristien og dei seks andre sakramentale handlingane i kyrkjerommet. Sakramenta har ei omdannande og forklårande kraft som på mystisk vis speglar og refererer til heile livet. Denne holistiske tilnærminga formulerer Schmemmann når han skriv :

Although we limit the term 'sacrament' to seven specific liturgical acts, we can say that in the Orthodox Church, the whole approach to life is sacramental. What does this mean? Sacrament is an act that transforms. For transformation is the real purpose of God in His saving acts. God not only saves us in Christ, not only forgives our sins; He also transforms our life. It is in the Feast of Transfiguration that we find the ultimate meaning of the Orthodox idea of salvation.⁸⁶

På same måten som mennesket er eit liturgisk og tilbedande vesen, er livet forstått sakramentalt, og den omdannande krafta som ligg i sakramentet, er ein berande tanke i ortodoks teologi, og meir konkret i ortodoks soteriologi eller frelseslære.

Theosis – om å få del i guddomleg natur

Frelsesforståinga i ortodoksien er nært knytt til omgrepet 'theosis' (gresk: θεώσις). På norsk blir omgrepet oftast omsett og forstått som 'guddomleggjering'

Kva er theosis?

'Theosis', guddomleggjeringa, er ein frelsande prosess mennesket lever i. I ortodoks teologi er 'theosis' brukt om den omdannande og forvandlande prosessen den kristne går gjennom og som skal føra til likskap og sameining med Gud. For å poengtera med det

⁸⁶ Schmemmann 1973/2006:90

alt brukte Schmemmann-sitatet: *“God not only saves us in Christ, not only forgives our sins; He also transforms our life”*.⁸⁷

Slik blir denne transformeringa, omdanningsprosessen, sentral for det ein kort og godt kan kalla frelsesprosessen. ‘Theosis’ representerer ei ortodoks forståing av frelsa som i langt større grad er prosessuell enn den punktuelle, vestlege, især protestantiske, forståinga av frelsa. Frelsa er ein prosess der mennesket sjølv, men ved Guds nåde, får del i guddomleg natur som følgje av at Gud fyrst har teke på seg menneskenatur i inkarnasjonen. Ved Guds kraft skjer det ei forvandling og gjenskaping av mennesket etter at det opphavlege, menneskelege, representert ved mennesket Adam, blei øydelagt og korrumpert i syndefallet. Den guddommelege frelsesøkonomien blir verkeleggjort i den inkarnerte Guds Son og gjer det mogleg for det korrumperte menneske å få del i guddomleg natur slik at mennesket blir fullt ut menneske slik det var tenkt å vera, og dette skjer ved Guds kraft som omdannar mennesket.⁸⁸

Theosis i Bibelen og Tradisjonen

Historisk sett er ‘theosis’ eit gammalt omgrep i ortodokse, teologiske framstillingar, men det er likevel ikkje eit ord som kan førast direkte attende til bibelsk terminologi. Slik er det er jo òg med andre omgrep som den kyrkjelege tradisjonen har konstruert for å samanfatta prosessar og tilstandar skildra i evangelie- og brevlitteraturen i NT og som seier noko vesentleg og sant om den kristne trua og dogmatikken. Ein felleskyrkjeleg parallell til dette er t.d. omgrepet ‘homooúsios’.⁸⁹

Sjølv om ‘theosis’ ikkje er Bibel-terminologi, har Tradisjonen naturleg nok hatt Den heilage skrifta som referanse i forståinga av denne prosessen. Ulike skriftstader blir tolka som lovnader om guddommeleggjering av mennesket (Salme 82/Joh 10 + 2. Pet) Den bibelske bakgrunnen for theosis-teologien er i Tradisjonen knytt til eit utal skriftstader som referer til likskap, etterlikning og hopehav mellom Gud og menneske. Det gjeld tekstar som strekar under stillinga mennesket har i høve til Gud: 1. Mos 1, 26-27 talar om at Gud skapte menneske i sitt bilete og likning. 1. Mos 3, 5 referer til at mennesket skal bli som Gud. Frå Salmane er den sentrale skriftstaden *«Eg har sagt: «De er gudar, søner åt Den Høgste er de alle»»* (Salme 82, 6).

⁸⁷ Schmemmann 2006:90

⁸⁸ Russel 2009:33

⁸⁹ Skarsaune 2000/Skard 1971

I Det nye testamentet er evangelieutsnitte Matt 5, 48 og Joh 10, 34-35 blitt direkte assosiert og forstått som theosis-referansar. Matteus-teksten gjev følgjande imperativ: «*Ver då fullkomne liksom Far dykkar i himmelen er fullkomen.*» Johannes-teksten knyter direkte tilbake til den alt nemnde teksten frå Salme 82: «*Jesus svara: «Står det ikkje skrive i lova dykkar: Eg har sagt de er gudar? Dei som Guds ord kom til, vart i lova kalla gudar, og Skrifta kan ikkje gjerast om inkje.*»

Endå meir konkret er referansane i brevlitteraturen: I 2. Kor 3, 18 skriv apostelen Paulus: «*Men vi som med usveipt åsyn ser Herrens herlegdom som i ein spegel, vi vert alle omlaga til det same biletet, frå herlegdom til herlegdom. Dette skjer ved Herrens Ande.*» Også andre apostlar skriv passasjar som har blitt knytt til 'guddommeleggjering', og den kanskje mest refererte bibelske referansen i denne samanhengen er etter apostelen Peter i 2. Pet 1, 4: «*Dermed har han gjeve oss dei dyraste og største lovnader; ved dei skulle de få del i guddommeleg natur etter at de har sloppe bort frå oppløysinga i verda, den som kjem av lystene.*» Apostelen Johannes skriv endeleg: «*Sjå kor stor kjærleik Faderen har synt oss: Vi skal kallast Guds born. Og det er vi. Difor kjenner ikkje verda oss, fordi ho ikkje kjenner han. De kjære, no er vi Guds born; og det er enno ikkje openberra kva vi skal verta. Vi veit at når han openberrar seg, skal vi verta han like, for vi skal sjå han som han er.*» (1. Joh 3, 1-2).⁹⁰

Vender ein seg til kyrkjefedrane, finn ein kjende formuleringar som uttrykkjer guddommeleggjeringa: «*Guds ord blei det me er, for at me skulle kunne bli det Han sjølv er*» og «*Gud blei menneske for at mennesket skulle bli Gud i Han*». Dette er to mykje siterte ord etter høvesvis Athanasios av Alexandria og Ireneos av Lyon.⁹¹ Dette er nok ei frelsesforståinga som kan verka framand på vestleg forståinga av frelse og den tradisjonen vestleg, katolsk – og protestantisk kristendom har, fordi det ved fyrste inntrykk kan sjå ut til at skiljet mellom Skapar og skapnad tykkjest bli borte.⁹² Men det er eit klårt skilje, og kanskje kan det engelske språket hjelpe litt til å stilla opp distinksjonen: “*As Christians transformed by Christ we become not «who» God is but «what» he is, sharing in his divine plan for the reconciliation and glorification of humankind.*”⁹³ Læra om theosis føreset eit tydeleg skilje mellom Guds vesen og hans

⁹⁰ Christensen/Wittung 2007:24f/Russell 2009:55ff

⁹¹ *ibid.*

⁹² Karlsen 2013:1

⁹³ Russel 2009:36

energiar.⁹⁴ Utgangspunktet er at mennesket som er skapt i Guds bilete har ein ibuande likskap med Gud som gjer omdanninga og forvandlinga mogleg. Syndefallet øydela likskapen, men Jesus Kristus opnar moglegheita igjen. Føremålet med inkarnasjonen er guddomleggjering av mennesket, og guddomleggjering av mennesket føreset inkarnasjonen. Kristus er brua mellom Gud og mennesket, for han er sjølv både Gud og menneske. Gud som skapte verda, er han som kom til jorda i mennesket Jesus. Kristus er det sanne biletet av Gud, og målet for alle kristne er såleis 'theosis'.⁹⁵

Korleis blir ein guddomleggjort – korleis blir ein frelst? Teologen Norman Russell (2009) skisserer ulike modellar av forståinga av 'theosis' i den patristiske tradisjonen: den nominale, den analoge, den etiske og den realistiske. Den nominale kategorien handlar om mennesket som blir omtalt og titulert som «gudar» ut frå bibelske referansar som Sal 82 og Joh. 10. Den analoge kategorien er metaforisk og ser på theosis som resultat av Guds nåde. Menneska blir søner og gudar (Guds born) ved Guds nåde i tilhøvet til Kristus som ved sin natur er sann Gud og sant menneske. Den etiske kategorien krinsar om å nå likskap med Gud. Her handlar det om livsførsel, om å følgja Kristi føredøme og etterlikna han, imitatio Christi, der den truande følgjer og etterliknar guddommelege kjenneteikn for å veksa inn i fellesskap med Skaparen. Viktige tekstar for kyrkjefedrane i denne samanhengen er 1. Mos 1, 26 og 1. Mos 2, 7. Dette kan me godt kalla ein «antropologisk» modell. Menneskeanda blir deltakar i Guds Heilage Ande ved at ho blir blåse inn i Adam. Målet med menneskelivet er å bli lik «prototypen», Kristus, han som er det verkelege gudsbiletet. Den siste modellen er den realistiske modellen. Inkarnasjonen gjer mennesket til deltakar i den guddommelege naturen (jf. 2. Peter 1,4), og dette går føre seg ved at mennesket tek til seg og deltek i Kyrkjens sakrament. Men: mennesket kan ikkje bli deltakar i Guds vesen. Samanblanding av menneske og Guds vesen er umogleg, men ved Guds nåde, blir nattverdsakramentet den konkrete staden og hendinga der menneske tek imot Kristus og blir «Kristusberarar». Når mennesket tek inn Kristi lekam og blod, får menneske del i guddomleg natur, og dette blir del av kroppen og blodet til det enkelte, kristne mennesket.⁹⁶ Den sakramentale, liturgiske handlinga den kristne tek

⁹⁴ Ware 2003:235

⁹⁵ jf. Karlsen 2013

⁹⁶ Russell i Karlsen 2013:11

del i gjennom nattverden er Herrens offer og oppstode, og dei blir Kristus-berarar ved dei heilage gåvene og blir levande lemer på Kristi mystiske lekam.⁹⁷

Den nominale og analoge theosis-modellen er litterære, metaforiske og filosofiske modellar som i hovudsak knyter til det som skjer utanfor mennesket. Her handlar det einast om kva Gud gjer med mennesket. Dei gjev ein inngang og ei forklaring til korleis 'theosis' er uløyselig knytt til Guds frelsesøkonomi. Det er avgjerande for forståinga av samanhengen mellom 'theosis' og 'frelse' i ortodoks teologi.

Den realistiske og den etiske modellen representerer interessante aspekt å sjå nærare på med tanke på menneskeleg deltaking og handling og ikkje minst som utgangspunkt for diakonal praksis. Dei to modellane inkluderer tydeleg det menneskelege, aktive svaret på Guds utfordring – ved Guds nåde. I ein annan meir popularisert publikasjon av Norman Russell kring same emnet, «*Fellow workers of God. Orthodox Thinking on Theosis*» (2009) forenkler han dei idealtypiske modellane sine noko.

I den realistiske modellen av 'theosis' reknar ein Guds born («søner», jf. Sal 82), dei som er Gud har gjort til sine i dåpen og som Han held fram å næra gjennom eukaristien. Her er det nære forholdet til Gud gjeve ved at den ortodokse kristne deltek. Ved å få del i Kristus sakramentalt, får ein del i Hans guddomlege natur, og eit evig liv med Faderen.⁹⁸ Sagt endå meir kroppsleg og konkret om det som blir gjeve i nattverden: “*Through His incarnation the everlasting Logos of the Father gives us to partake of His Blood and His Flesh in order thereby to pour into our veins His eternal Life, that we may become His children, flesh of His Flesh, bone of His Bone (cf. John 6:53-57)*”.⁹⁹ Slik blir ein deltakar i guddomleg natur, slik apostelen Peter skriv i sitt andre brev.

I den etiske modellen er 'theosis' meir forstått som ei åndeleg lære utvikla av fedrane som gjev råd i kampen for eit asketisk liv i Kristi etterlikning slik at ein kan spegla Gud i kvardagen sin.¹⁰⁰ Dette gjeld vidare haldningar og handlingar som sjølvoppofring og nestekjærleik.

Begge desse aspekta eller modellane er avhengige av kvarandre. Deltaking og etterlikning/etterfølging går hand i hand: «*Theosis for the great fourth-century Fathers*

⁹⁷ Trifa 2014:223

⁹⁸ Russell 2009:25f

⁹⁹ Fr. Sophrony I: Veniamin 2014:25

¹⁰⁰ op.cit:26f

*meant «putting on Christ», with all that that implied, the working out of our Christian vocation through participation in the sacramental life of the Church supported by the ascetic struggle to overcome the passions”.*¹⁰¹

Å leve ut theosis, guddomleggjeringa, er då etter Norman Russells oppsummerande og avsluttande definisjon:

*To live theosis, then, means to lead out life in an eschatological perspective within the ecclesial community, striving through prayer, participation in the Eucharist, and the practice of the moral life to attain the divine likeness, being conformed spiritually and corporeally to the body of Christ until we are brought into Christ's identity and arrive ultimately at union with the Father. In simpler terms, it means for an Orthodox Christian to live as a faithful member of the Church, attending the Liturgy, receiving the sacraments and keeping the commandments. Nothing more – or less – than that.*¹⁰²

Den kyrkjelege fellesskapen er altså avgjerande viktig råme for theosis. Det er berre i Den guddomlege liturgien i Den ortodokse kyrkja den ortodokse kristne mottek eukaristien som gjer han til Kristus-berar. Som Kristus-berer er han i stand til å verka i verda. Slik blir den realistisk og etiske modellen hjå Russel uløyseleg knytte saman i forståinga av guddomleggjeringa.

Ortodoks ekklesiologi

Korleis ser så Den ortodokse kyrkja på den kyrkjelege fellesskapen – ‘Kyrkja’ (gresk: ἐκκλησία)? Ortodoks ekklesiologi er kortast og enklast formulert i den nikenske truedkjenninga. Kyrkja er éi, heilag, katolsk og apostolisk. Eg kan her berre heilt kort gå inn på kva dei fire kjenneteikna i vedkjenninga inneber og sjå på kva som er forstått som Kyrkjas vesen og oppgåve.

Kyrkja er éi

I følge ortodoks forståing finst det éi Kyrkje, og ho er synleg til stades i verda som Den ortodokse kyrkja. Slik Gud er éin, er Kyrkja éi. Det finst berre éin Kristus, og slik finst det difor berre éi Kyrkje. Ho er ikkje berre åndeleg og usynleg, for i ortodoksien skil ein ikkje mellom ei usynleg kyrkje og ei synleg, delt kyrkje. I ortodoks forståing kan berre Den

¹⁰¹ *ibid.*

¹⁰² Russell 2009:169f

ortodokse kyrkja kalla seg den udelte og eine kyrkja.¹⁰³ Dette kan verka eksklusivt og utdefinerande i høve til andre konfesjonar, men forståinga av Den ortodokse kyrkja som Jesu Kristi sanne kyrkje har brei tilslutning i ortodoksien. Den amerikanske, ortodokse teologen Thomas Hopko (1939-2015) skriv i det mykje brukte katekeseverket *The Orthodox Faith. Doctrine* (1981). *“According to Orthodox doctrine, the Church is indivisible; men may be in it or out of it, but they may not divide it”*.¹⁰⁴ Ein økumenisk orientert og aktiv ortodoks teolog som Emilianos Timiadis (1916-2008) som la vekt på at alle kyrkjesamfunn hadde mykje dei gjensidig kunne bidra med og læra av kvarandre, la likevel tydeleg vekt på at Den ortodokse kyrkja er Kyrkja med stor ‘K’.¹⁰⁵ I den eine Kyrkja finn mennesket fellesskapen med den treeine Gud: *«Within the unity of the Church man is what he is created to be and can grow for eternity in divine life in communion with God through Christ in the Holy Spirit”*.¹⁰⁶

Kyrkja er heilag

Det tyder at Kyrkja fører oss i kontakt med det heilage – med Gud. *“The Church is holy because God is holy, and because Christ and the Holy Spirit are holy. The holiness of the Church comes from God. The members of the Church are holy to the extent that they live in communion with God”*.¹⁰⁷ Det er i Kyrkja menneske kan få delta i Guds heilagdom og bli helga og guddomleggjorde.

Kyrkja er katolsk

Når ein seier at Kyrkja er katolsk, tyder det at ho har fullnaden av den ortodokse læra og trua, og det er fullnaden i Kristus: *“To believe in the Church as catholic (...) is to express the conviction that the fullness of God is present in the Church and that nothing of the “abundant life” that Christ gives to the world in the Spirit is lacking to it (Jn 10:10). It is to confess exactly that the Church is indeed “the fullness of him who fills all in all”*.¹⁰⁸

Kyrkja er apostolisk

At kyrkja er apostolisk tyder at ho er sendt av Gud: *“Church is called apostolic: first, as it is built upon Christ and the Holy Spirit sent from God and upon those apostles who were*

¹⁰³ Ware 2003:249

¹⁰⁴ Hopko 1981:123

¹⁰⁵ Hällström 2008:445f

¹⁰⁶ Hopko 1981:124

¹⁰⁷ *ibid.*

¹⁰⁸ *op.cit.*:126

sent by Christ, filled with the Holy Spirit".¹⁰⁹ Men utsendinga handlar ikkje berre om korleis Faderen sender ut Sonen og Anden og at Kristus sender ut apostlane. Det gjeld òg korleis alle medlemmer i Kyrkja er sende ut og kalla til å leva som vitne og gjera Guds vilje i og for verda: *"the Church in its earthly members is itself sent by God to bear witness to His Kingdom, to keep His word and to do His will and His works in this world"*.¹¹⁰ Eit aspekt som knyter direkte til dette er apostolisiteten som knyter til kontinuitet i lære og embete. I følgje Emilianos Timiadis er Den ortodokse kyrkja staden der «...arvet frå apostlarna bevarats. Kyrkjofäderna tillhör egentligen alla samfund, men det er ortodoxin som bevarat deras lära och spiritualitet (...)med kontinuitet i läran i stället för förvirring».¹¹¹ I følgje ortodoks sjølvforståing, er Den ortodokse kyrkja den same Kyrkja som blei skipa pinsedagen i Jerusalem i år 33, og forvirringa det er sikta til er det som blir oppfatta som tilpassingar og endringar i den apostoliske læra i og med oppdelinga i mange kyrkjesamfunn som har funne stad, særleg i Vesten, frå reformasjonen og fram til i dag.

Kyrkja som kristi kropp – det teandriske perspektivet

Kyrkja er forstått som Kristi lekam: Han er hovudet for kyrkja, og Han er Kyrkja. I ortodoks forståing kan ein ikkje berre ha eit personleg forhold til Jesus Kristus utan å vera del av hans kropp: «For det er éin Gud og éin mellommann mellom Gud og menneske: mennesket Kristus Jesus» (1. Tim 2, 5). Ein ortodoks kristen kan difor ikkje vera frilansar eller privatpraktiserande og stå utanfor Kyrkja om han skal del i Kristus og bli frelst. Som lem på Kristi lekam er ein vidare del av ein større, kosmisk realitet, slik den rumenske, ortodokse teologen Dumitru Stăniloae ordlegg det:

«The Church is the union of all that exists (...) She is destined to encompass all that exist: God and creation» The Church is the immanence that has transcendence in herself, the Triune community of Persons full of an infinite love for the world, maintaining in the world a constant movement of her self-transcendence through love. The Church is Christ extended with His deified body in humanity, or, in other words, she is this humanity united with Christ and having Christ imprinted on her with His deified body".¹¹²

¹⁰⁹ op.cit.:127

¹¹⁰ ibid

¹¹¹ Hällström 2008:446

¹¹² Stăniloae 2012:13f

Slik er Kyrkja også det ein kan kalla ei 'teandrisk' sameining, dvs. at Kyrkja er den gudmenneskelege Kristi kropp, og at Kyrkja er ein gudmenneskeleg institusjon og har både ei menneskeleg og ei guddomleg side. Kyrkja er Guds modus for sameining og fellesskap mellom menneska og seg sjølv, og det er her Gudsriket blir bygt i verda. Men i dette finst sjølvstundt eit trinitarisk perspektiv: Kyrkja blir ein manifestasjon av Kristus og Heilaganden som verkar for å fullenda Faderens heilage vilje. Kyrkjens liv i Heilaganden sameinar medlemene i Kyrkja med den oppstadne Jesus Kristus som så leier dei til Faderen. Og ettersom Kyrkja både har ei guddomleg og ei menneskeleg side, kan ein seia at ho representerer og er ein guddommeleg-menneskeleg røyndom.¹¹³ Dette er eit mysterium, og den konkrete sameininga av Gud og menneske skjer nettopp på mystisk (sakramentalt) vis. Men det mystiske skjer konkret i eukaristien.

Eukaristisk ekklesiologi

Det teandriske perspektivet i ortodoks ekklesiologi strekar under Kyrkja som ein guddommeleg-menneskeleg organisasjon. Det står så igjen i samanheng med den teologiske sanninga knytt til hopehavet mellom det guddommelege og det menneskelege i Kristus: Inkarnasjonen. Ikkjøtinga er atter føresetnaden for theosis: Frelsa. Slik er det å vera ein del av Kyrkja som er Kristi lekam, heilt avgjerande for å ha del i Kristus og bli frelst. Kyrkja er skipa av Kristus sjølv og er den synlege sameininga av alle kristne i fellesskap, synleggjort i den eukaristiske kommunionen der alle (med)lemer deltek og er med å gje og å få i den kyrkjelege fellesskapen som er ein overindividuell storleik.¹¹⁴ I denne fellesskapen som Kristus sjølv har skipa, er menneska kalla til bli det dei var skapte til i opphavet, til å mognast og fullendast på same tid som kvar lem på Kristi kropp yter attende til det som trengst frå kvar og ein slik at fellesskapen blir ført fram til det fullkomne: «*The Church as the body of Christ carries us beyond our petty and worldly personal concerns, stretching our vision to the eternal and the heavenly as we ascend together to worship the Father, the Son, and the Holy Spirit*».¹¹⁵ Slik går Kyrkja ut over det å vera institusjon til å bli kropp – Kristi kropp. Det er ein røyndom som representerer Gudsriket og livet som ber bod om den verda som skal koma.¹¹⁶

¹¹³ Merras 1995:23

¹¹⁴ Op.cit.:19ff

¹¹⁵ The Orthodox Study Bible 2008:1604

¹¹⁶ Schmemmann 1961

Kapittel 6: Presentasjon av funn – og drøftingar

På bakgrunn av gjennomgangen av den historiske og samfunnsmessige konteksten, samt den teologiske presentasjonen, skal eg i det følgjande kapittelet presentera og løfta fram nokre viktige og sentrale tema som teikna seg i intervjusamtalane med dei fire ortodokse kyrkjelydsprestane som eg har presentert tidlegare i oppgåva.

Det blir ikkje gjort noko forsøk på systematisk presentasjon av alle spørsmål og svar på dei meir enn 20 spørsmåla intervjuguiden inneheld. Det heng mellom anna saman med den heuristiske inngangen eg har hatt i intervjuprosessen. Eg har valt å skilja ut og løfta fram nokre tema og område som eg går djupare inn i. Presentasjonen av dei såkalla funna i intervjumaterialet blir difor nytta inn mot tematisk ordna drøftingar alt frå starten av i dette kapittelet.

Nærleiksprinsippet: «...det er viktig å hjelpa sine egne»

I samtalane med dei fire ortodokse prestane blir eit sentralt tema kven som er prioriterte målgrupper i det diakonale og sosiale arbeidet kyrkjelyden driv. Her kjem det fram at det er praksis å hjelpa dei nærmaste kring seg. Det er både sjølvst, viktig og nærliggjande å støtta og hjelpa dei som er del av kyrkjelyden eller oppsøker kyrkja: «Det går mykje på å hjelpa andre ortodokse (...) For mindre fellesskap er det viktig å hjelpa sine egne.» (Informant 1). Denne informanten utdjupar at Kyrkja i heimlandet som er ei ortodoks majoritetskyrkje, har offisielle dokument og planar for å ta imot, hjelpa og ta vare på t.d. innvandraran. Der har også Kyrkja velgjerdsprosjekt i muslimske område. Men i diasporakonteksten, og for denne presten, handlar det i stor grad om harde prioriteringar fordi ein er få, ein er ein liten aktør og har avgrensa med ressursar. Ein annan informant seier: «Ein har eit visst ansvar for sine nærmaste, men det er òg dine egne som kjem til deg for å be om hjelp» (Informant 3), og ein tredje informant seier: «Ein hjelper dei nærmaste. Apostlane sette folk til å tena enkjene. Det skjedde innanfor fellesskapen, og så kjem ei deretter vidare til dei som er utanfor» (Informant 4).

Det blir viktig å hjelpa dei nærmaste når ein har små og avgrensa ressursar. Ein må prioritera å stetta behovet mellom sine nærmaste fyrst. I tillegg viser éin av prestane til at det er visse språklege og praktiske utfordringar som fører til at ein i stor grad held seg til å hjelpa dei som språkleg og kulturelt høyrer til eigen jurisdiksjon (jf. informant 1). Det er ein del som treng hjelp når dei kjem som framande i landet, og den tryggaste staden å gå vil for mange vera Kyrkja der dei er fortrulege med språk og kultur.

Strukturelle føringar: «Det er ein heil del praktiske utfordringar»

Immigrantkyrkjesituasjonen og tilknytninga til jurisdiksjonen i kjerneområdet legg som nemnt nokre strukturelle føringar for kven ein har høve til å hjelpa, kjenner ansvar for å hjelpa og kven ein prioriterer å hjelpa. Mellom prestane kjem det likevel fram at prioritering ikkje byggjer på eit avgrensa, kommunitaristisk tankesett der tanken er at like born *hjelper* best:

Det er ikkje noka særskilt sosial, etnisk eller religiøs gruppe som er viktig i det diakonale og sosiale arbeidet. Det er mennesket som er viktig! Men stundom kan det kanskje sjå ut som om det er særlege etniske grupper som er viktige for Den ortodokse kyrkja, men det har å gjera med at ortodokse kyrkjer i t.d. Noreg for ein stor del er immigrantkyrkjer. Det blir som med Sjømannskyrkja som har ei særleg oppgåve for nordmenn i utlandet. Den ortodokse kyrkja skal ikkje vera spesifikt knytt til bestemte nasjonalitetar. Teologisk er det ikkje mogleg å laga skilje mellom ulike menneske og prioritera nokre grupper.» (Informant 2)

Sjølvforståinga som ei minoritets- og immigrantkyrkje knyter ikkje berre til at ein dels tener bestemte etniske grupper, sjølv om dette mange gonger er tilfellet. Me ser at Den norske sjømannskyrkja blir brukt i analogi til ortodokse immigrantkyrkjelydar. Sjømannskyrkja driv som kjent eit utstrekt arbeid i utlandet som på ein særleg måte er retta mot nordmenn i utlegd, og på denne måten tek ortodokse kyrkjelydar i diasporaen sikte på å dekkja viktige sosiale og identitetsbyggjande behov.¹¹⁷ Eit konkret mediedøme på dette på norsk jord, er Den gresk-ortodokse kyrkja i Oslo. Ho har opplevt kraftig medlemsauke dei siste åra av grekarar som søkjer eit nytt liv og fundament i Noreg pga. den økonomiske krisa i heimlandet. Under overskrifta¹¹⁸ gjev avisa Dagen eit bilete av korleis grekarar i Noreg kjem til ei kyrkje der dei kjenner seg heime. Etter kvart har òg dei fyrste ortodokse syrarane teke til å dukka opp ettersom dette er det nærmaste ortodokse alternative til deira heimlege kyrkje.

¹¹⁷ Den norske sjømannskyrkja spelar mange stader ei viktig rolle for utflytta nordmenn, og er ofte ein sentral arena for å spela ut norsk identitet når ein er langt frå heimlandet. Dette ser ein m.a. skildra i mastergradsarbeidet i diakoni til Helga Victoria Aas Nilsen (2014) om korleis DNS er med å ta vare på nasjonale identitet mellom nordmenn i London.

¹¹⁸ Avisen Dagen, «Grekeres krisehavn – og snart syrerer?»

Ein prest fortel òg korleis ein i nokon grad prioriterer å hjelpa fattige og menneske i økonomiske vanskar i landet som kyrkja hans jurisdiksjonelt soknar til. Ein del av landa kyrkjene høyrer til er ofte dårlegare stilte med offentlege, sosiale ordningar enn i det nye landet dei er oppretta. Og han skyt inn: «*Sjømannskyrkja hadde vel truleg sendt pengar heim om landet var veldig fattig?*» (Informant 3). Dette blir også ein av fleire måtar banda til kjerneområdet blir halde ved like og styrkt.

Samstundes som det er eit ressurs- og prioriteringsspørsmål kvar ein skal gjera ein innsats på det sosiale området, er informantane opptekne av at det å hjelpa sine egne ikkje er noko særeige kriste eller ortodoks: «*Me skal hugsa på at ofte er dei ikkje-kristne like gode med nestekjærlege gjerningar. Ein må passa seg for hovmodet. Kristus seier jo sjølv at til og med heidningane er snille mot sine egne. Difor skal me også hjelpa dei som ikkje alltid står oss nær*» (Informant 1). Og ein annan informant legg til etter å ha konstatert at ein i praksis tek seg av sine nærmaste: «*Men: me har eit særleg ansvar for dei framande, og me skal faktisk òg sjå på oss sjølve som framande og leva som framande. Me skal elska den framande*» (informant 2). Og den ortodokse som kjem til landet eller andre framande er ei prioritert gruppe, fordi dette er ei oppgåve som peikar seg ut for Den ortodokse kyrkja i diasporaen. Informanten nemner at me skal sjå på oss sjølv som framande: «Den framande» knyter med det til det meir åndelege pilegrimsmotivet. Slik lever alle kristne djupast sett som ein framand i diaspora.¹¹⁹ Og den som i tillegg lever i utlegd, får ein dobbel pilegrimsrolle.

Grums i Den ortodokse kyrkja? – om spesielle og generelle etiske forpliktingar

Gjennom intervjusamtalane dannar det seg altså eit bilete av at det i praksis blir prioritert å hjelpa egne medlemmer og dei som kjem til kyrkjelyden. Er det etisk problematisk? Debatten om den prioriterte andre er tema i artikkelen «Grums i galaterbrevet – Om kristen etikk, Paulus og den prioriterte andre» av teolog og professor Kjetil Fretheim ved Menighetsfakultetet.¹²⁰ Eg vel å gå gjennom nokre aspekt ved nettopp denne artikkelen, for den kan synast å målbera ei forståing av nestekjærleik, og med det diakoni, som på nokre punkt kolliderer med ei ortodoks tilnærming slik me får det presentert av informantane og gjennom teologiske vektleggingar i ortodoks litteratur.

¹¹⁹ jf Constantelos 1979:200f

¹²⁰ Fretheim 2008

I artikkelen sin stoggar Fretheim opp ved følgjande vers i Pauli brev til galatarane: «*Så lat oss gjera godt mot alle så lenge det er tid, og mest mot dei som er våre sysken i trua*». ¹²¹ Fretheims spørsmål krinsar kring det etiske ved å prioritera sine egne når ein skal gjera godt: Skal ein hjelpa kristne framfor andre religiøse grupper i naudhjelpsarbeid? Skal ein prioritera middelklassen i eigen lokal kyrkjelyd eller den muslimske innvandrarfamilien i etasjen over? ¹²² Spørsmåla er nok sette på spissen, men det lett polemiske tilsnittet legg føringar før drøftinga. Eit viktig poeng for artikkelforfattaren er at Pauli ord impliserer eit prinsipp for forskjellsbehandling, og det avdekkjer, slik Fretheim formulerer det, «grumsete» haldningar i galatarbrevet. ¹²³ Han stiller spørsmålet korleis ein etisk skal koma til rette med eit bibelvers som dette.

For å koma til rette med denne «grumsete» prioriteringa, blir Fretheim nøydd til å tona ned Paulus som moralsk autoritet: Verset kan difor ikkje anten tolkast detaljert eller legalistisk. Denne nedtoninga gjer han ved å definera kristen etikk som eit hermeneutisk prosjekt med Kristus som perspektivisk midtpunkt. Til skilnad frå Paulus' utsegn ønskjer Fretheim å leggja til grunn eit premiss i kristen etikk der dei fattige kjem i ei særstilling. Sjølv om han ser at det kan vera argument for at ein under visse omstende gjer meir godt mot sysken i trua, er det fyrst og fremst fattigdoms- og sårbarheitskriterium som skal vera avgjerande – religiøs orientering er underordna. ¹²⁴

Prinsippet og kriteria til Fretheim rører også ved kva premiss som skal gjelda for tolking og forståing av bibelske tekstar. Fretheims sak og motiv med å løfta fram dei fattige er på sin plass, og å plassera Kristus som tolkingsnøkkel for kristen etikk er tilforlateleg – det er heller ikkje vanskeleg at vera samd med Fretheim i at Kristus er det definerte midtpunktet i Kyrkja: Kyrkja er subjektet for all teologisk hermeneutikk, ¹²⁵ og kven Jesus Kristus er, finst det felleskyrkjeleg semje om ut frå dogmedanninga ein finn i dei oldkyrkjelege symbola. Kristus definerer den kristne forståinga og tolkinga av Den heilage skrifta. Samstundes kan det synast som om Fretheim gjer unødvendige oppdelingar og sparkar inn opne dører når denne teksten blir definert som grums fordi den ikkje passar inn i ein gjeven fortolkingsnøkkel. For det er ikkje berre å slå fast at

¹²¹ Gal 6, 10; NO 1978

¹²² Fretheim 2008:115

¹²³ *ibid.*

¹²⁴ *ibid.*

¹²⁵ jf. Henriksen 1999:86

Kristus er perspektivisk midtpunkt. *Korleis* skal han vera det? Kva teologisk matrise blir brukt? Vektleggingar av Kristi bodskap blir tolka ulikt av ein teolog som vel eit historisk-kritisk perspektiv, eit frigjeringssteologisk perspektiv, eit feministisk perspektiv, eit narratologisk perspektiv¹²⁶ – eller for den del eit ortodoks, nypatristisk perspektiv.

Val av lese måte og hermeneutisk tilnærming tyder altså at ein vel å nytta enkelte ressursar framfor andre. Då vil det vera viktig at teksten sjølv kjem til orde og ikkje berre speglar dei oppfatningane lesaren/tolkaren alt har.¹²⁷ Vidare teiknar ein heilt nye «hermeneutiske sirkclar» når ein les og tolkar einstaka bibelvers, sjølv om ein kan seia at verset fungerer konkluderande og oppsummerande¹²⁸, når ein i liten mon tek omsyn til ei overleveringshistorie og tolkingshistorie.

For frå ein ortodoks ståstad blir det vanskeleg å koma til rette med teksttolkingar som tek utgangspunkt i heilt andre vitskaplege tradisjonar, fjerna frå den kyrkjelege konteksten. Ei frigjeringssteologisk fortolking kan yta viktige og nye bidrag til forståinga av bibelske tekstar, men det marxistiske og/eller liberale idégrunnlaget for denne teologiske retninga¹²⁹ kan føra til at tolkinga av teksten kan koma til å forsterka eitt perspektiv slik at andre og grunnleggjande perspektiv blir borte. Difor: Om teologien er fullstendig lausrive frå konteksten, frå sitt «Sitz im Leben» i liturgien og gudstenesta, er han ikkje lenger kristen teologi, i følgje eit resonnement av ein ortodoks teolog som Alexander Schmemmann.¹³⁰ Slik vil ein vanleg ortodoks haldning vera at tolkinggrunnlaget fyrst og fremst ligg i teksten *og* tradisjonen den er komen til i og blir lesen i, ikkje i livet eller den ideologiske særhåtten åt den enkelte som tolkar teksten. Dette gjeld sjølv om det eksisterer ulike tolkingar og lag i ein tekst. Kristen teologi i ortodoks forståing «*forutsetter en tolkningstradisjon, et gitt tolkningsmønster som ikke alene kan leses ut av de historiske hendelsene. Dette tolkningsmønsteret forutsetter igjen kirkens erfaring av møtet med den oppstandne, av livet som springer ut av denne erfaringen, og av Ånden som i kirken både er selve livsstrømmen, og den som forklarer, opplyser og veileder*».¹³¹

¹²⁶ Halse 1999:45f

¹²⁷ Henriksen 1999:72

¹²⁸ Fretheim 2008:120

¹²⁹ jf Halse 1999:45

¹³⁰ Solberg 2010:26f

¹³¹ op.cit.:23

Korleis kjem ein så til rette med eit «grumsete» bibelvers i ortodoks kontekst som jo inneheld viktig forståing for eit diakonalt perspektiv? Kyrkjefader Johannes Krysostomos skriv i sin kommentar til Galatarbrevet at Gal 6,10 handlar om at ein skal gjera godt mot både jøde og grekar. Han hevdar den jødiske haldninga hadde vore at heile deira velvilje var avgrensa til deira eige folk, men at dei kristne skal sjå vidare enn dette. Krysostomos held likevel fast på at den kristne kyrkjelyden skal syna større omsorg for sine egne.¹³² Den ortodokse teologen Thomas Hopko knyter nettopp til denne forståinga når han nyttar det same verset frå galatarbrevet i katekeseverket sitt utgjeve av Orthodox Church of America. I avsnittet om dygda 'kindness' (godleik) poengterer han at det er svært viktig å gjera godt mot sine nærmaste fordi det er grunnleggjande for alt anna:

Very often it happens that people can be kind to strangers and to those with whom they have but a passing and casual relationship, but with persons with whom the relationship is longer and deeper - family, relatives, co-workers, fellow members in the same church community - it is sometimes assumed that they may be unkind, and that they even have a certain right to act carelessly and with harshness. This is a great temptation. Familiarity and everyday contact do not give one the right to act unkindly or to behave crudely. To those closest and nearest, the need for continual gentleness, tenderness and kindness in every action and word is especially necessary. There can be no excuse for insensitivity and harshness, whatever the relationship. Spiritual persons must "do good to all men, and especially to those who are of the household of faith." (Galatians 6:10)».¹³³

Dette handlar altså ikkje om kven som skal få mest eller kven me skal hjelpa, men kort og godt om å vera gode, og at det å vera god særleg er viktig i dei nære relasjonane. Desse relasjonane er grunnleggjande. Ein skal visa seg god både mot medlemmer i Kyrkja, og i den vesle kyrkja – familien.

Nestehjelp er som nestekjærleg offer: «Kjærleiken skal innebera offer.»

Det kan altså vera lett å vera god mot dei ein ikkje omgåast kvar dag. Det er lett å stå fram som god mot framande som ein berre ser i ein glimt og som ein kan trekkja seg tilbake frå, medan dei ein trakkar saman med i huset dag ut og dag inn, dei ein feirar

¹³² Chrysostom. www.newadvent.org

¹³³ Hopko 1984:88

gudsteneste i lag med år etter år og sit i soknerådet saman med, kan det vera lett å bli utolmodig og brysk mot. Og nettopp dette poenget løfter Fretheim fram når han les Gal 6, 10 som ein del av konteksten galatarbrevet er skrive i:

Den umiddelbare foranledningen for brevet er nettopp at menighetene i Galatia ikke framstår som preget av nære og spesielle relasjoner, mens det for Paulus og hans misjonsoppdrag er avgjørende at slik bånd bygges. Han vil bygge menigheter som kjenner kristen tro og som bygger fellesskap der kristen omsorg, barmhjertighet og rettferdighet kan erfares og fortolkes. Skal Guds kjærlighet uttrykkes gjennom Guds folk, er gudsfolkets fellesskap således ikke et hinder, men snarere en betingelse.¹³⁴

Banda som blir skapte i den kristne fellesskapen opphevar ikkje etiske forpliktingar overfor grupper utanfor – dei blir snarare forma i denne fellesskapen: Dei spesielle etiske forpliktingane ein far har overfor sin eigen son, opphevar ikkje dei generelle etiske forpliktingane han har overfor andre born.¹³⁵ Denne haldninga synast å koma fram i både det munnlege og litterære materialet. Men i staden for å relativisera og problematisera haldninga at ein særleg skal syna godleik mot dei nærmaste, slik Fretheim gjer trass i at han modererer og kontekstualiserer det «grumsete» bibelverset, bør ein gjerne heller sjå dei nærmaste som den fyrste, avgjerande og vedvarande prøva på om ein faktisk er i stand til å vera god mot dei ein har generelle forpliktingar overfor. Ein informant talar òg om korleis nestekjærleg teneste for nesten vår gjev oss eit høve til å verkeleg syna at me er villige til å setja vårt eige til sides og tena andre:

Me skal hjelpa dei som Guds forsyn har gjeve oss. Det er ikkje berre å gje ein sum til dei som er i naud langt borte. Det kan i verste fall berre fungera samvitslettande og lettvint. Kjærleiken skal innebera offer. Kristus er vårt føredøme. Gjev me berre av vår overflod, blir det lett overflatisk. Me må difor avgrensa vår eigen tidsbruk og hjelpa nesten vår. Å kutta eige forbruk med mange tusen kjenner ein, men å la det vera med å gje 300 kr til ebola-råka i Vest-Afrika er ikkje eit offer for dei fleste av oss (Informant 1).

¹³⁴ Fretheim 2008:123f

¹³⁵ op.cit.:125

Dette gjev ein nærliggjande og tilgjengeleg arena og eit alltid påtrengjande høve til å øva seg i å ofra noko – eller rettare – ofra seg sjølv for andre. Det tyder ikkje at ein ikkje skal ofra noko for den ukjende eller den langt vekke, men den lettvinde og samvitslettande pengegåva er ein velkjent praksis som Kristus sjølv kritiserte. I alle delar av norsk diakoni og pengeinnsamlingsdugnad kan det vel henda at slike handlingar blir obligatoriske og halvhjarta og berre er med på å halda oppe strukturar og livs- og levemønster hjå *gjevaren* – om det hjelper mottakaren aldri så mykje. Den fattige enkja er biletet på den som gjev alt, medan «*dei andre la gåver i kista av si overflod*» (jf. Luk 21, 1-4)

Thomas Hopko reflekterer nokre av dei same tankane som informant 1. Diakoni som ikkje held oppe og passiviserer, men verkar for å byggja ned negative, sosiale strukturar og skapa empowerment, er viktig:

*In recent times the teaching has developed that the spiritual man should work within the processes and possibilities of the free societies in order to make a social structure in which the poor will not merely be the object of the charity of the rich, but will themselves have the chance to work and to share in the common wealth of man. In this way the poor will have dignity and self-respect through assuming their just place as members of society. "We do not want hand-outs," say the poor, "we want to be able to learn and to work for ourselves."*¹³⁶

Det er ei prisverdig oppgåve å arbeid for dette, men freistinga her kan vera å gjera dette utan å ofra noko sjølv og tru at når samfunnet er endra ein gong i framtida er alle problem løyste. Men denne typen hovmod som ein del velstående kan bera på, gjer Kristi ord endå meir relevant, i følgje Hopko:

*"...the poor you always have with you, but you do not always have me...if you would be perfect, go, sell what you possess and give to the poor, and you will have treasure in heaven; and come, and follow me." (Matt. 19, 21; Mark 14, 5-7; Luk 18, 22; John 12, 8) The one who is truly perfect as the Father in heaven is perfect is the one who gives all for the sake of others, in the name of Christ, with Him, and for His sake. Such a person is most truly living the spiritual life.*¹³⁷

¹³⁶ Hopko 1984:155

¹³⁷ *ibid.*

Ein kan gjera det meste av objektivt gode handlingar utan at det skjer i kjærleik (jf 1. Kor 13, 3) Også i følgje Thomas Hopko er dei nære relasjonane prøvesteinen på om ein evnar å visa den vanskelege nestekjærleiken. Når informantane så vektlegg at det er viktig å hjelpa dei som er nær ein fyrst, tyder det ikkje at godleik, hjelp og ansvar for nesten stoppar ved stovedøra – eller kyrkjedøra. Men det blir slik ein av prestane formulerer det: «*Når ein strekkjer ut handa til dei nærmaste går bevegelsen vidare, men den når fyrst dei som er del av fellesskapen, del av Kristi lekam, men utan at det er eit mål eller ein tanke at det stoppar der*» (Informant 4). Rørsla går utover. Dette er ei praktisk tilnærming som alle kan ta tak i her og no. Ein *skal* hjelpa og vera god med sine nærmaste, men ein kan ikkje vidare seia at ein *ikkje* skal hjelpa dei som står oss fjernare. Det blir neste konsekvens å tena andre når me fyrst tener og er gode mot våre nærmaste.

Kommunitarisme vs. universalisme

Eit siste poeng eg vel å spela inn ved å spegla informantutsegner mot Fretheims artikkel, er det kommunitaristiske aspektet. Ortodoks ekklesiologi lærer at Kyrkja er éi, og ho er synleg. Ho har med andre ord grenser. Fretheim tykkjest å finna ei kommunitaristisk tilnærming i galatarbrevet som ikkje fangar opp universalismen i det diakonale oppdraget der den prioriterte andre alltid bør vera den fattige. Han held fram at kristen etikk må vera forplikta på radikal universalisme, samtidig som han anerkjenner at spesielle relasjonar er viktige, men alltid med vekt på at dei fattige er den prioriterte Andre¹³⁸. Korleis held dette seg innanfor ortodoksien slik informantane talar om det?

Også for informantane kjem dei som er på sida av samfunnet i ei særstilling: Informant 1 har nemnt muslimar og immigrantar, infomant 2 har nemnt framande og vanskelegstilte innvandringsgrupper, informant 3 nemner særleg dei sjuke og gamle og informant 4 løfter fram fattige og uteliggjarar, og han formulerer seg vidare slik: «*Ein hjelper både fattige utanfor kyrkja og inni. Det er noko alle gjer, både presten og resten av kyrkjelyden.*» Målgruppene finst dels innanfor kyrkjelyden, men i stor grad er det tale om både tilfeldig og organisert hjelp til naudlidande menneske i byen.

Den sakramentale livsåtskodinga som ein gjerne finn i ortodoksien, vil implisera både ei kommunitaristisk og ein universalistisk forståing. Sjølv om Kyrkja har synlege grenser i ortodoks ekklesiologisk forståing og er ein slutta fellesskapen, tyder det ikkje at

¹³⁸ Fretheim 2008:122f

fellesskapen er lukka, for Kyrkja er overskridande. Det misjonale og det diakonale aspektet er nettopp med på å sprengja råmene for Kyrkja. Der Fretheim konkluderer: «Gudstjenesten bør ikke bli for lang, for den prioriterte Andre er aldri innenfor, men står ubeskyttet utenfor»,¹³⁹ vil ein ikkje anten kunna korta ned eller hoppa over gudstenesta om diakonien skal ha ein funksjon, meining og kontekst. Det kommunitaristiske preget som blir stadfest i den kyrkjelege kommunionen som dannar startpunkt for den universalistiske diakonien. For diakoni er ikkje privatpraktiserande, sosialt arbeid.

Relasjonshindrande struktur: «Organisasjon er nok ikkje Den ortodokse Kyrkja si sterke side...»

«Organisasjon er nok ikkje Den ortodokse Kyrkja si sterke side...», vedgår ein av samtalepartnarane mine. Det er ei slags sjølvverkjenning av at det kan skorta på organiseringa av det diakonale arbeid i mange samanhengar i ortodokse kyrkjelydar. Dette stadfester det inntrykket litteraturen gjev, med dei bakanforliggjande historiske og strukturelle årsakene til dette som alt er nemnde. Organiseringa av det diakonale arbeidet følgjer ofte den etablerte hierarkisk-kyrkjelege strukturen: «*Det sosiale arbeidet går som regel gjennom erkebiskopen og erkebispedømmet, og pengestøtte betaler folk til erkebiskopens konto*» (Informant 3).

Sjølv om det dei seinare åra har blitt etablert organisasjonar og strukturar innanfor Den ortodokse kyrkja, både i kjerneområdet og i diasporaen, kan det verka som om det er ei viss vegring mellom informantane mot å knyta seg til store overbyggnader på sida av den kyrkjelege strukturen. Her kjem nærleiken – og særleg det relasjonelle inn som ein vektlagt faktor. Ein informant forklarar det på denne måten:

Det relasjonelle er viktig i ortodoksien. Det er folk ein møter. Det tekniske er mindre viktig. Når ein har eit forhold til dei som treng hjelp, er ein i betre stand til å skjønna kva dei treng. Den tekniske varianten fører meir til at ein lager lister og system som er generelle og ikkje retta konkret mot den som treng di hjelp, men gjennom den konkrete relasjonen blir dette meir justert. Det viktigaste er møte mellom menneske og å dekkja verkelege behov. Alt i alt er det relasjonen som er det viktigaste. Det er det relasjonelle som knyter direkte til forholdet til Gud. Det gjeld ikkje minst innanfor diakonien» (Informant 2).

¹³⁹ op.cit.:127

I møte med eit utbygt velferdssystem slik ein t.d. finn i dei nordiske landa, dukkar det òg opp nokre refleksjonar som langt frå er sær-ortodokse: Det er mykje ein kunne ønskt å gjera, men samfunnet er gjennomorganisert med universelt utarbeidde, offentlege tenester. Ein informant skildrar korleis mange kloster som blei etablerte i det ortodokse kjerneområdet før kontroll og forbod mot religionsutøving blei innført, m.a. klosteret til Elisabeth-systrene ved Minsk, no opplever ny vekst med utviding av klosterbygg og kyrkjer: Systrene driv eit omfattande diakonalt arbeid. Både klosterfolk og lekfolk går inn i forpliktande diakonal teneste: *«Dei opplever at det nyttar. Men spørsmålet er om dette kunne ha nytta å få til i Vesten? Problemet i Vesten er på ein måte den velferdsstaten som har blitt utvikla. Færre får dette kallet til kyrkjeleg, altomfattande, nestekjærleg arbeid i Vesten. Slik lever ein trua.»* På spørsmålet om det same kunne skjedd i Noreg, svarer presten: *«Eldsjelene blir nok fort stoppa av reglar. Det er det offentlege som tek vare på oss. I aust-europeiske land ser ein at staten ikkje strekk til»* (Informant 1).

Resonnementet handlar om tilhøvet mellom velferdsstaten og frivillig sektor Dette rører jo ved spørsmålet kring diakoniens eigenart og plass i det moderne samfunnet. Skal diakonien være et alternativ til det som gjeres av det offentlige, et supplement eller skal diakonien ta på seg å erstatte offentlige tiltak? For delar av det ortodokse kjerneområdet har ein sett at Kyrkja kort og godt må ta på seg – til tider også erstatta – oppgåver på sosialfeltet som ikkje blir løyst av andre (jf. informant 3). Presten som held seg i USA meiner å sjå, ut frå eigne røynsler, at amerikanarane er mykje meir aktive i å hjelpa når noko står på enn i Noreg. Han refererer m.a. til innsatsen i kyrkjelyden for menneske som opplever ulukker der andre stiller opp med det dei har (Informant 4).

Dei alt nemnde språklege skilnadene mellom ein del kyrkjelydar i diasporaen, ser ut til å setja nokre praktiske hindringar for samarbeid mellom ulike kyrkjelydar. Samstundes fungerer det som naturleg inndeling der det verkar «naturleg» kva kyrkje ulike grupper av menneske oppsøker. Samarbeid med det offentlege eller andre frivillige førekjem i nokon mon:

Kyrkja har kontakt med både organisasjonar og med menneske i det politiske systemet. Ofte er det presten som står for dette arbeid og denne kontakten. Det er presten som gjer avtalar. I møte med dei formelle strukturane, skjer det ofte ei byråkratisering. Kyrkja er gjerne mindre oppteken av desse formelle strukturane. Det hender at når nokon i Den ortodokse kyrkja har sett i gang eit tiltak eller yter

nokon hjelp, så har det blitt meir organisering med formalitetar og rapportskriving når andre kjem inn i arbeidet (Informant 2)

Her kjem det godt fram at i møte med frivillig eller offentleg sektor, blir nokre organisasjonskulturelle skilje eksponerte. I mine samtalar kjem det berre fram at det er eit visst samarbeid med offentleg sektor, og den ortodokse kyrkjelyden er blitt støttespelar i arbeidet (jf. informant 2). Truleg er det enno i liten grad arbeidd langs desse linjene – iallfall her til lands.

Det ortodokse, diakonale arbeidet i Noreg spelar også i utgangspunktet ein minimal rolle i den store samanhengen i dag. Men uansett har den ein utfyllande og supplerande rolle. Diakonien kan også vera eit alternativ, både som eit tilbod med alternativ profil eller som eit tilbod som kan veljast som eit alternativ. Grensa mellom komplettering og supplerings er flytande.¹⁴⁰ I alle tilfelle fungerer referansane til det omfattande sosiale arbeidet i mange delar av det ortodokse kjerneområdet som ein kontrast og ei forteljing om diakoni slik det var meint å vera og som eit høve til «å leva trua» (jf. informant 1). Dette kan nok som sagt, endra seg litt om ein ser til andre område i diasporaen med andre samfunnsmodellar og –strukturar enn den norske velferdsmodellen.

Ein av prestane kommenterer at dei store internasjonale organisasjonane ikkje alltid når flest. Hans erfaring er at det fort kan bli lite att av pengar til sjølv hjelpearbeidet når ein organiserer i store einingar. Det spontane blir trekt fram som meir effektivt, sjølv om han vedgår at kontinuitet og stabilitet kan lida under dette (Informant 3).

Informant 4 meiner ein må syna ein viss pragmatisme og samarbeida utover. Dømet er frå ein veletablert kyrkjelyd i USA. Han trekkjer fram samarbeid med andre ikkje-ortodokse kyrkjelydar: «*Me deltek i eit felleskyrkjeleg, økumenisk prosjekt. Me slår oss saman med gode krefter utan me av den grunn relativiserer Kyrkja som ei kyrkje blant andre.*» Utsegna refererer ortodoks ekklesiologisk forståing som kanskje kan påverka korleis ein ser på samarbeid, men i praktisk utetterretta arbeid finn ein saman med andre som har same mål og definerte oppdrag innan diakoni og misjon.

Hjelpe i det skjulte: «Ein skal ikkje vita kva den andre handa gjev...»

Sett i samanheng med ein viss skepsis til strukturar, knyter det seg ein viss ortodoks etos knytt til at almisser skal gjevast i det skjulte. I den ortodokse, kyrkjelege tradisjonen

¹⁴⁰ Angell 2005:25

lærer ein at det ein sparer på fastedagar og i fastetida, skal leggjast til side for å kunna gje til trengjande.¹⁴¹ Ein av prestane ordlegg seg slik om det: «*Det er særleg merksemd på det diakonale arbeidet og å gje almisser i fastetida: Den enkelte kristne gjev, men dette er ikkje organisert. Den eine handa skal ikkje vita kva den andre gjer*» (Informant 1). Det bibelske belegget for dette tanken finn ein i Matt 6, 1-4. Informanten fortel at det ikkje er lagt opp til store fellesaksjonar i kyrkjelyden. Medlemmene blir oppmoda om å gje. Ofte vil dette vera ein tema mellom den einskilde og skriftefar.

Forståinga av at pengestøtte og økonomiske gåver er noko som ikkje alle skal ha innsyn i, finn ein nok tradisjon for i mange kristne samanhengar. Tanken om at også gjevartenesta ber i seg ei personleg og relasjonell side ser ut til å liggja djupt i ortodoks tradisjon. Å hjelpa den fattige utan at nokon veit det og å gje gåvene til den trengjande i løynd, finn ein rotfest som ei grunnhaldning i filantropisk og sosialt arbeid i den kristne kyrkja opp gjennom historia. Filantropien handlar i denne settinga om eit tilhøve mellom velgjerar og den som tek imot hjelp, men ideen om kven som hjelper kven – eller at der er gjensidig hjelp – kjem godt fram i dette dømet frå russisk tradisjon kring almissepraksisen:

When two old Russian hands met, one begging for Christ's sake, the other giving in the name of Christ, it was difficult to say which one gave more to the other: the need of one and the help of the other merged in interaction of the brotherly love of both. This is why Old Russia understood and appreciated only personal, direct charity, alms given from hand to hand, in secret at that away from not only other people's eyes, but also from one's own left hand. For a benefactor, a beggar was the best possible prayer-man, intercessor and spiritual benefactor. A benefactor had to see people's need with his own eyes and then relieve it in order to gain spiritual benefit; a beggar had to see his benefactor in order to know for whom to pray. Because of this view of the significance of charity, begging in Old Russia was considered not an economic burden for the people, nor an ulcer in public order, but one of the principal means of moral education of the people, a practical church-attached institution of public good manners. As a clinic needs the patient to learn to cure diseases, so the Old Russian society needed the poor and "wretched" to cultivate the

¹⁴¹ Hopko 1984:154

ability and habit to love others. Alms was an additional act of church service, a practical requirement of the rule that faith without good works is dead...¹⁴²

At denne mentaliteten eller sinnelaget i ulike variantar har stått sterkt i Den ortodokse kyrkja også i nyare tid, kan difor koma inn som eit stengsel for å gjera det sosiale arbeidet synleg, og det meir organiserte arbeidet kan ha blitt tona ned og hatt dårlegare vokstervilkår av denne årsaka.

Ein informant poengterer vidare at hjelp skal ytast i det skjulte: «*Det viktige er å hjelpa – og å gjera det. Helst skulle ein ikkje gjera mykje vesen av det. Ein skal ikkje kunna slå seg sjølv på brystet over kor god ein er. Ein skal ikkje vita kva den andre handa gjev når det kjem til å gje almisser. Men det må likevel vera synleg for dei som treng hjelp slik at dei veit kor denne hjelpa er, men ikkje for dei som står på sidelinja og gjev applaus.*» (Informant 4).

Løyndarpraksisen kring gåver og almisser er verdsett, men som siste refererte informant strekar under: Dei som treng hjelp må vita kvar denne hjelpa er å finna. Dette synet blir òg formulert av ein av dei andre: «*Det er ikkje noko mål at det skal visa kva ein gjer, men skal du ha suppekjøken må likevel folk vita kvar det finst. Sosialt arbeid må ha ein viss struktur og organisering. Skal ein syta for måltid og overnatting, trengst struktur. (...) Det er mange som gjer mykje i det løynde. Men det er eg som har hatt møte med politikarane, så difor blir mitt namn kopla til det som skjer. Eg er litt ambivalent i høve til det*» (Informant 2).

Her er ein attende til struktur. Utan ein viss struktur er det vankeleg å hjelpa systematisk og effektivt. Idealet synast likevel å innehalda ein komponent der praksis for diakoni og velgjerningar er at det skal leva eit naturleg og stille liv mellom alle ortodokse kristne. Det skal vera organiske og naturlege prosessar, men springa ut frå kyrkjelyden. På andre sida er der ei realistisk erkjenning av at organisasjon må til, men med for mykje fokus på sjølve systemet, blir det opplevt som upersonleg og sett på som aktivitet og i verste fall aktivisme. Ein av prestane gjer meg merksam på denne forståinga med eit sitat etter elder Paisios frå Athos (1924-1994), ein helgenkåra munk frå den greske klosterrepublikken ved Egeerhavet:

¹⁴² Klyuchevsky 2004

Hvis vi jobber med å rette på oss selv og ser mer grundig på vår «indre» aktivitet, i stedet for det eksterne, og lar guddommelig hjelp komme først, kan vi så bli til større og mer positiv hjelp for andre. (...) Når noen begynner med utvendig aktiviteter før han har finpusset sin innvendige åndelige tilstand, kan han streve for åndelighet, men han vil være full av bekymring, uro, mangel på tillit til Gud og stadig miste sin fred.¹⁴³

Dette perspektivet kan sjølvsagt føra til vedvarande passivitet, og gjer det nok også i del tilfelle. Tanken er likevel at effekten av «indre» aktivitet vil avføda større resultat til hjelp for andre på lengre sikt. Ein annan prest som ikkje er mellom informantane, nemnde i ein samtale kvifor aktivitetar og aktiv misjon ikkje alltid er vegen å gå om ein skal oppnå noko i høve til dei som er utanfor. Han siterer den kjende russiske munken og helgenen Serafim av Sarov (1759-1833) som skal ha sagt at ein må byrja med seg sjølv: «Søk å nå fram til indre fred, og tusenar omkring deg skal bli frelste».¹⁴⁴

Tenarsinnet – den audmjuke og hardtarbeidande presten

Om ikkje fokuset skal vera på den som utfører diakoni eller filantropisk arbeid, blir i alle høve tenaren og tenarsinnet sett høgt. Ein informant fortel om ei oppleving frå eit kyrkjeleg møte som han tykkjer illustrerer denne haldninga:

Ein episode eg hugsar frå ein samanheng i utlandet, var då eg opplevde ein biskop som i samband med eit møte gjekk og bar på og rydda stolar. Ein som såg dette kommenterte det og sa at slik gjer ein det ikkje i vårt patriarkat. For meg blei denne biskopen eit enkelt førebilete ut frå ein konkret situasjon. Me må allstøtt venda attende til ideala, i kvardagen, heile tida (Informant 2).

Han held fram med ein betraktning knytt til patriark Pavle av Serbia. Han var «ein omstridd figur, knytt til Milosevitsj, men det er kjent kritikk. Han levde svært fattigsleg, og så er det andre som ikkje har tid til anna enn å sysla med kyrkjestrukturen og pleia venskap i hierarkiet - dei som herskar. Jesus sa: Ten kvarandre!» (Informant 2). I begge desse døma blir den audmjuke, tenande presten sett fram som ideal for korleis ein skal te seg. Og det er eit ideal at presten er eit tenarideal – djupast sett eit bilete på Kristus sjølv.

¹⁴³ Paisios av Athos 2015

¹⁴⁴ Informasjon gjennom samtale i oktober 2015

Religionshistorikar Berit S. Thorbjørnsrud fortel i ein artikkel (2014) korleis kvardag og helg for ortodokse prestar i Noreg er eit nomadisk tilvære der dei dreg rundt med liturgiske klede og utstyr i kofferten for å tena ortodokse sjeler som bur spreidd over heile landet: Det går i liturgifeiringar, dåp, bryllaup, gravferder, sjelesorg og å ha kontakt med kyrkjelemer som kan kjenna seg åleine i eit nytt og ukjent land. Det kan vera eit krevjande liv, men prestane ho har tala med, insisterer på at det er heilt naudsynt teneste:

Whether the mother churches support their priests financially varies, and likewise it varies whether the local congregations are able to do so. Some priests have additional wage work, and if they are married it is sometimes their wives who support them financially. The Bulgarian priest, for example, receives no financial support, neither from Bulgaria nor from his congregations in Scandinavia, and he works full time as a cleaner. The congregation in Oslo, which he visits every fourth weekend, only pays his travelling expenses. When he arrives in Oslo he spends all his time serving the spiritual and social needs of the members until he returns to yet another week to work, and as he says, to a phone which rings during most lunch breaks. As he explains: 'There is always someone with a problem who needs to speak with the priest'.¹⁴⁵

Fleire av prestane er den alltid arbeidande teltnakaren, og ikkje alltid med statusyrke, samstundes som dei er krumtappen i systemet i kyrkjelyden. Den rumensk-ortodokse, teologutdanna presten i ein av dei største norske byane med ansvar for ein forholdsvis stor kyrkjelyd, kunne m.a. fortelja meg at han livnærte seg av jobben han hadde som lagerarbeidar på eit dekklager i bydelen der han bur¹⁴⁶.

Presten er sentral i kyrkjelydsarbeidet, om han får betaling, om stillinga er delfinansiert eller om han er ubetalt prest. Han blir nøkkelpersonen – både i det praktiske og det åndelege, i det som gjeld gudstenesta og liturgisk liv og det som måtte vera att av tid og krefter til organisert sosialt og diakonalt arbeid. Dette er altså stort sett kvardagen i mange ortodokse kyrkjelydar i Noreg. Ein finn det også andre stader i diasporaen i Europa:

¹⁴⁵ Thorbjørnsrud 2014:196f

¹⁴⁶ Informasjon gjennom samtale i desember 2013.

Presten me kjenner her i nabolaget, fartar rundt frå morgon til kveld for å gjera diverse ting. I går heldt han på å gjera i stand grillfest for å samla inn pengar til ein gut som var sjuk og måtte til USA for behandling. Det var heilt opplagt og naturleg at det var prestens ansvar, alt frå å handla grillkjøt til å invitera gjester.»

(Informant 3)

Men det er ikkje berre ein rolle som presten i diasporaen har. Den same informanten fortel om ein lokal prest frå det ortodokse, sør-europeiske landet svigerfamilien kjem frå:

Ein landsbyprest oppe i fjella her, me møtte han vel så vidt ein gong me var oppe i landsbyen, eig nesten ikkje pengar, fortel onkel til kona mi. Han går i ei fillete olabukse og t-skjorte og med ein gammal rasso (svart, fotsid prestekjole (red. merk).) over som heng saman med sikringsnåler. Det er nesten berre gamle i landsbyen der, og sjølv om han bur i eit bitte lite hus, har han alltid ei ledig seng slik at han kan ta hand om dei som er «på veg ut». Han let dei bu hjå han gratis, vaskar dei, steller dei, gjev dei mat og så vidare. Når slutten kjem, grev han gravene sjølv før han gjev dei gravferda (...) Eg synest det er eit veldig rørande eksempel på kva slags diakonat prestane i ortodokse samfunn driv med» (Informant 3).

På mange måtar får desse forteljingane fram framstillingar som representerer idealet. Særleg den siste framstillinga er ei forteljing med tilsnitt av den hagiografiske tradisjonen: helgenforteljinga. Ein skjønar at dette er det idealiserte unntaket, men dei syner til det levande, konkret og praktisk føredømet for korleis ein skal leva det åndelege livet heilt konkret, ikkje berre som prest, men som kristen i Kristi etterfølging.

Diakonatet som del av ortodoks spiritualitet: «Diakoni er å vera kristen.»

Tenarsinnet skal syna seg mellom alle kristne. Slik blir diakoni nærmast knytt til forståinga av *eit ålment diakonat*, det som kort og godt høyrer til å vera ein kristen, ein integrert del av livet og ei haldning, men likevel utan at det som regel er eksplisitt definert som diakoni. Idealet blir å leva trua med alt det inneber, og slik blir dette livet ein veremåte som kroppsleggjer ein ortodoks *spiritualitet*. Spiritualitet i ortodoks forstand er materielt forankra og er uløyseleg knytt til handlinga.¹⁴⁷ Han knyter til aktiviteten og gjerningane i kvardagslivet som skjer i kontakt og fellesskap med Gud.

¹⁴⁷ Jf. Solberg 2010

Omgrepet 'spiritualitet' viser såleis ikkje berre til det åndelege og indre i mennesket, men til heile det menneskelege livet som skal vera inspirert og rettleidd av Guds Ande:¹⁴⁸

*Every act of a Christian must be a spiritual act. Every thought must be spiritual, every word, every deed, every activity of the body, every action of the person. This means that all that a person thinks, says and does must be inspired and guided by the Holy Spirit so that the will of God the Father might be accomplished as revealed and taught by Jesus Christ the Son of God: "... whatever you do, do all to the glory of God (1 Cor 10:31)." Doing all things to the glory of God is the meaning and substance of life for a human being. This "doing" is what Christian spirituality is about.*¹⁴⁹

Spiritualiteten blir utøvt i det daglege. Det er det ein lever ut kvar dag, ikkje berre i bøn og åndelege øvingae, Det handlar om å gjera. Det som ein kanskje kan tolka som ei spirituelle forståing av filantropisk arbeid og nestekjærlege handlingar, med svak kopling til store strukturar, kan vera noko av forklaring på nedtoninga av diakonrollen på den sosiale arenaen, slik også litteraturen vitnar om. Presten, kyrkjelyden – og den eventuelle diakonen i kyrkjelyden – agerer saman på denne arenaen. Diakonen er liturg og har altarteneste og altså ansvarleg for diakoni på lik linje med andre – og ikkje meir ansvarleg enn andre. Blir noko tematisert eller definert som 'diakoni', er ikkje diakonembetet nemnt, og 'diakoni' blir såleis forstått som teneste for andre i vid forstand. Informant 4 ordlegg seg slik om dette:

Me har som sagt ikkje noko me sjølv definerer som diakonalt arbeid. Men me hjelper kvarandre med det praktiske. Det kan t.d. vera kyrkjeskyss osv. Med ein gong ein avgrensar ei teneste til å vera noko spesielt, blir det fort slik at dette må ekspertane gjera. Det trengst ingen spesiell kompetanse for å gjera gode gjerningar. Me har heller inga spesifikk målgruppe. Dei som me ser treng hjelp, får hjelp, og alle har ansvar for å sørgja for at alle får hjelp – alle utøver sin prestelege teneste på denne måten: Me er Guds folk (Informant 4).

¹⁴⁸ Hopko 1984:8

¹⁴⁹ ibid.

Same informant ser på same tid at det kan vera ei fin kopling mellom diakonen ved altarbordet og diakonen som den som ber gåvene ut til folket. Og sjølv om denne koplinga ikkje er synleg og sterk i Den ortodokse kyrkja i dag, tyder det altså ikkje at ein ikkje kjenner til eller opererer med omgrepet 'diakoni', men det sosiale, filantropiske arbeidet er ikkje knytt til eit embete. Som prest hevdar informanten at han ikkje har særlege definerte, diakonale oppgåver. Han argumenterer med at det ville bli vanskeleg å skilja det diakonale frå alt det andre: «*Diakoni er å vera kristen. Ein hjelper både fattige utanfor kyrkja og inni. Det er noko alle gjer, både presten og resten av kyrkjelyden*» (informant 4). Motviljen til ei sektorisering eller å stilla diakonien opp som eit eige felt, slik det syner seg her i dette sitat, er ikkje denne informanten åleine om å målbera, og eg vil gjera meir ut av det som eit analytisk poeng noko seinare i drøftinga.

Diakoni og theosis

Fokuset på den gode og ålmenne, nestekjærlege handlinga handlar også om noko meir. Det er også den praktiske og konkrete sida av frelsesvegen. Teneste for andre knyter til theosis – guddomleggjeringa. Den nemnde etiske modellen i tidlegare nemnde Norman Russels utgreiing som representerer menneskeleg deltaking og handling, og ikkje minst som utgangspunkt for diakonal praksis med det tydelege, menneskelege, aktive svaret på Guds utfordring, blir konkretisert slik hjå informantane:

Frelse er knytt til guddommeleggjering. I denne prosessen er det ikkje berre tale om kontemplasjon. Det er heilt avgjerande å gjera konkrete gjerningar. Det er det som er å vera kristen. Ein kristen er kort og godt Kristi etterfølgjar. Me skal gjera godt mot kvarandre (Informant 1).

Ortodoksien skil ikkje frå kvarandre tru og gjerningar. Guddomleggjeringa er eit uttrykk for dette.¹⁵⁰ Det er dessutan eit poeng at gjerningar ikkje berre er noko ein gjer ut frå reint eigennyttige årsaker. Frelsa som guddomleggjering er ikkje eit soloprosjekt. Handlingane våre påverkar vår åndelege utvikling og tener anten til å lukka oss inne i sjølvopptekne aktivitetar eller til å opna oss for mellommenneskelege fellesskap med andre menneske.¹⁵¹ Den konstituerande i fellesskapen blir Kyrkja, Kristi kropp, der ein er del av den same lekamen som er i prosessen mot frelsa:

¹⁵⁰ Munk Fotius 2003:81

¹⁵¹ Berger 2008:409

The authentic Christian is supremely philanthropic, inasmuch as he sees in his fellow man the image of God, with which he was endowed through God's creation, he bears the same body as Christ took on through the Incarnation, he possesses the body that St Paul the Apostle saw as the temple of the Holy Ghost (1 Cor. 3:16), he is a limb of the 'mystic body' of Christ that is the Church, also according to Pauline theology (Eph. 5), and his own salvation can only be brought about in communion with the other. The Christian is not saved in solitude, but only by helping the other to be saved.¹⁵²

Den filantropiske handlinga knyter difor til eit sams prosjekt. Det skjer i ein kontekst med Kyrkja som konstituerande og definerande utgangspunkt. Handlinga blir dermed forstått som del av frelsa både for den som hjelper og den som blir hjelpt:

Theosis er sameininga med Kristus. Det er tale om å gjera. Det er som med bøn: Me gjer det gode ikkje berre fordi det er frelsande for oss, det er frelsande òg for den me hjelper. Gjeringane er frelsande. Bøn er sameining med Gud. Å gjera det gode er ei sameining med Gud i Jesus Kristus. Me bed for alt og velsignar at det må vera for vår frelse, det som fører til sameining med Gud. På ei anna side er synd det som tek oss vekk frå Gud. Det gode og det sanne sameinar oss med Gud (Informant 4).

Theosis-perspektivet er nærværande i tale om diakoni. Diakoni representerer det gode og er handlingsarena i kristenlivet og blir del av det å leva ut trua som gjer ein i stand til å bli deltakarar i guddomleg natur, med informantens ord: «*Diakonien er noko godt som verkar til vår sameining med Gud*» (Informant 4).

Kyrkja - eit diakonalt sjukehus

Kyrkja er danna som «staden for lækjedom». Det er her Guds nåde blir utrent som medisin for alle. Dei som konkret er sjuke og lidande treng nye krefter. I Kyrkja får ein på ny nåde. I Kyrkja får ein ta imot trøyst. Så er det ikkje alltid slik at menneska som kjem er religiøse, kristne, men me kan be for dei, og det er viktig å berre vera der og gje hjelp. Me skal gjera miskunnsjeringar og gje av våre midlar, uansett (Informant 1).

Denne informanten framkallar i eit bilete den sentrale forståinga av Kyrkja som staden for lækjedom i ortodoks kristendom. I Kyrkja blir mennesket heila - det blir gjort heilt.

¹⁵² Petcu 2013:123

Dette knyter direkte til frelsa og frelsesprosessen. I ortodoks forståing tilbyd Kyrkja menneska Jesu Kristi frelse, og i den tenesta er Kyrkja sett til å vera eit hospital, ikkje ein domstol, slik kyrkjefader Johannes Krysostomos har formulert det: *«Enter into the Church and wash away your sins. For here there is a hospital and not a court of law. Do not be ashamed again to enter the Church; be ashamed when you sin, but not when you repent»*.¹⁵³

Utgangspunktet for hospital-metaforen er at mennesket er øydelagt og sjukt. Mennesket er ein syndar. Men ved å bli del av Kyrkja, Kristi lekam, blir mennesket heila. Deltaking i liturgien og i sakramenta blir del av den heilande, lækjande prosessen mennesket er i:

Å gå til og delta i liturgien er som å vera på «rehabilitering». Poenget er læking. Av og til trengst alvorlege inngrep. Andre gonger trengst lett fysioterapi. Dette skal setja oss i stand til å leva det livet me har. Me treng ulik hjelp, og skriftemålet hjelper til å stilla diagnosen. Skriftemålet er til for menneska, ikkje menneske til for skriftemålet. Skriftemålet trengst stadig, men det er ikkje berre å seia kva ein har gjort gale. Då blir det teknisk. Rettleiing må til (Informant 2).

Denne informanten talar om livet som ein rehabiliteringsprosess. Og det er den prosessen, frelsesprosessen mennesket går gjennom, der Kyrkja er ei avgjerande medspelar for å ta del i Kristus og Hans frelse. Alle pasientar blir ikkje behandla med same medisin eller behandling. Éin kur fungerer ikkje for alle sjukdomar. Kyrkja tilbyd ei åndeleg behandlingsprosess til dei som søker henne. Og i lækingsprosessen for kvar einskilt ortodokse kristne, har skriftemålet ei avgjerande tyding. Ein av dei andre samtalepartnarane mine formulerer dette aspektet slik: *«Ein ortodoks kristen er del av Kristi lekam. Er éin lem sjuk, er heile lekamen sjuk. Då må det skriftemål og forsoning til. Nattverden blir ei gjenopptaking. Det handlar om å bli teken inn att i nattverdssamfunnet»* (Informant 3). Igjen ser me den kollektive vektlegginga av frelsesforståinga. Kyrkjelyden er ein synleg, men mystisk, sakramental fellesskap. Det følgjer difor eit særleg ansvar med å ta vare på dei som utgjer Kristi lekam:

Men Gud har sett kroppen saman slik at det som manglar ære, heller får større ære, så det ikkje skal vera strid i kroppen, men at lemene skal ha same omsorg for

¹⁵³ Nicholas av Amisos 2007

kvarandre. For om ein lem lid, så lid alle dei andre med. Og om ein lem blir æra, gleder alle dei andre seg (1. Kor 12, 24-26).

Det handlar om å lækja og gjera friskt og setja tilbake det som har vore sjukt. Ein blir rehabilitert til eit friskt lem på Kristi kropp. Dette vil skje stadig, og det er samstundes ein livslang prosess. Det handlar om den einskilde, og handlar på same tid om alle – heile lekamen. Frelsesprosessen er ei felles rørsle, og i den ortodokse forståinga av det diakonale oppdraget, er også lækinga å gjera mennesket heilt gjennom ein prosess som både må sjå til det åndelege og det kroppslege.

Ut frå dette perspektivet kjem mennesket nettopp til Kyrkja for å bli lækt. Det er såleis ikkje den friske som treng Kyrkja, slik me les i Matteus-evangeliet: *«Det er ikkje dei friske som treng lækjar, men dei sjuke. Gå og lær kva som ligg i det ordet: Det er miskunn eg vil ha og ikkje offer. Eg er ikkje komen for å kalla rettferdige, men syndarar.»* (Matt 9, 12-13). Kyrkja blir eit sjukehus og ein diakonal institusjon der ein kjem for å stetta åndelege behov og få åndeleg behandling.

Likninga om den miskunnsame samaritanen (Luk 10:25-37) er ein annan sentral bibeltekst som knyter til hospitalmetaforen. Teksten er elles ein kjernetekst til forståinga av nestekjærleik i praksis og er ei grunnforteljing om korleis Kyrkja skal tenkja, driva og praktisera diakoni. I oldkyrkja var den symbolske tolkinga av bibelske tekstar sentral i forståinga og utviklinga av teologiske sanningar,¹⁵⁴ og dei er framleis sentral del av ortodoks homilietradisjon i dag. Tekstane blei ved sidan av den bokstavlege tolkinga, også forstått som ein tekst med ein åndeleg røyndom bak teksten.¹⁵⁵ I Den ortodokse kyrkja har ein heile tida halde fast dette aspektet ved det bibelske stoffet, og forteljinga om Den miskunnsame samaritanen har i denne tradisjonen det ein kan kalla ein allegorisk-kristologisk tyding.¹⁵⁶ Det er ein tekst som på eit djupare plan er blitt forstått som eit biletet for inkarnasjonsmysteriet og Guds frelsesplan for menneskeætta: 'Samaritanen' er biletet på Kristus sjølv. 'Mannen' i likninga er Adam og alle hans etterkomarar - heile menneskeætta. Denne likninga

¹⁵⁴ jf Roukema 2004

¹⁵⁵ Halse 1999:39

¹⁵⁶ Det er viktig å skyta inn at det finst mange ulike tolkingar av denne teksten. Eit døme på ei ortodoks tolking som meir knyter til det underliggjande, moralske imperativet i sjølve teksten, finn ein i t.d. fr. Johannes Johansens preike (Johansen 2001) i artikkelsamlinga *Barmhjertighet og rettferdighet. 17 refleksjoner om den barmhjertige samaritanen* (Breder/Nordahl (red. 2001)

skildrar mannens tilstand og korleis han skal reisast opp etter fallet. Ordet "Jerusalem" er tolka som den paradisiske og himmelske tilstanden. Mannen var på veg *frå* Jerusalem og *til* Jeriko, som ligg i dalen som går ned frå Jerusalem. Den heilage Theofylakt seier at Jeriko representerer "*ein stad langt nede med kvelande varme, eit liv i lidenskap*". Ferda frå Jerusalem til Jeriko står for vår falne menneskelege natur som heile tida dreg ned mot eit lidenskapeleg liv, om me ikkje søker livd og hjelp hjå Gud.

Røvarane er symbol på demonane, og avrivinga av klede og skamslåinga er bilete på den kraftløysa mennesket opplever, og at me får "sår" av synda. Mannen blir liggjande att "halvdaud" fordi demonane ikkje kan drepa oss – dei kan berre såra oss.

Kristus som lyfter opp det mennesket som er åtaka og såra av røvarane, som er djevelen og hans demonar, fører det til herberget som er Kyrkja. I herberget får mennesket behandla såra med olje og vin, og dette blir identifisert som dei heilage sakramenta som mennesket får ta imot til frelse.¹⁵⁷ Slik blir tolking etter denne typologien med på streka under hospitalmetaforen – men med eit sant og røynt innhald i ein ortodoks kontekst.

Det kan vera vanskeleg å setja sterke og tydelege skilje mellom dei kroppslege behova og dei åndelege i ein slik modell. Her blir menneskets frelse til slutt hovudmålet, òg i diakonalt perspektiv. Ein slik modell er holistisk. Livet blir den saumlause heilskapen. I ortodoks forståing er me alle pasientar og til livslang behandling. Denne posisjonen i reindyrka form er nok lett å kritisera som åndeleggjering av det diakonale oppdraget, men me har ut frå fleire vinklar sett korleis det i ortodokse forståing ikkje eksisterer ein markert distinksjon mellom kropp og ånd.

Holistisk syntese

Sjølv om alle informantane knyter diakonatet til den liturgiske tenesta, er 'diakoni' nytta til omgrep og uttrykk gjennom samtalan om nestekjærleg og sosialt teneste. Det varierer litt kor mykje informantane går inn i ein etablert forståing av diakoni som tema og område. Det som likevel kjem svært tydeleg fram hjå alle dei fire prestane, er at det er ein uløyselig samanheng og eit naudsynt samband mellom det fysiske og det åndelege livet når diakoni skal tematiserast. Det materielle er ikkje underordna, men det er aldri noko ein kan skilja frå det åndelege. Det verkar òg til å vera ei forståinga av handling

¹⁵⁷ jf. Just 2003:178

som ikkje einast knyter til fysisk aktivitet – eller nærvær, men meir til handling i vidare meining, som t.d. i dette tilfellet – bønehandling:

Det er nemleg ikkje noko skilje mellom det som skjer i handling og det som skjer i bøn. Dette skiljet har vore meir markert i vest, m.a. ved at ein har ulike klosterordenar med ulik vektlegging av bøn og handling. I ortodoksien er det å be for nokon sett på som svært effektivt! Å via sitt liv til bøn er difor òg sosialt arbeid og diakoni (Informant 3)

Her blir det m.a. referert til vestleg klostertradisjon. Den vestlege tradisjonen med utspring i den benediktinske klosterregelen har lagt vekt på 'ora et labora' – be og arbeid – som eit gjennomgåande prinsipp for å tryggja balansen mellom gudstenesteleg bønreliv og det fysiske arbeidet i dagsrytmen åt munkane – og nonnene.¹⁵⁸ Seinare har ulike ordenar spesialisert seg på ulike felt, t.d. fransiskanarar og dominikanarar med vektlegging av høvesvis fattigpleie og akademisk lærdom. Ordensinndeling med spesialiseringar finn ein ikkje i ortodokse kloster. Visst finst det mykje sosialt arbeid ved mange ortodokse kloster, men i større grad har ein fokusert på bønrelivet.¹⁵⁹ Det er i det heile mindre fokus på kva ein munk gjer, men meir på kva han er.¹⁶⁰ Samstundes ser ein tendensen i ortodoks tenkjemåte til å ikkje vilja skilja mellom bøn og arbeid. Same informant seier mellom anna ein ikkje kan tala om eit eige bønreliv slik ein heller ikkje kan tala om eit eige pusteliv! (Informant 3) Det er, og skal vera, ein alltid nærverande del av det kristne livet. Bøn og arbeid skjer på éin og same gong. Slik er det altså ikkje eit skilje mellom bøn og å organisera suppekjøken. Det er dimensjonar av det same og skal ikkje delast opp. Begge delar er diakoni, i følge informanten som held fram:

Menneske er både sjel og kropp. Mennesket er på same tid fullkome og eit vesen som kjem til kort. Dette råkar heile mennesket, både det åndelege og det fysiske. Bøn for verda er eit diakonalt arbeid og essensiell del av livet. (Informant 3)

Det er viktig for informanten å få streka under at bøn kan sjåast ut frå ein diakonal innfallsvinkel nettopp fordi mennesket er sett saman av sjel og kropp. Mennesket treng

¹⁵⁸ Atwell 2008:19

¹⁵⁹ jf. Den tidlegare refererte forteljinga frå utviklinga av klostertradisjonen i Russland på 1500-talet (Ware 2003:109ff)

¹⁶⁰ Ware 2003:42f

omsorg, og det er heile mennesket som treng denne omsorga. Dette heilskaplege perspektivet gjev at bøn blir definert som sosialt arbeid og diakoni.

No er det nok ikkje noka overrasking at det høyrer med eit åndeleg perspektiv i det sosiale arbeidet som blir utført av kyrkja. Det ligg i botnen, og den ordlause handlinga kan ofte vera å føretrekkja:

Skal me gjera noko betre her i verda, har det eit åndeleg perspektiv. (...) Gud sjølv er i meg, og eg treng ikkje seia so mykje om kva det handlar om. Ord er ikkje viktige. Handlingane har ein langsiktig effekt utan at me skal tenkja at det er det som er viktig. Me skal handla og gjera det uansett. (Informant 2)

Denne informanten tek tilsynelatande eit anna perspektiv i høve til handling. Ein annan stad seier han også: «Å sjå Gud i nesten er kjernen i trua. Å handla er det viktigaste. Om folk så lurar på kva som driv ein, kan ein gå til trua og teologien og forklara ut frå det». På same tid strekar han under at handlinga aldri står åleine (Informant 2). Endå ein informant peikar på korleis dei ulike sidene ved mennesket påverkar kvarandre: «Det åndelege, sjelelege og lekamlege heng saman. Lekamleg fattigdom kan hengja saman med åndeleg fattigdom, men her er det viktig å understreka at det berre kan hengja saman.» (Informant 4). Mennesket er éin heilskap. Fattigdom kan vera eit ideal i seg sjølv, om det er sjølvvalt eller frivillig. Men i følge informanten kan fattigdom også botna i åndeleg fattigdom – men han er svært tydeleg med å understraka at her finst ingen følgesamanheng – gjerne på same måte som åndeleg rikdom ikkje fører til materiell rikdom. Utsegna er likevel eit uttrykk for at alt heng i hop. Han meiner vidare at Den ortodokse kyrkjas store styrke når det gjeld å ta sosialt ansvar, er å sjå mennesket som denne heilskapen (Informant 4). Då kan ikkje diakoni berre handla om å sjå til materiell trong hjå den som treng hjelp.

Slik handlar den ortodokse posisjonen, slik det kjem fram mellom respondentane, om at ein vanskeleg kan setja skilje mellom det åndelege og det kroppslege. Dette er ein type dekonstruktivistisk tilnærming. Språket kjem til kort i å halde fast og definera, nesten som eit streif av apofatisme. Dekonstruksjonen som ein finn i den postmodernistiske posisjonen ser ut til å finnast integrert i langt sterkare grad i ortodoks tenking enn i vestleg, teologisk tradisjon nettopp gjennom vektlegginga av den apofatiske (negative)

teologien.¹⁶¹ Denne måten å forstå verda og samanhengar på kan vera eit element til å forstå den artikulerte vegringa mot å setja skilje.

Analytisk inndeling og oppdeling, kategorisering, dikotomisering er sjølvstendig viktig for å kunna definera og identifisera og avgrensa eit felt og operasjonalisera og setja mål. Ein tenkjer seg at noko er tilgjengeleg fyrst når det er kategorisert som noko. Det er det ein positivt kan seia noko om ut frå inndelingar og språklege kategoriar. Men ei rigid dikotomisering og inndeling vil lett skapa sektorisering som kan koma til å plassera diakoni som ein sektor lausrive frå den totale samanhengen. Det er tydeleg at det er noko av denne tankegangen som ligg under i ein del av det som er blitt sagt av informantane. Og sjølv om ein ikkje kan dra slutningar ut frå det vesle materialet som er sanka i denne studien, ser ikkje faget eller feltet 'diakoni' til å vera ein eigen definert temakrins i ortodoks, teologisk utdanning (jf informant 4). Slik blir det ein kan kalla ortodoks diakoni ikkje ein eigen aktivitet, men meir ein del av den nemnde ortodokse spiritualiteten og det kyrkjelege, liturgiske livet.¹⁶² Dette kan få praktiske konsekvensar. Diakonal teneste for andre i kyrkjelyden og samfunnet blir meir overlate til den enkelte, slik me har registrert uttalt mellom fleire av informantane. Kyrkja og kyrkjelyden er utgangspunkt, men ikkje alltid med kyrkjelyden som organisatorisk, koordinerande kraft.

Skal ein freista sjå den positive inngangen igjen, kan me seia det slik: I staden for oppdeling som på negativt hald kan føra til moglege avsondra og innsnevra fagektorar der ein står i fare for å missa det totale biletet av syne, blir det gjort ei syntetisering der 'diakoni' blir ein del av noko større. Denne tilnærminga finn ein djupt forankra i ortodoks spiritualitet og teologi. Den kjende teologen Dumitru Stăniloae ortodokse perspektiv og visjon for den store samanhengen står opp om denne syntesetankegangen. Heile røyndomen er med på å bidra til menneskeleg guddomleggjering der alt handlar saman og står samsrøysta opp om og fortolkar kvarandre:

Det er ingen dialogisk motsetning mellom, og heller ingen total separasjon av, teologi og spiritualitet, person og natur, logos og symbol, vesen og energi, kropp og sjel, tanke og hjerte, katafatisk og apofatisk, renselse, opplysning og

¹⁶¹ Solberg 2010:34

¹⁶² Molokotos-Liederman 2009:5

*guddommeliggjøring, verden og Gud, og til sist: selv ikke skapt og uskapt. Men heller ikke er det noen sammenblanding mellom disse virkeligheter. (...) Gjennom og bak alle ting virker Gud som personlig virkelighet for å bringe mennesket inn til dypere fellesskap med seg selv.*¹⁶³

Samanfattainga som den ortodokse teologen Calinic Berger gjer med utgangspunkt i Stăniloae's teologiske prosjekt, handlar djupast sett om fellesskap mellom Gud og menneske i sameining med kvarandre. Den ultimate og altomfattande syntesen oppstår i inkarnasjonen som opphevar alle motsetnader, men samstundes er fri for alle samanblandingar, og mennesket får ta del i denne store syntesen og kommuniserer Kristus i nattverden. Slik får òg diakoni som alt anna sitt fokuspunkt i eukaristien.

Eukaristisk diakoni

Då finst det altså heller ikkje nokon diakoni utan at det finst ei tydeleg og synleg kopling til liturgien og eukaristien. Slik blir all diakoni eukaristisk i ortodoks tyding. Samstundes er utdelinga av Kristi lekam og blod i eukaristien den sentrale diakonale handlinga: Forankra i forståinga av kyrkja som sjukehuset for menneska, blir Gud den fyrste og største velgjerar for menneska: «*In the divine services of the Orthodox Church we are constantly reminded of God's philanthropia for man*»¹⁶⁴

Det eukaristiske motivet i ortodoks diakoni, har sjølv sagt òg synt seg som eit nøkkeltema gjennom samtalanane med informantane. Ei viktig side av dette handlar kanskje om det ein omvendt kan kalla *det diakonale motivet i eukaristien* der Gud handlar diakonalt overfor menneska gjennom Kyrkjens sakrament:

Gud handlar filantropisk. Filantropisk handling frå Guds side er det sakramentale. Alle sakrament er filantropi frå Guds side. Her blir Guds nåde formidla. Sakramenta styrkjer oss både åndeleg og fysisk. Såleis er heile Kyrkjens verke diakonalt.
(Informant 1)

Det same grunnmotivet blir løft fram av andre informantar. Eukaristien er den filantropiske og diakonale handlinga per se der sameininga mellom Gud og menneske skjer heilt konkret, og menneske blir menneske slik det var meint å vera: «*Heile meininga og poenget med livet er kommunion med Gud i Jesus Kristus. Det er berre i Han*

¹⁶³ Berger 2008:413f

¹⁶⁴ Constantelos 1968

me kan vera sanne menneske. Me blir dregne inn til Gud i Jesus Kristus. I mysteria blir me sameinte med Han og gjennom det menneskelege. Slik dreg me då med oss resten av skaparverket» (Informant 4).

I dette biletet er 'diakoni' sentralt, men det er underordna som kategori. Diakoni blir konsekvensen, det som følgjer når kyrkjelyden blir sendt ut, og det går saman med det misjonale oppdraget. Informanten held fram:

Eukaristien er heilt sentral, ikkje fordi diakonien er sentralt, men livet har si kjelde i sameininga mellom menneske og Gud. Dette har ein vekselverknad: Me blir sende ut att: til verda og som Jesu Kristi lekam. (...) Då kan ein ikkje setja skilje mellom misjon og diakoni. Det er den same rørsla. Jesus kom for å frigjera verda, og som menneskefiskarar skal me dra verda attende til Gud (Informant 4).

I eukaristien tek den kristne imot ei gåve frå Gud. Slik blir det som måtte liggja til det å gjera gode gjerningar og driva filantropisk arbeid ute i verda noko ein djupast sett berre gjev vidare av det ein sjølv har fått ta imot i nattverden:

Ein ortodoks kristen skal leva slik at han er verdig til å ta i mot nattverden, men det er uansett ei gåve – og gåva blir gjeve ein heilt ufortent. Dette er det mystiske aspektet. Mennesket blir atterreist i nattverden kvar sundag. Denne atterreisinga skal gjevast vidare – i våre handlingar og i vår veremåte (Informant 2)

Slik blir diakoni knytt til eukaristien med to rørsler: Det er rørsla inn mot i liturgien, og det er rørsla frå liturgien og ut i verda.

Kapittel 7: Liturgien etter liturgien

Ein sentral forståing som trer fram i materialet som har blitt presentert er liturgien og sakramenta som utgangspunkt for det ortodokse, kristen livet. Dette skjer i Kyrkja som er Kristi lekam, og som aktiv medlem og deltakar i sakramenta i Kyrkja deltek den kristne i guddomleggjeringa. I følge den sakramentale oppfatninga av livet heng liturgi og liv uløyseleg saman. Liturgien spelgar livet og omsnutt og gjev perspektiv og meining til livet elles.

Det som kjem etterpå har av fleire ortodokse teologar blitt kalla for «*liturgien etter liturgien*». Det liturgiske mennesket, *homo adorans*, lever det sakramentale livet også utanom Den guddomlege liturgien og eukaristien, men hentar kraft til resten av tilværet herifrå: «*Liturgy is not an escape into interior issues of personal ethics and piety, a turning away from evangelism and social ethics. Liturgy is an area in which the church can say and do something for the new society*».¹⁶⁵

Den gudstenestefeirande nattverdsfellesskapen er altså grunnleggjande utgangspunkt for å definera diakoni i ortodoks samanheng. Den rumensk-ortodokse teologen Ion Bria (1929-2002) har i publikasjonen *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective* (1996) streka under korleis den liturgifeirande kyrkjelyden ikkje kan skiljast frå eit forpliktande engasjement i samfunnet og kulturen utanfor kyrkjeveggene. Det finst, i følge Brias referansar til kyrkjefader Johannes Krysostomos, to altar for kyrkjelyden – eitt inne i kyrkja og eitt ute på torget. Når kyrkjelyden og den enkelte kristne førebur seg til liturgien, tek ei åndeleg reise som påverkar alt i livet til: *In preparing for Liturgy, the Christian starts a spiritual journey which affects everything in his life: family, properties, authority, position, and social relations. It re-orientates the direction of his entire human existence towards its sanctification by the Holy Spirit*.¹⁶⁶ Samstundes blir medlemmene i Kyrkja sende ut, styrkte av kommunionen, ved Heilaganden, som autentiske Kristus-vitne i verda. Kyrkjelyden blir med andre ord sendt frå altaret i kyrkja, fornya av brødet og vinen – Kristi lekam og blod – slik at ein kan møte kvardagen og altaret på torget og vera vitne for alle dei som ikkje er komne inn i fellesskapen (jf Matt 20, 1-16). «*It is a stimulus in sending out the people of God to the*

¹⁶⁵ Bria 1996:74

¹⁶⁶ Bria u.å.

*world to confess the Gospel and to be involved in man's liberation».*¹⁶⁷ Tilhøvet mellom feiringa av liturgien og tenesta etterpå fungerer annleis forklart som åndedrett:

*The liturgical celebration and the ministry are connected like the two phases of respiration: inspiration and exhalation. They are turning to the world in the sense of Holy Liturgy: "After the Divine Liturgy in the church, a new liturgy begins on the altar of stone of everyday reality, a liturgy that must preoccupy every believer individually"*¹⁶⁸

Kvar truande, ortodoks kristen er kalla til halda fram å leva liturgien i eigen kvardag; «*to continue a personal "liturgy" on the secret altar of his own heart, to realize a living proclamation of the good news "for the sake of the world"*»¹⁶⁹. Manglar framhaldet av liturgien i den enkelte sitt liv, er Den guddomlege liturgien ufullenda, skriv Ion Bria.¹⁷⁰ Utan dette liturgiske livet etter liturgien skjer det heller ingen theosis-prosess – og utan theosis heller inga frelse.

Frelsa skjer i fellesskap. Fellesskapen er Kyrkja som forvaltar eukaristien – kommunionen, som tyder fellesskap. På same måten som den kristne familien er den vesle kyrkja, slik kyrkjefader Johannes Krysostomos skildrar det,¹⁷¹ blir kyrkjelyden som ein familie – ein fellesskap eller primærgruppe som både er frelsesfellesskap og omsorgsfellesskap. Det gjeld omsorg for frelsa åt kvarandre og det gjeld omsorg i det «timelege».

Koplinga mellom liturgi og liv må vera tydeleg. I følge Ion Bria er det berre i denne eukaristiske, takkseiarande, vekselverknaden mellom det som skjer i liturgien og det som skjer *etter* liturgien at misjon og diakoni blir mogleg.

Oppsummering

På bakgrunn av den presenterte litteraturen og intervjumaterialet har eg freista reflektera nokre sentrale problemstillingar knytt til ortodoks diakoni i ein diasporakontekst. Eg har frå ulike vinklar forsøkt å få fram korleis og kvifor liturgien

¹⁶⁷ *ibid.*

¹⁶⁸ Aurel 2015:72f

¹⁶⁹ Yannuolatos i Bria 1996:20

¹⁷⁰ *ibid.*

¹⁷¹ Hopko 1984:171

står så sentralt i Den ortodokse kyrkja. Dette har eg så nytta som eit utgangspunkt for å sjå kva følgjer liturgisentreringa har for den diakonale profilen. Liturgien er og vil alltid vera kjerneverksemda. Den åndelege dimensjonen som knyter til diakoniomgrepet blir løft fram. Kyrkja er hospitalet som skal lækja mennesket i lækingsprosessen som djupast sett er guddomleggjeringa og frelsesprosessen.

I desse refleksjonane kring Den ortodokse kyrkjas diakonale profil og utfordringar i diasporaen i dag, kan ein sjølv sagt på ingen måte konkludera generelt ut frå denne avgrensa studien: Korleis diakoni blir praktisert i dei mange tusen ortodokse kyrkjelydane som trass alt finst spreidde utover i diasporaen i dag, er det ikkje grunnlag for å seia noko bastant om ut frå det materialet som kjem fram av desse få sidene. Likevel, når ein ser til litteraturen og dei interne kjeldene som her er blitt presentert, kan ein freista teikna nokre linjer:

For ein del kyrkjelydar i diasporaen er immigrantkyrkjepreget med å gje tydelege føringar for kva sosial profil ein har. Saman med minoritetspreget som dei fleste ortodokse kyrkjelydar i Vesten har, blir det strukturelt og organisatorisk bestemmande for kva posisjon og ressursar ein har til å vera ein utetterretta, diakonal og misjonal kyrkje. Ein ser ei viss spesialisering der ein tek seg av sine egne, men som ein skjønar er dette også ofte eit oppdrag som impliserer å ta seg av «den framande». Dette kan vera ein viktig grunn til at kjerneverksemda – liturgifeiringa – er og må vera vektlagt.

Sjølv om det absolutt førekjem organisert, diakonalt arbeid, i mange kyrkjelydar, ser ein både frå litteraturen og i intervjumaterialet at nære og direkte relasjonar er sterkt vektlagde. Det er i nokon grad med på å gje det filantropiske arbeidet eit direkte og lite organisert preg, men kan henda òg meir personavhengig. Det relasjonelle står sentralt.

Endeleg eksisterer det ei holistisk tilnærming til diakoni. Diakoni handlar både om det fysiske og åndelege. Det fører m.a. til å ein nærmar seg 'diakoni' som ein del av ortodoks spiritualitet der den enkelte utøver diakoni som del av det å vera ortodoks kristen.

Det eukaristiske motivet er sentralt for diakoni i ortodoks kontekst. Utan eukaristien - inga diakoni. Det føreset ein nærleik. Ein diakonal identitet lausrive frå eukaristien tykkjest vanskeleg å førestilla seg.

Nokre utfordringar

Den holistiske tilnærminga hindrar kanskje å gjera diakoni til eit satsingsområde som

ein tek ut for å reindyrka. Kan henda kan ein spora teologiske grunnar til at det sosiale engasjementet nokre gonger ikkje verkar vera løft så høgt. Fleire har peikt på at Den ortodokse kyrkja har ei utfordring i høve til å ta fatt i dei sosialetiske, misjonale og diakonale felta. Det har m.a. blitt hevda at dominerande teologiske retningar ikkje har greidd å integrera desse perspektiva i utfyllande grad, og teologi og spiritualitet heng som kjent saman i denne samanhengen. Ein ser rett nok viktige endringar. Markeringer frå t.d. patriarkatet i Konstantinopel i spørsmål knytt til økologi, økonomi, rettferd og fattigdomsproblematikk i vår globaliserte verd, kan ein sjå på som eitt av fleire døme på at dette er i endring på eit meir overordna nivå.¹⁷²

Den ortodokse teologiske retninga som me kallar den nypatristiske skulen har vore kritisert for å ha lite merksemd på sosiale tema. Den russiske sofiologien legg meir vekt på Gud som Gud for det skapte: Ein kan forsiktig seia at her fokuserer ein på Guds menneskelegheit som viser seg i det skapte, meir enn merksemda mot guddomleggjeringa av mennesket. Slike vektleggingar kan faktisk påverka korleis ein også tenkjer om diakoni. I følgje den ortodokse Fordham-teologen Aristotle Papanikolaou er det viktig for ortodoks teologi å *«gjenvinne det beste i den russiske og den nypatristiske skolen for å utforme en teologi som samtidig er både mystisk og politisk»*.¹⁷³

Kva rolle diakonen skal ha utover den liturgiske funksjonen, ser ut til å vera drøftingstema i enkelte delar av den ortodokse verda. Kanskje blir det i diasporaen, i tidvis nære møte med andre konfesjonar og tradisjonar, at ein re-etablerer eller rehabiliterer eit diakonat som knyter liturgien og 'liturgien etter liturgien' tettare saman?

¹⁷² Solberg 2010:36

¹⁷³ Papanikolaou 2008:69

Kjeldeliste

Alver, Bente Gullveig og Torunn Selberg 1990. «*Det er mer mellom himmel og jord...*» - *Folks forståelse av vireligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Doktorgradsavhandling. Universitetet i Bergen.

Anastasios (Yannoulatos) 2003. *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York.

Anastasios (Yannoulatos) 2010. *Mission in Christ's Way*. Holy Cross Orthodox Press. Brookline.

Ancient Faith Radio.
http://www.ancientfaith.com/podcasts/aftoday/is_orthodoxy_in_decline, lesedato 9.9.2015

Angell, Olav Helge og Anne Schanche Selbekk 2005. *Kirke og helse. Kartlegging av diakonalt helsearbeid innen den norske kirke*. Rapport 3/2005. Diakonhjemmet Høgskole. Oslo

Atwell, Robert 2008. *The Life of St Benedict. I: The Oblate Life*. Gervase Holdaway OBS (red.). Canterbury Press. Norwich.

Aurel, Pavel 2015. Archbishop Anastasios Yannoulatos' Contribution to the Development of Orthodox Missionary Theology. I: *International Journal of Orthodox Theology* 6:1 s. 63-86.
<http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT1.2015/Pavel.pdf>, lesedato 4.10.2015

Avisa Dagen. Grekeres krisehavn – og snart syreres?
<http://www.dagen.no/Inspirasjon/jubilerer/Grekeres-krisehavn-%E2%80%93-og-snart-syreres-245902>, lesedato 20.9.2015

Bartholomeus (økumenisk partiark) 2012. *Møte med mysteriet – et håp for jorden*. Luther forlag. Oslo.

Basil the great 2009. *On Social Justice*. Popular Patristics Series. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood.

Belopopsky, Alexander 2004. *Orthodox Diakonia. An Introduction*.
<http://www.iocc.org/orthodoxdiakonia/content/alexanderbelopopsky.pdf>, lesedato 18.10.2015

Berger, Calinic 2008. Dumitru Stăniloae. I: Kristiansen, Ståle Johannes og Svein Rise (red.). *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. Århundrets teologer*. Høyskoleforlaget. Kristiansand.

Breder, Ann-Berit Aarnes og Helge Nordahl (red.) 2001. *Barmhjetighet og rettferdighet. 17 refleksjoner om den barmhjertige samaritan*. Verbum. Oslo

Breivega, Ola 1994. *Austanljøs*. Norsk bokreidingslag, Bergen.

Bria, Ion 1996. *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. WCC Publications. Geneva

Bria u.å. http://www.rondtb.msk.ru/info/en/Bria_en.htm, lesedato 20.03.2015

Burges 2014: <http://www.firstthings.com/article/2014/05/in-churching-russia>, lesedato 29.9.2015

Christensen, Michael J 2007. The Problem, Promise and Process of Theosis. I: Christensen, Michael J og Jeffery A. Wittung (red.). *Parttaker of Divine Nature. The History and Development of Deification in Christian Tradition*. Associated University Presses. Cranbury.

Chrysostom, John 1984. *On Wealth and Poverty*. Popular Patristics Series. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood.

Chrysotom, John. Homily 6 on Galatians.
<http://www.newadvent.org/fathers/23106.htm>, lesedato, 7.10.2015

Clancy, Finbarr 2009. Trinity and Ecclesiology: The Need for a Patristic Recoursement s. 11-64. I: Trinity and Salvation. Theological, Spiritual and Aesthetic Perspectives. Declan Marmion og Gesa Thiessen. Peter Lang AG International Academic Publishers. Bern

Collins, John N. 2014. *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry*. Oxford University Press. Oxford.

Constantelos, Demetrios J. 1968. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. Rutgers University Press. New Jersey

Constantelos, Demetrios J. 1979. The Orthodox Diaspora. Canonical and Ecclesiastical Perspective. *The Greek Orthodox Theological Review, Vol. XXIV, nr. 2/3*. Holy Cross Orthodox Press. Brookline.

Constantelos, Demetrios 2004.
http://www.rondtb.msk.ru/info/en/Constantelos_en.htm, lesedato 25.9.2015

Couretas, John 2008. <http://www.orthodoxytoday.org/articles8/Couretas-Orthodox-Christianity-and-Globalization.php>, lesedato 27.9.2015

Cryssavgis, John 2015. At Last, a Council for the Ages? *First Things*.
<http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/03/at-last-a-council-for-the-ages>,
lesedato 6.11.2015

Dietrich, Stephanie 2014. Reflection on Core Aspects of Diaconal Theory I: Stephanie Dietrich m.fl (red.) *Diakonia as Christian Social Practice*. Regnum. Oxford.

Fitzgerald, Thomas 2015. *The Holy Eucharist*. Greek Orthodox Archdiocese of America. <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith7077>, lesedato, 26.4.2015

Florovsky, Georges 1972. The Social Problem in the Eastern Orthodox Church' in Christianity and Culture. I: *Collected Works, vol. 2*, Belmont.

Florovsky, *The Problem of Diaconate in the Orthodox Church*,
<http://www.philosophy-religion.org/diaconate/>, lesedato 20.9.2015

Fretheim, Kjetil 2008. Grums i galaterbrevet – Om Kristen etikk, Paulus og den prioriterte Andre. I: *Tidsskrift for teologi og kirke nr. 2*, s. 113-129.

Halse, Per 1999. *Gudsord og menneskeord. Innføring i bibelkunnskap*. Fagbokforlaget. Bergen.

Hagen, Ida Elisabeth 2007. *Ikoner – kunst eller hellige bilder. En komparativ analyse av ikoner i ortodokse kirker og i Den norske kirke*. Masteroppgave ved Institutt for klassisk filologi, russisk og religionsvitenskap. Universitetet i Bergen.

Haraldsø, Brynjar 1999. *Fagord i teologi og kristendomskunnskap*. Lunde forlag. Oslo.

Hellesnes, Jon 1985. Den galne grisen hans Lars Liabø og dei tre verdene hans Jürgen Habermas, eller om formalpragamtikkens grunndrag. *Syn og Segn*, hefte 3, s. 274-283. Oslo. Det Norske Samlaget.

Henriksen, Jan-Olav 1999. *På grensen til Den andre. Om teologi og postmodernitet*. Ad Notam Gyldendal. Oslo

Hopko, Thomas 1981. *The Orthodox Faith. An Elementary Handbook on the Orthodox Church. Volume I. Doctrine*. St Vladimir's Seminary Press. Yonkers, New York.

Hopko, Thomas 1984. *The Orthodox Faith. An Elementary Handbook on the Orthodox Church. Volume IV. Spirituality*. St Vladimir's Seminary Press. Yonkers, New York.

Huffington Post. Report Finds Strong Growth In U.S. Orthodox Churches. <http://www.huffingtonpost.com/2010/10/06/report-finds-strong-growth-n-753447.html>, lesedato 26.4.2015

af Hällström, Gunnar 2008. Emilianos Timiadis. . I: Kristiansen, Ståle Johannes og Svein Rise (red.). *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. Århundredes teologer*. Høyskoleforlaget. Kristiansand.

Hämmerli, Maria & Jean-Francois Mayer (red.) 2014. *Orthodox Identities. Migration, Settlement and Innovation*. Ashgate.

Grønmo, S. 2011. *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Fagbokforlaget. Bergen.

Johansen, Johannes 2001. Preken over lignelsen om Den Barmhjertige Samaritan. I: Breder, Ann-Berit Aarnes og Helge Nordahl (red.) *Barmhjetighet og rettferdighet. 17 refleksjoner om den barmhjertige samaritan*, s. 116-117. Verbum. Oslo

Just jr, Arthur A. 2003. *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament III. Luke*. InterVarsity Press. Downers Grove, Illinois.

Johannessen, Asbjørn., Per Arne Tufte og Line Christoffersen 2011. *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*. Abstrakt Forlag. Oslo.

Johannessen, Kai Ingolf 1980. Diakonies teologiske og kirkelige forankring I: Oftestad, Alf B. (red): *En bok om kirkens diakoni*, s. 15-57. Oslo. Luther Forlag.

Karlsen, Knut Ove 2013. *Deltakelse i guddommelig liv. Begrepet guddommeliggjørelse i ortodoks kristendom ifølge den rumenske teologen Dumitru Stăniloae*. Det teologiske menighetsfakultet. Oslo

Klyuchevsky, V. O. 2004. Charitable People in Old Russia.
<http://www.orthodoxdiakonia.net/>, lesedato 20.9.2015

Merras, Olavi 1995. The Church as a Worshipping Community. I: *The Finnish Lutheran-Orthodox Dialogue. Conversations in 1991 and 1993. Documents 7*, s. 16-25. Church Council og Foreign Affairs. Helsinki.

Meyendorff, John 1961. One Bishop in One City (Canon 3, First Ecum. Council) I: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* vol. 5, 1-2, s. 54-62.

Meyendorff, John 1979. The Christian Gospel and Social Responsibility: The Eastern Orthodox Tradition in History. I: F. Church and T. George (red.), *Continuity and Discontinuity in Church History, Studies in the History of Christian Thought*, vol. XIX, Leiden.

Molokotos-Liederman, Lina 2009. *Orthodox Diakonia Worldwide. An Initial Assessment*. <http://www.iocc.org/pdffiles/orthodox-diakonia-report2009.pdf>, lesedato 05.01.2015

Molokotos-Liederman, Lina 2010: *Orthodox Social Service and the Role of the Orthodox Church in the Greek Economic Crisis*, <http://www.faithineurope.org.uk/lina.pdf>, lesedato 08.01.2015

Munk Fotius 2003. Orthodox Spiritualitet. I: Johansen, Johannes (re.) *Ortodokse røster i nord*, s. 73-83. Hl. Silouan Forlag. København.

Nordstokke, Kjell 1999. Diakonivitenskapens teoretiske rammer. I: *Diakonos* 5/1999, s. 6-9. Det Norske Diakonforbund. Oslo

Nordstokke, Kjell 2002. *Det dyrebare mennesket. Diakoniens grunnlag og praksis*. Verbum.

Nordstokke 2011. Reflections on the Theology of Diakonia. I: *Diakonian tutkimus*. Diakonialaitos Lahti.
<http://brage.bibsys.no/xmlui/bitstream/handle/11250/98977/Nordstokke.pdf?sequence=1>, lesedato 8.10.2015

Nicholas av Amisoss 2007. *A Homily On The 1600th Anniversary Of The Repose Of St. John Chrysostom-November 26.*

<http://acrod.org/dioecese/formerbishops/metropolitan/own-words/homilies/stjohnchrysostom>, lesedato 11.11.2015

Nilsen, Helga Victoria Aas 2014. *Utflyttede nordmenn og Sjømannskirken På hvilken måte bidrar Sjømannskirken til å bevare nordmenns nasjonale identitet?* Masteroppgave i diakoni. Det teologiske Menighetsfakultet. Oslo.

http://brage.bibsys.no/xmlui/bitstream/id/240371/AVH501_kand-nr-5059-masteravh-Nilsen, lesedato 13.11.2015

Oftestad, Alf B. 2001. *Kirke – Fellesskap – Omsorg. Diakoniens historie I.* Luther Forlag. Oslo

Orthodox Deacons. <http://www.orthodoxdeacons.org/node/13>, lesedato 29.9.2015

Orthodox Diakonia. <http://www.iocc.org/orthodoxdiakonia/index.php?id=p4>, lesedato 15.11.2015

Orthodox Reality 2015.

<http://www.orthodoxreality.org/FastFactsAboutUSOrthodoxChurches.pdf>, lesedato 5.9.2015

The Orthodox Study Bible 2008. St. Athanasius Academy of Orthodox Theology. Thomas Nelson. Nashville.

Orthodox Wiki. <http://orthodoxwiki.org/Deacon>, lesedato 01.02.2015

Orthodox Wiki. http://orthodoxwiki.org/Social_Welfare, lesedato 02.02.2015

Paisios av Athos, <http://www.norsk-ortodoks.com/2015/10/rett-pa-deg-selv.html>, lesedato 23.10.2015

Papanikolaou, Aristotle 2008. Ortodoks teologi i det 20. århundre. I: Kristiansen, Ståle Johannes og Svein Rise (red.). *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. Århundrets teologer.* Høyskoleforlaget. Kristiansand.

Repstad ,Pål 2009[1987]. *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag.* Universitetsforlaget. Oslo

Petcu, Cristian Vasile 2013. Historical and Canonical Reflections on the Church's Philanthropic Work. *International Journal of Orthodox Theology* 4:4. <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT4.2013/Petcu-Philanthropic-Work.pdf>, lesedato 11.02.2015

Roukema, Riemer 2004. The Good Samaritan in Ancient Christianity. I: *Vigiliae christianae* 58 nr. 1, s. 56-74.

Saint Catherines Vision. <http://www.saintcatherinesvision.com/collaborative-work/call>, lesedato 2.10.2015

Schmemann, Alexander 1961. Theology and Eucharist. I: *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 5, No. 4, Winter 1961, s. 10-23,
<http://www.schmemann.org/byhim/theologyandeucharist.html>, lesedato 18.9.2015

Schmemann, Alexander 2006. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood

Skard, Bjarne 1971 1951. *Inkarnasjonen. En dogmehistorisk fremstilling*. Forlaget Land og Kirke. Drammen

Skarsaune, Oskar 2000. *Inkarnasjonen – myte eller faktum?* Lunde forlag. Oslo.

Solberg, Peder 2010. Tradisjon, fornyelse og *sobornost*. Om forholdet mellom nyere ortodoks teologi og «moderne» teologi. I: *Tidsskrift for teologi og kirke*, 82:1, s. 19-40.

Statistisk Sentralbyrå 2014: <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/trosamf/aar/2014-11-18?fane=tabell&sort=nummer&tabell=204087>, lesedato 5.9.2015

Stave, Gunnar 1990. Mannsmot og tenarsinn. Det norske Diakonhjem i hundre år. Det Norske Samlaget. Oslo

Thorbjørnsrud, Berit S. 2015A.
<http://www.hf.uio.no/ikos/forskning/prosjekter/ortodoks/>, lesedato 26.4.2015

Thorbjørnsrud, Berit S. 2015B. Who is a convert? New members of the Orthodox Church in Norway, s. 37- 59 *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* Vol. 51 1/2015.

Thorbjørnsrud, Berit S. 2014. Orthodox Priests in Norway: serving or Ruling? , I: Maria Hämmerli & Jean_Francois Mayer (red.), s. 191-212, *Orthodox Identities. Migration, Settlement and Innovation*. Ashgate.

Thöle, Reinhard 2014. Orthodox Churches in Germany. From Migrant Groups to Permanent Homeland. I: Maria Hämmerli & Jean_Francois Mayer (red.), s. 89-97, *Orthodox Identities. Migration, Settlement and Innovation*. Ashgate.

Trifa, Gavril 2014. The Holy Eucharist as Fulfillment of the Human Person. I: *International Journal of Orthodox Theology* 5:3, s. 219-231. <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT3.2014/Trifa.pdf>, lesedato 10.02.2015

USA Today 2008. Study finds more U.S. Orthodox Christian converts. http://usatoday30.usatoday.com/news/religion/2008-10-23-orthodox-christians_N.htm, lesedato, 28.4.2015

Veniamin, Christopher 2014. The Orthodox Understanding of Salvation: "Theosis" in Saint Silouan the Athonite and Elder Sophrony of Essex. I: *The Orthodox Understanding of Salvation, "Theosis" in Scripture and Tradition*, s. 13-26. Mount Tabor Publishing. Dalton.

Ware, Kallistos 2003. *Den ortodoxa kyrkan*. Artos & Norma Bokförlag. Skellefteå.

World Councils of Churches 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=VeUdgG7E7A4>, lesedato 02.02.2015

Framsidede illustrasjon:

Utsnitt av ikon av Solrunn Nes: «Triumfkrusifiks», italiensk-bysantisk type (2013). P.E.

Vedlegg 1

Intervjuguide/temaguide

1. Kva er ein diakon?
2. Kva er diakonens viktigaste oppgåver?
3. Korleis vil du og kyrkja di definera 'diakoni'?
4. Kva rolle spelar diakonen i det sosiale arbeidet kyrkja driv?
5. Kva er dei viktigaste diakonale oppgåvene du arbeider med?
6. Korleis vil du skildra/beskriva di rolle som diakon/prest i kyrkja og samfunnet?
7. Kva rolle spelar kyrkjelyden elles i det diakonale og sosiale arbeidet kyrkja driv?
8. Kva målgrupper er prioriterte i det diakonale/sosiale arbeidet i kyrkja di?
9. Kva sosiale, religiøse og etniske grupper føler du eit særleg ansvar for som prest/diakon?
10. Kan ein seia at kyrkja di har eit sterkare sosialt ansvar for ortodokse kristne enn andre grupper i samfunnet? (evt. Kvifor/korleis?)
11. I kva grad støttar kyrkja di opp om organisert, diakonalt arbeid i utlandet?
12. Kva for diakonale organisasjonar har kyrkja di kontakt og samarbeid med?
13. Kva andre samarbeidspartnarar har kyrkja di i det sosiale, diakonale arbeidet? (andre kyrkjelydar, kyrkjesamfunn, frivillige organisasjonar, det offentlege/norske eller andre styresmakter, kommersielle aktørar m.m.)
14. Kva er ortodoksiens styrke i høve til det sosiale aspektet ved det å vera kyrkje?
15. Kva er målet med kyrkjjas sosiale arbeid? (hovudmål – delmål)
16. Kor viktig er det at kyrkja di er synleg i arbeidet med hjelpa utsette/marginaliserte grupper og personar i samfunnet? (Kvifor)
17. Kva rolle spelar eukaristien i det diakonale arbeidet?
18. Korleis knyter ein Kristi lekam til det diakonale (sosiale) arbeidet?
19. Kva andre ord bruker kyrkja di om diakoni (sosialt arbeid/filantropi m.m.)
20. Kva rolle spelar theosis i kyrkjelyden og den enkelte ortodokse kristne sin tilnærming til det sosiale arbeid i Kyrkja?
21. Korleis kan ein nytta uttrykket 'kroppsliggjering' (embodiment) i samband med Kyrkja, eukaristien og filantropien
22. I kva grad er livet ein liturgi etter liturgien? Korleis skjer dette?
23. Ortodoksi – ortopraksi – ortopati: Kva er tilhøve mellom desse omgrepa?
24. Kven er ortodokse rollemodellar i arbeidet for fattige og undertrykte menneske?