

Kai Ingolf Johannessen, Kari Jordheim, Kari Karsrud Korslien (red.)

Diakoni

en kritisk lesebok

DIAKONI

en kritisk lesebok

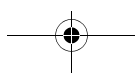
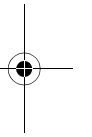
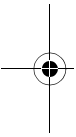
Johannessen, Jordheim, Karsrud Korslien (red.)

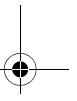
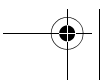
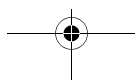
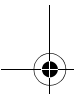
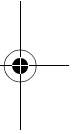
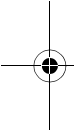
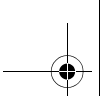


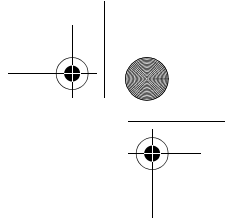
 tapir akademisk forlag



Diakoni – en kritisk lesebok

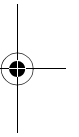
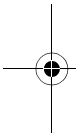





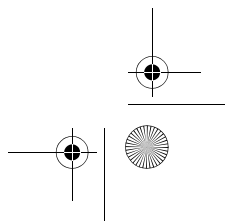
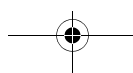


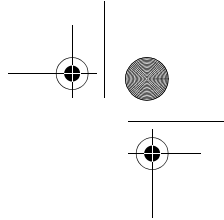
Kai Ingolf Johannessen, Kari Jordheim,
Kari Karsrud Korslien (red.)

Diakoni – en kritisk lesebok



 tapir akademisk forlag





© Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2009
ISBN 978-82-519-2468-9

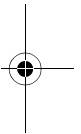
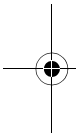
Det må ikke kopieres fra denne boka ut over det som er tillatt etter bestemmelser i lov om opphavsrett til åndsverk, og avtaler om kopiering inngått med Kopinor.

Grafisk formgivning: 07 Gruppen as
Omslag: Mari Røstvold, Tapir Akademisk Forlag
Papir: Munken Lynx 90 g
Trykk og innbinding: AiT AS edit, Oslo

Tapir Akademisk Forlag har som målsetting å bidra til å utvikle gode læremidler og alle typer faglitteratur. Vi representerer et bredt fagspekter, og vi samarbeider med forfattere og fagmiljøer over hele landet. Våre viktigste produktområder er:

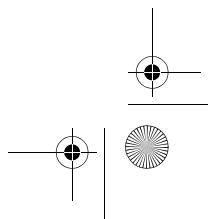
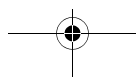
- Fagbøker
- Vitenskapelige publikasjoner
- Sakprosa

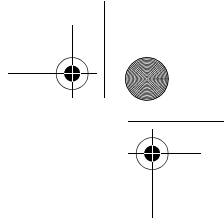
Vi bruker miljøsertifiserte trykkerier.



Tapir Akademisk Forlag
7005 TRONDHEIM
Tlf.: 73 59 32 10
E-post: forlag@tapir.no
www.tapirforlag.no

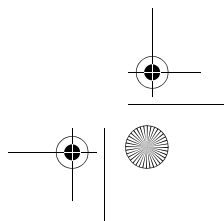
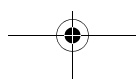
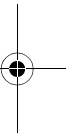
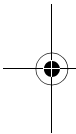
Forlagsredaktør: vebjorn.andreassen@tapir.no

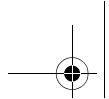




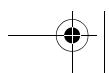
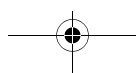
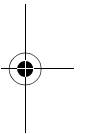
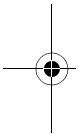
Innhold

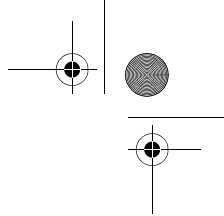
Innledning.....	7
Plan for diakoni i Den norske kirke – en presentasjon	13
Kari Jordheim	
Diakontjenestens plassering i kirken	29
Kai Ingolf Johannessen	
Diakontjenesten i Den norske kirke i et økumenisk perspektiv	45
Stephanie Dietrich	
Internasjonal diakoni.....	69
Kjell Nordstokke	
Anerkjennelsens plass i diakonien	87
Kari Karsrud Korslien	
Vern om skaperverket	103
Hans Morten Haugen	
Rettferd som bryr seg.....	119
Kai Ingolf Johannessen	
Kirkens omsorgstjeneste.....	141
Olav Fanuelsen	
Det godes fiende?.....	159
Einar Aadland	
Når verden raser sammen	169
Diakonens identitet, ritualer som diakoni, og diakonens yrkesrolle	
Hans Stifoss-Hanssen	
Realiser deg selv og redd verden!.....	181
Selvrealisering, nyåndelighet og diakoni	
Anne Austad	
«Barnediakoni» – i lys av trosopplæringsreformen	195
Kari Jordheim	





Diakoni som røyst? Diakonien i velferdsstaten	215
Olav Helge Angell	
Om forfatterne	231





Innledning

Visjonsdokument for Den norske kirke for 2009–2014, vedtatt på Kirkemøtet i 2008, starter med at kirken skal være: «I Kristus, nær livet» og framtre som «en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen folkekirke» (s. 1). *Tjenende* betyr å vise omsorg gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, kamp for rettferdighet og vern om skaperverket. Det presiseres videre at kirken skal legge til rette for fellesskap der alle kan delta på lik linje, og den skal utfordre makthavere når det gjelder evangeliets budskap om frihet og rettferd for fattige, undertrykte og marginaliserte. Dessuten understrekes betydningen av å skape tjenlige strukturer og ordninger som gjør kirken i stand til å oppfylle sitt oppdrag og sin tjeneste. Den norske kirke har alltid forstått seg selv som en tjenende kirke, og diakonien bidrar til å opprettholde og realisere denne visjonen. Diakoni betyr 'tjeneste', og denne tjenesterelasjonen er grunnleggende i normalsituasjonene, men også når mennesker har det vanskelig som følge av sorg, krise, sykdom, ytre påkjenninger, sosiale forhold og ensomhet.

Diakoni som kirkens omsorgstjeneste er på mange måter lettere gjort enn sagt. Det er derfor ikke så underlig at det er nokså sparsomt med litteratur innenfor diakonivitenskap, samtidig som behovet for refleksjon er stort. Dette er bakgrunnen for at vi fikk ideen til å skrive en diakonibok. I 2007 ble det derfor nedsatt en forskergruppe, som har bestått av de faste lærerne ved seksjon for diakoniutdanning ved Diakonhjemmet Høgskole samt noen med løserer tilknytning til seksjonen. Målet har hele tiden vært å lage en artikkelsamling innenfor diakonivitenskap, og i tillegg ønsket vi at noen av artiklene kunne brukes innenfor masterstudiet i diakoni.

Faggruppen har bestått av elleve deltakere, og i tillegg har professor Jan-Olav Henriksen bidratt med en faglig og konstruktiv vurdering både av enkeltbidrag og av boka som helhet. Hans kommentarer har vært til stor hjelp. Den enkelte forfatter har hatt en viss frihet til å velge tema og tittel på sitt bidrag, og hver forfatter står selv ansvarlig for sin artikkel, men vi har også hatt som mål at det skal være en struktur og sammenheng i boka. Strukturen for denne antologien bestemmes av diakoniplanen, som danner substansielt og innholdsmessig utgangspunkt for enkeltartiklene. Vi har sett for oss et hjul med mange spiler som løper sammen i et felles sentrum, hvor diakoniplanen er dette sentrum, og de ulike artiklene er spilene. Leseren vil oppdage at bidragene har enten et tettere eller et løsere forhold til selve utgangspunktet, noe vi tror gir en dynamikk som vil være interessant for leseren.

Det har vært ekstra spennende å legge diakoniplanen til grunn for arbeidet, siden den er ny og svært utfordrende. Den norske kirke fikk ny diakoniplan fra 1. januar 2008. Den ble vedtatt på Kirkemøtet i november 2007 og representerer på mange måter en nokså gjennom-

gripende endring i forhold til tidligere plan. Diakoniplanen skal være et redskap i det diakonale arbeidet og den diakonale refleksjonen i årene framover. Og fra Kirkemøtets side er det et ønske at planen skal være en hjelp til menighetene i utarbeidelse av lokale diakoniplaner. Det er således et håp at den skal fungere som inspirasjon, idéskaper og som en type rammeverk for det arbeidet som skal skje lokalt, men med en erkjennelse av at de diakonale utfordringene både er lokale og globale. Det ligger en sterk motivasjon for arbeidet i planens visjon som sier at: «Guds kjærlighet til alle mennesker og alt det skapte, skal virkeligjøres gjennom liv og tjeneste.» (Kirkerådet 2008:6).

Det er ikke bare på det diakonale feltet man har sett behov for revisjon og fornyelse. *Plan for diakoni* er den første i rekken av flere nye planer. Den første *Plan for kirkemusikk* ble vedtatt på Kirkemøtet i 2008. Den store trosopplæringsreformen som de siste årene har fått sterkt fokus innenfor Den norske kirke, og som har gitt penger til etablering av prosjekter over hele landet, er nå inne i en fase hvor man skal samle erfaringene og lage en *Plan for trosopplæring*. Den foreligger som høringsutkast, og Kirkemøtet skal behandle planforslaget høsten 2009. Kirkemøtet har også bedt om at det utarbeides en *Plan for samisk kirkeliv* til samme kirkemøte. Gudstjenestelivet er også inne i en gjennomgripende reformperiode, og i 2010 vil sannsynligvis en grunnleggende revisjon av gjeldende gudstjenesteordning være innført. I tillegg har man allerede i flere omganger både sentralt og lokalt diskutert forholdet mellom stat og kirke. Diakoniplanen inngår dermed i en større sammenheng.

Vi har kalt denne antologien *Diakoni – en kritisk lesebok* (i tråd med den engelske tradisjonen med å utgi «critical readers»). Boka er et *forskningsbidrag*, men vi opplever at dette forsettet godt kan kombineres med at vi har lagt vinn på lesbarhet og satser på å bruke enkeltartikler som pensum på ulike studieløp.

Ordet «kritisk» i undertittelen kan føres tilbake på et gresk verb som betyr skille, sondre, bedømme. Evnen til å være kritisk består ikke minst i at man er i stand til å stille det diakoniplanen sier på prøve – bedømme det, søke å forstå det og finne ut om det står seg. En slik reflekterende etterprøving og bedømmelse kan naturligvis føre til at man påpeker ting i diakoniplanen som man mener ikke holder mål, men det kan like gjerne føre til at de synspunkter og anliggende som man deler med diakoniplanen, er testet og etterprøvd. «Kritisk» betyr altså ikke nødvendigvis at man forkaster synspunkter, skjønt noen av bidragene markerer også uenighet med standpunkt og anliggender i *Plan for diakoni*. Slik innbyr man til en fortsatt dialog.

Måten boka er bygget opp på, følger en progresjon som vi mener er naturlig: I den første artikkelen presenterer *Kari Jordheim* den nye «Plan for diakoni» med fokus på hva som er nytt i forhold til tidligere. Gammel og ny definisjon av diakoni sammenlignes og settes opp mot hverandre, før planens teologiske grunnlag, og den nye diakonidefinisjonens fire arbeidsområder blir nærmere utdypet. I andre del av artikkelen blir to hovedanliggender i den nye planen trukket fram og diskutert nærmere, nemlig betydningen av å være deltaker, og diakoni som dialog.

I artikkelen om «Diakonien plassering i kirken» følger *Kai Ingolf Johannessen* utviklingen av diakontjenesten (diakonien) fra diskusjonen om lovfesting av diakonstillingene på 1970-tallet fram til våre dagers indrekirkelige debatt om diakontjenestens egenart som vigslertjeneste. Artikkelen starter med å gi et riss av to diakoniparadigmer, et velferdssentrert paradigme og et kirkesentrert paradigme. Det blir tydelig at det har funnet sted en bevegelse fra

det velferdssentrerte til det kirkesentrerte paradigme, men ikke slik at det siste har fortrenget det første. De to paradigmene lever godt side om side, og det foregår hele tiden en utveksling mellom dem. Et felles utgangspunkt ligger i at det karitative perspektivet fastholdes i begge.

Stephanie Dietrich drøfter i sin artikkel forståelsen av diakontjenesten i Den norske kirke de senere år i et økumenisk perspektiv. Utviklingen når det gjelder forståelsen av diakontjenesten står i nær sammenheng med utviklingen i diakoniforståelsen i Den norske kirke. I artikkelen synliggjør hun denne sammenhengen og argumenterer for at den nye diakoniforståelsen innebærer en markant videreutvikling av en luthersk diakoniforståelse. Den bør bekrefte gjennom Den norske kirkes ordninger for diakontjenesten, konkret ved at diakontjenesten forstås som en del av det treleddete embete. Forfatteren gjør rede for forståelsen av diakontjenesten i Den norske kirke fra 2001 til i dag med utgangspunkt i Kirkemøtet og Bispemøtets vedtak og i lys av utviklingen i de forpliktende økumeniske avtaler og kirkefellesskap som Den norske kirke er involvert i.

Kjell Nordstokke framstiller internasjonal diakoni som en integrert del av kirkens diakoni, men organisert for å møte situasjoner av nød, lidelse og urett på tvers av geografiske og kulturelle grenser, særlig i det globaliserte sør. Internasjonal diakoni kan også beskrives som *økumenisk diakoni*, som et mandat gitt til den verdensvide kirke og som en del av den økumeniske bevegelse. Det gis en oversikt over hvordan denne formen for diakoni har vokst fram, særlig etter den andre verdenskrig. I tillegg gis det en presentasjon av organisering, arbeidsområder, faglig utvikling og viktige utfordringer i internasjonal diakoni.

Fellesskap er vesentlig for kirkens diakoni. I artikkelen «Anerkjennelsens plass i diakonien» hevder *Kari Karsrud Korslien* at anerkjennelse er et viktig premiss for inkluderende fellesskap i kirkens omsorgstjeneste, og at det bør få konsekvenser for kirkens anerkjennelsespraksis. Analyser av anerkjennelsesbegrepet, med utgangspunkt i filosofene Nancy Fraser og Julie Kristeva, relateres til diakoniplanens fellesskapstenkning og utdyper hva som har krav på anerkjennelse i fellesskapet. Det spesielle ved fellesskapet, når forståelsen knyttes til legemetaforen i 1. Kor 12, blir tematisert i siste del av artikkelen i tilknytning til kirkens fellesskap. Korslien hevder at forståelsen av denne metaforen gir kirkens fellesskap dens egenart.

Hans Morten Haugen spør i sin artikkel «Vern om skaperverket» etter det bibelske grunnlaget for et miljøvernengasjement. Han finner at vern om skaperverket, ett av de fire elementene i den nye diakonidefinisjonen, har en klar begrunnelse i Bibelen. Samtidig som det finnes kristne som overser at Kristi forsoningsverk omfatter hele skaperverkets forsoning, ser vi også en betydelig endring i synet på klimarettferd og andre miljøspørsmål i mange evangelikale kirker. I artikkelen ønsker Haugen å vise at kirkelig arbeid for miljøvern ikke er ledd i en strategi for å bli relevant, men tvert imot kirkens svar på Guds kjærlighet til hele sin skapning.

Kai Ingolf Johannessens artikkel «Rettferdighet som bryr seg» handler om rettferdighet, men den trekker også på en idé om omsorg. Johannessens artikkel faller i to hoveddeler: I den første delen sees rettferdighetstenkningen i et allment, filosofisk perspektiv, og i den andre delen drøftes rettferdighet i et teologisk/diakonalt perspektiv. Det er særlig to spørsmålsstillinger som ligger forfatteren på hjerte: 1) *Hva betyr rettferdighet i forhold til de som er dårligst stilt?* og 2) *Hvor langt kan vi strekke likebehandlingen når mennesker er så forskjellige?* Ved å relatere en allmenn-filosofisk og en kristen-teologisk rettferdighetstradisjon til hverandre, viser forfatteren hvordan de trekker i ulik retning, og hvordan de trekker sammen. Enga-

sjementet for den som er mest utsatt, er minst like sterkt i den bibelske virkeligheten som i noen filosofisk rettferdighetskonsepsjon.

Olav Fanuelsen belyser i sin artikkel om «Kirkens omsorgstjeneste» sentrale utfordringer innen kirkens diakoni relatert til *Plan for diakoni*, vedtatt i 2007. Omsorgsbegrepet diskuteres i lys av den allmenne omsorgstenkningen i vår tid og i lys av materiale fra Det nye testamente. Særlig diskuteres spørsmålet om det gis en spesiell kristen omsorgstjeneste – et relevant spørsmål i all kirkelig diakoni.

Einar Aadland reiser i sin artikkel om «Det godes fiende» spørsmål om den utvidede diakoniforståelsen i *Plan for diakoni* kan gi uønskede resultater i form av tilsløring av skillet mellom individual- og sosialetikk, og om dette kan hemme måloppnåelsen av planens gode hensikter. Planens utvidelse av diakoniens omsorgsbegrep til å omfatte alle store etiske utfordringer i samtiden, vil gjøre diakoniens oppdrag utydelig og grenseløst, og både diakoniens organer og den enkelte diakon får dermed en umenneskelig stor oppgave. Ifølge Aadland ligger svakheten i at diakoniplanen ikke sonderer mellom individual- og sosialetikk. Det forblir uklart hvordan «diakoni» og «omsorgstjeneste» kan oversettes til «vern om skaperverket» og «kamp for rettferdighet», og det blir også uklart hvordan forholdet mellom nestekjærlighet, diakoni og sosialetikk skal forstås. Den nye diakonidefinisjonen er nok et hederlig forsøk på å nytolke kirkens diakoni, men den står i fare for å overbelaste diakonien med påfølgende handlingslammelse. Diakonien burde konsentrere seg om sitt kjerneområde.

Hans Stifoss-Hanssen skriver i artikkelen «Når verden raser sammen» om hvordan arbeidet med kirkens innsats ved katastrofer og ulykker har skapt ny, interessant kunnskap som indirekte kaster lys over diakoniens egenart, ritualer som diakonal handling samt diakonyrkets plass i diakonien. Artikkelen belyser noen diakonale grunnproblemer med kirkens katastrofeinnsats som case. Katastrofearbeidet er et område der menigheter og kirkelig ansatte er blitt satt på vanskelige prøver i løpet av de siste årene, ved at de har fått menneskelig nød i fanget uten forvarsel, de har tatt ansvar for å lindre dette uten å vente, og deretter har de planlagt og gjennomført hjelpende handlinger som har blitt opplevd som gode. Den faglige utviklingen av disse ritualene skjer i en større kontekst av ritualbruk, markeringer og feiring som folder seg ut og øker i samfunnet. Slike arenaer får økende betydning for menneskers livsmestring og søken etter mening, noe som er sentralt både i de ulike diakoniplanene og i trosopplæringen.

Anne Austads artikkel retter kritisk søkelys mot nyåndelighetens selvutviklingsfokus, som sees i lys av diakoniens uttrykk «nstekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet». Austad argumenterer for at nyåndeligheten og dens fokus på selvutvikling er et sammensatt fenomen. Det er således nødvendig å tenke inn nyanser og kompleksitet når diakonien skal utfordre og la seg utfordre av denne bølgen. Artikkelen er også en kritisk lesning av diakoniplanens omtale av nyåndeligheten, som ikke kan enkelt forstås som del av forbrukerkulturen slik det kan se ut som i diakoniplanen. Den har riktignok trekk av en markedstankegang, men kan også sees ut fra et ønske om å være motkultur som nettopp vil forbrukerkulturen til livs. For diakonien er det viktig med et kritisk blikk på nyåndelige ideer og trosforestillinger, men den må også være åpen for at bildet kan være annerledes og mer komplekst i møte med det konkrete menneske.

I sin artikkel «Barnediakoni – i lys av trosopplæringsreformen» tar *Kari Jordheim* utgangspunkt i hvem barnet egentlig er, hvilke levekår barn har i det 21. århundre, og på hvilke

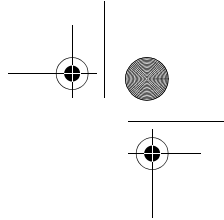
måter tenkningen i den nye diakoniplanen også omhandler barn. Videre blir trosopplæringsreformen presentert med vekt på begrepet livsmestring, et begrep som også blir belyst videre med innspill fra andre fagsammenhenger. Livsmestring blir sett sammen med empowerment (myndiggjøring), et sentralt begrep fra diakonien. De to begrepene får en felles tilnærming ved at forfatteren ser på hvordan man kan hente redskaper fra pedagogiske teorier. Oppsummeringen har fått undertittelen «Trosopplæring som barnediakoni», og her blir betydningen av fellesskapene framhevet, fellesskap som er åpne, trygge og inkluderende og som preges av gjensidig tjeneste, respekt og ansvar for hverandre.

Diakonien i den norske velferdsstaten kan ifølge *Olav Helge Angell* ha flere funksjoner. I hans artikkel er det funksjonen som (kritisk) røst som er i sentrum som én side ved kirken og diakonale aktørers rolle som verdivoktere. Angell argumenterer for at diakonien kan ivareta denne funksjonen både gjennom å delta aktivt i det offentlige ordskiftet om verdier og fordeling av makt og ressurser, og gjennom den tegnfunksjonen som det praktisk-diakonale arbeidet kan ha. Artikkelen viser ved konkrete eksempler hvordan dette kan komme til uttrykk i den diakonale hverdagen, delvis basert på lokalsamfunnsforskning. Diakonien som funksjon som røst er i svært liten grad tematisert i diakoniplanen, og rundt om i menighetene er diakonene antakelig heller ikke så opptatt av denne funksjonen i arbeidet sitt, men lokalt kan den bli etterlyst av andre velferdsaktører som et bidrag til det demokratiske, velferdspolitiske ordskiftet. På et mer overordnet plan kan vi se diakonien som funksjon som kritisk røst som et bidrag til å holde ved like ordskiftet og refleksjonen rundt verdigrunnlaget for velferdsstaten og forholdet mellom verdier og praksis.

Vi vil takke Diakonihjemmet Høgskole for tildeling av forskningsstrategiske midler som har muliggjort utgivelsen av denne boka.

Diakonihjemmet, 01.06.2009

Kai Ingolf Johannessen, Kari Jordheim, Kari Karsrud Korslien



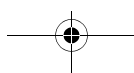
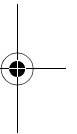
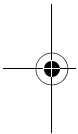
Litteratur

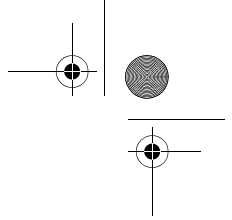
I Kristus, nær livet – en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen folkekirke, («Visjonsdokumentet») (2008). Den norske kirke, Kirkerådet.

Plan for diakoni (2008/Vedtatt i Kirkemøtet 2007). Den norske kirke, Kirkerådet.

Plan for kirkemusikk (2008). Den norske kirke, Kirkerådet.

Vi deler. Plan for trosopplæring (Høringsutkast 2009). Den norske kirke, Kirkerådet.





Plan for diakoni i Den norske kirke – en presentasjon

Kari Jordheim

Innledning

I vedtaket fra Kirkemøtet i november 2007 da *Plan for diakoni* ble vedtatt, ble det uttalt at:

Diakonien er eit hovudaspekt ved kyrkja sitt oppdrag og må gjennomsyre heile kyrkja sitt liv. Det er ei viktig hending for kyrkja at vi nå får ein ny diakoniplan til bruk i kyrkjelydane og i kyrkja som heilskap. (Kirkerådet 2007)

Den norske kirke forstår seg selv som en tjenende kirke, og det er derfor av stor betydning at kirken har fått et nytt plandokument i diakoni. I første del av denne artikkelen vil den nye diakoniplanen bli presentert, med spesielt fokus på hva som er nytt i forhold til tidligere. I andre del vil to hovedanliggender i den nye planen bli trukket fram og diskutert nærmere, nemlig betydningen av å være deltaker, og diakoni som dialog.

Gammel og ny definisjon av diakoni

Den første *Plan for diakoni* ble vedtatt på Kirkemøtet i 1987. Ti år senere ble andre utgave av den samme planen utgitt med noen mindre endringer. Denne første planen har vært et viktig arbeidsredskap for det diakonale arbeidet i lokalmenighetene, og definisjonen i denne planen har de siste 20 årene vært brukt i mange ulike sammenhenger både innenfor og utenfor Den norske kirke. Definisjonen i planen fra 1988/1997 er som følger:

Med diakoni forstås kirkens medmenneskelige omsorg og fellesskapsbyggende arbeid og den tjeneste som i særlig grad er rettet mot mennesker i nød. (Kirkerådet 1988/1997:8)

Denne definisjonen sier helt klart at det er mennesket som står i sentrum både som utøver av og som mål for det diakonale arbeidet. Arbeidet blir delt inn i fire virksomhetsområder:

- materielt livsgrunnlag og sosial rettferdighet, med fokus på de materielle og sosiale forhold mennesker lever under
 - kontakt og fellesskap, med fokus på menneskers behov for tilhørighet og nærhet
 - sjelesorg, med fokus på menneskets forhold til Gud, seg selv og nesten
 - helse- og omsorgsarbeid, med fokus på arbeid for og blant mennesker med fysiske og/eller psykiske lidelser
- (Kirkerådet 1988/1997:15)

I løpet av de siste 20 årene har forståelsen av diakoni innenfor Den norske kirke endret seg, og den nye diakoniplanen fra 2008 har derfor en ny definisjon av diakoni. Den gamle planen er, som nevnt ovenfor, på mange måter en antroposentrisk plan, hvor menneskets behov står i sentrum. I den nye planen har man ønsket å utvide perspektivene for diakonien, og Kirkerådet 2007 vedtok følgende definisjon:

Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og kommer til uttrykk gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet. (Kirkerådet 2008:9)

Noe av det mest grunnleggende for tenkningen i den nye planen er at man ønsker å komme bort fra forståelsen som den gamle definisjonen kunne antyde, nemlig at det er *vi* (definert som de sterke givere) som skal ta oss av *dem* som er i nød (mottakerne). Diakonien skal ikke definere noen som givere og andre som mottakere. Diakonien skal være fellesskapet der alle er likeverdige. Det diakonale fellesskapet består av mennesker som er grunnleggende like i det at alle er skapt av Gud, og alle trenger hverandre. Noen ganger er man sterk og kan være med å bære andre, andre ganger er man svak og trenger selv å bli båret. Dette er den foranderlige virkeligheten, men den rokker ikke ved menneskers verdi. Gud har skapt menneskene forskjellige, og alle har ulike ressurser å bidra med i fellesskapet. Det grunnleggende er at alle må få mulighet til å være med. Gjensidighet og deltakelse skal være kjennetegn ved de diakonale fellesskapene som skal inkludere alle slags mennesker. Diakoni har i mange sammenhenger bare blitt knyttet til den snille, vennlige omsorgen. Å ta seg av mennesker i nød og å hjelpe de som har det vanskelig, har blitt sterkt fokusert, og dette perspektivet har ofte gjort diakoni til en type veldedighet. Men diakonien er noe annet og noe mer, for den er båret av gudskjærligheten som definerer et fellesskap der alle er søsken og medarbeidere. Samtidig er det viktig at mennesker i nød ikke blir borte fra diakoniens fokus, slik noen har vært opptatt av. Det at man ikke lenger nevner *mennesker i nød* eksplisitt i definisjonen, betyr ikke at dette aspektet ikke er viktig. Diakonien skal alltid ha et spesielt ansvar for mennesker som sulter og tørster, de fremmede, nakne, syke eller de som er i fengsel, som det står i Matteusevangeliet (Mat 25, 35–40). Det er nødvendig å klargjøre årsakene til menneskelig nød og lidelse, arbeide for å endre forhold som opprettholder nødtilstander, og skape nye livsmuligheter. Innledningsvis i den nye planen er dette eksplisitt uttrykt i formuleringen: «[...] diakonien har et spesielt ansvar der få eller ingen bryr seg» (Kirkerådet 2008:7).

Den nye definisjonen av diakoni ønsker å sette mer fokus på «kampen.» Diakonien har ofte vært lavmælt, preget av det nære, personlige møtet med et medmenneske. Men noen ganger er det viktig og riktig å heve stemmen; å gå på barrikadene for å si ifra om og protestere mot urett og urettferdighet. Diakonien folk må tørre å være talsmenn, advokater for fat-

tige, ekskluderte, utsatte og «stemmeløse.» Kampen skal kjempes på mange arenaer og på ulike måter. Målsettingen uttrykkes slik:

Kirke og menighet skal engasjere seg i rettfærdig fordeling av verdens ressurser og stå opp for mennesker som får sitt menneskeverd krenket. (Kirkerådet 2008:23)

Vern om skaperverket er også kommet inn i den nye definisjonen av diakoni. Naturen er ikke bare et redskap for menneskers behov, men en del av Guds skaperverk som mennesket står i relasjon og avhengighet til. Det er mange krefter i samfunnet som bygger opp under forbrukerkulturen fra et menneske blir født til begravelsesdagen. Kirken har sjansen til å fokusere på andre verdier, til å gi kunnskap som i neste omgang skaper bevisste holdninger og alternative handlingsmønstre.

Vi kan oppsummere med si at den nye definisjonen uttrykker at diakoni er en tjeneste for medmennesket og skaperverket, og en tjeneste for Gud. Den er en dimensjon ved det å være en kristen og ved det å være kirke, og den kommer til uttrykk på ulike måter.

Planprosessen

Arbeidet med den nye planen ble startet høsten 2005, og første utkast til *Plan for diakoni* ble sendt ut på høring tidlig våren 2006. Høringssvarene gav uttrykk for et stort engasjement. De fleste høringsinstansene sa at dette plandokumentet framsto som et nyttig verktøy, og da særlig på menighetsplan. Men mange stilte spørsmål ved hva slags dokument dette egentlig skulle være – en plan, en veiledning til en plan eller et inspirasjonsdokument? Uttalelsene gav også uttrykk for forskjellige syn på hva som egentlig er diakoniens utgangspunkt. Noen røster hevdet at utgangspunktet er mennesket, ansvaret for nesten og den impulsen nesten skaper til handling. Andre hevdet at utgangspunktet er Gud selv og den utfordringen Han gir om å elske nesten. Et annet innspill i høringsrunden var knyttet til forholdet mellom diakoni og misjon, og det ble viktig å avklare at den diakonale tjenesten har verdi i seg selv fordi den angår min neste, og at diakoni ikke skal være et middel for noe annet. Den skal ikke være en plogspiss for evangeliet, selv om den også er bærer av vitnesbyrdet om Kristus. Mange viktige innspill i høringsrunden førte til at Kirkemøtet utsatte plansaken ett år for at man skulle ha tid til en grundig bearbeidelse. Nye innspill til planen ble innarbeidet før et utkast ble sendt til Kirkerådets møte i juni 2007, og deretter lagt fram som sak og vedtatt på Kirkemøtet høsten 2007.

Planen skal være en rammeplan som er retningsgivende for menighetsrådene i deres arbeid med å lage lokale planer for diakonien. Siden den praktiske diakonien er rettet mot den lokale hverdagen, er det den lokale utformingen av planer og virksomheter som er viktig. Det er samtidig et sentralt anliggende at perspektivet skal være globalt. De sentrale planene som Kirkemøtet har ansvar for og vedtar, skal gi en faglig og teologisk begrunnelse for den aktuelle virksomheten, gi en oversikt over innsatsområder og foreslå ulike arbeidsmåter og -metoder. Men for at disse planene skal bli operasjonalisert, må det lokale menighetsrådet tolke planen inn i sin kontekst. Det er en forutsetning for alt planarbeid at det reflekterer behov på stedet, kulturen og egenarten. Hvordan skal mål og metoder fortolkes lokalt? Det



er også viktig at de ulike plandokumentene sees i sammenheng, slik at ikke menighetens arbeid blir oppstykket og usammenhengende.

Plan for diakoni er skrevet med menighetsrådene som den primære målgruppen. I vedtaket fra Kirkemøtet uttrykkes det slik:

Diakoniplanen skal vere ein reiskap for kyrkjelydane, også for dei som ikkje har diakon eller spesielt tilsette for å drive diakonalt arbeid. Sokneråda må sjå på planen som verkemiddel i høve til den visjonen kyrkja har om å vera ei tenande folkekyrkje [...]. Kyrkjemøtet oppmodar kyrkjelydane og felleståda til å arbeide saman med kommunar og bydelar for å skape rom og ressursar for lokalt diakonalt arbeid. (Kirkerådet 2007)

Forholdene kan være svært forskjellige fra sted til sted, og det må et sentralt dokument også ta høyde for. For eksempel er det bare noen få menigheter i Norge som har en ansatt diakon i menigheten (ca. 220), mens de aller fleste menighetene ikke har det. Noen steder er det lett å få med seg frivillige i det diakonale arbeidet, andre steder er det tyngre. Noen steder er det sterke tradisjoner for samarbeid mellom kirken og andre grupper i lokalsamfunnet, andre steder er det få og ingen tradisjoner på dette. Kirkemøtevedtaket har med et par punkt om dette:

Det er eit mål at alle kyrkjelydar anten skal ha diakonstilling eller tilgang på diakonal kompetanse. For å nå eit slikt mål, blir det kravd eit stort lyft i talet på stillingar. Kyrkerådet og bispedømeråda har eit særleg ansvar for å inspirere, vegleie og leggje til rette for det lokale arbeidet. Prioritering av diakoni må inn i det sentrale budsjettarbeidet. (Kirkerådet 2007)

Planen er altså ikke en plan for *diakonen* spesielt, men for *alt diakonalt arbeid* i Den norske kirke. Allikevel blir det altså understreket at alle menigheter burde hatt en diakonstilling eller tilgang på diakonal kompetanse for å ivareta alle de utfordringene som menighetene har innenfor det diakonale området.

Innholdet i planen

I første del av planen presenteres diakoniens teologiske grunnlag. Dette er ikke endret fra den første diakoniplanen, men slår fast at diakonien er forankret i helt grunnleggende element i den kristne tro. Planen uttrykker et trinitarisk diakonisyn, dvs. at diakonien er forankret i troen på den treenige Gud. Diakonien har sin forankring i troen på Gud som har skapt alt – himmel og jord – og som har gitt sine etterfølgere et oppdrag. Alle mennesker er skapt til å være medmennesker, og alle er avhengige av hverandre som medmennesker. «Ingen kan helt og holdent leve av seg selv eller for seg selv» (Kirkerådet 2008:9). Samtidig er mennesket skapt som en del av naturen, og utfordres til å ta ansvar for hele skaperverket. Videre er diakoni kjærlighet i praksis, vitnesbyrdet om Guds tjenende kjærlighet til alle mennesker, demonstrert gjennom Jesus Kristus og hans liv og død. Diakoni er etterfølgelse. Den blir dermed ikke først og fremst en aktivitet, men en livsstil, en dimensjon ved det å være Jesu etterfølger. Diakonien henter inspirasjon ved å se på hvordan Jesus møtte mennesker: Han så og møtte den enkeltes livssituasjon, han lot seg berøre, og han handlet. Diakoni er også



fellesskap, og gjennom Den Hellige Ånd får fellesskapet motta tro, glede og utholdenhet i tjenesten, styrke i motgang og håp for morgendagen.

Planen snakker om *allmenn diakoni* som den tjenesten hver enkelt og fellesskapene utfordres til å utføre i sin hverdag og i sin livssituasjon. Alle døpte er kalt til å utøve diakoni. Alle har noe å gi og noe å dele, og alle vil gjennom livet komme i situasjoner der de trenger andre. Den organiserte diakonien er et uttrykk for det organiserte arbeidet som diakoner og diakoniarbeidere utfører på vegne av menigheten overfor utsatte enkeltmennesker og grupper. Diakonen har en spesiell forutsetning for å ivareta dette arbeidet, men menighetsråd og fellesråd har ansvar for å trekke opp retningslinjer for dette arbeidet. *Spesialisert diakoni* finner sted i diakoniinstitusjoner og -organisasjoner som nasjonalt og internasjonalt driver sin virksomhet innenfor rammen av Den norske kirkes bekjennelse. Internasjonal diakoni utgjør en stor del av dette arbeidet, men det kommer også til uttrykk gjennom diakonale institusjoner og organisasjoner som definerer sin tilknytning til kirken. Også den *internasjonale diakonien* tar utgangspunkt i den lokale menigheten. De diakonale utfordringene over landegrensene har engasjert menigheter og diakonale institusjoner og organisasjoner gjennom ulike misjons- og bistandsprosjekter. Mange menigheter har knyttet vennskapsbånd med menigheter på tvers av landegrensene og opplever at lokalmenighetens grenser er blitt utvidet til å favne søstre og brødre under andre himmelstrøk (Kirkerådet 2008:7).

I det følgende vil jeg utdype noe mer de fire hovedelementene i diakonidefinisjonen, spesielt de to områdene som er nye, nemlig vern om skaperverket og kampen for rettferdighet. Jeg vil også hente inn noen andre stemmer i denne delen.

Diakonien kommer til uttrykk gjennom nestekjærlighet

Kirken skal demonstrere Kristi kjærlighet og skape fellesskap som tar mennesker på alvor. Troen realiseres i nestekjærligheten. Birgit Hildershavn Ellingsrud har i sin bok *Nestekjærlighet* (2007) skrevet om nestekjærligheten som «[...] bevissthet om at Gud er å finne i ens neste [...]. Den er en måte å leve på, en livsanskuelse, en tro, en holdning og en dannelselse samtidig» (Ellingsrud 2007:37+169). Hun skriver også at nestekjærligheten krever innsats og disiplin, og at den innebærer valg. Man kan velge å bruke tid og krefter på sitt medmenneske, og erfare at både en selv og mottakerne av ens anstrengelser blir beriket derav. «Og når kjærligheten er et valg, har den vunnet en slags bestandighet.» (Ellingsrud 2007:37). Slik er det med diakonien.

Alle har behov for å oppleve seg sett, tatt imot og verdsatt. Livsbetingelsene er forskjellige, men mennesker er uansett gjensidig avhengig av hverandre. Det er perioder i livet hvor man har evne og mulighet til å gi, og andre ganger trenger man selv å få.

Nestekjærligheten innebærer en gjensidighet som gjør mennesker til medvandrere som går sammen på veien gjennom livet i kortere eller lengre perioder. Derfor skal kirken være et fellesskap som favner og støtter, hjelper og trøster, men som også tør å utfordre mennesker i alle aldre til å bidra selv, til å komme med sine ressurser og delta, til å komme med sine talenter. Nestekjærlighet dreier seg om små enkle handlinger og større, mer krevende tiltak hvor det kan være behov for profesjonell hjelp. Ved at nestekjærligheten blir demonstrert av gode modeller, kan alle oppøve evnen til nestekjærlighet, og lære hvordan man kan utøve handlinger som er gode for andre.

For de som opplever kriser, vil behovet for støtte og hjelp være ekstra stort. I diakoniplanen nevnes spesielt nødvendigheten av at den enkelte menighet lager lokale planer til bruk ved ulykker og kriser og i overgrepssituasjoner.

Diakonien kommer til uttrykk gjennom inkluderende fellesskap

Bibelen beskriver dette fellesskapet som en kropp med mange ulike lemmer og funksjoner (jf. 1. Kor 12). Grunnleggende i kristen tro er at mennesket er skapt til fellesskap, og derfor er det en viktig diakonal utfordring å styrke båndene mellom mennesker og knytte bånd der forhold er gått i stykker og forsoning kan være nødvendig. I gode fellesskap skal det være plass for mangfold, og det skal være plass for både å yte og å ta imot. Fellesskap bygges på ulike måter. Det er et mål at det legges til rette for at alle, uansett alder og funksjonsnivå, skal kunne finne sin plass i menighetens storfellesskap.

Det er viktig ut fra diakonalt perspektiv å se utenfor de etablerte fellesskapene – hvem faller utenfor av ulike grunner, kanskje på grunn av spesielle behov? Mennesker med fysiske eller psykiske funksjonshemninger kan trenge spesiell tilrettelegging for at de skal kunne oppleve å være en del av fellesskapet. Det må være adkomstmuligheter for en rullestol, det kan være behov for ekstra støtte, og aktiviteter må kanskje legges til rette på annen måte.

Kirkens fellesskap skal romme alle, ikke bare de man ser og møter i lokalmiljøet, men også de som bor i andre deler av verden. Kirken er et verdensvidt fellesskap. På ulike måter kan «verden utenfor oss selv» trekkes inn i fellesskapene og gi nye erfaringer og nytt engasjement gjennom vennskapskontakter, misjonsprosjekt og gjensidige besøk, men også i forbønnen og ofringene hvor man får anledning til å vise solidaritet og støtte. Også det flerkulturelle samfunnet utfordrer de kirkelige fellesskapene. Det kreves åpenhet, respekt, mot og tillit. Hvordan møter menighetsleddene hverandres forskjellighet representert gjennom annen kultur, andre språk og andre religioner? Våger menigheten å invitere «de fremmede» inn i sine fellesskap og å vise gjestfrihet?

Fellesskapet skal være både en gave og en oppgave – et sted som utfordrer unge og eldre både til å være og til å gjøre. Alle har behov for å få ta imot og gi. Nestekjærlighet, medarbeiderskap og medansvar er viktige begrep som må praktiseres. Hvordan kan man i menighetene skape rom for og oppmuntre til å spørre andre «Hva vil du jeg skal gjøre for deg?» (jf. Mark 10, 51) mer enn «Hva kan jeg få ut av dette?»

Diakonien kommer til uttrykk gjennom vern om skaperverket

Vern om skaperverket er et perspektiv som nå er kommet inn i den nye definisjonen av diakoni:

Det favner alt Gud har skapt, jorden med planter, dyr og mennesker, havet og luften og hele det økologiske samspill. «For jorden og alt som fyller den hører Herren til.» (Kirkerådet 2008:21)

Å få oppleve gleden over skaperverket, det store mangfoldet, og de store mulighetene naturen gir for utfoldelse, rekreasjon og hvile, er en gave til menneskene. Samtidig har alle et ansvar for å bevare helheten i skaperverket. Det er viktig at begge disse perspektivene holdes fram. I dag ser vi at skaperverket trues på ulike måter på grunn av menneskelig aktivitet og grådig-

het. Det utfordrer den enkeltes forbruk og livsstil. Mennesket som del av skaperverket, har krav på vern fra begynnelse til slutt. Ansvaret for skaperverket har ofte kommet i skyggen av menneskets nyttetenkning om naturen og skaperverket, og naturen har blitt gjenstand for menneskenes egeninteresser. Profitt går foran rettferdighet og higen etter økonomisk vinning fører til store samfunns- og miljøødeleggelser.

Bibelen presenterer to ulike forestillinger om forholdet mellom menneske og natur. I en artikkel skriver tidligere biskop Finn Wagle (2007) at det kanskje bare er om vi kan fastholde dialektikken mellom disse to ulike forestillingene at vi er på sporet av det som kan kalles et kristent natursyn. Den ene av disse forestillingene blir uttrykt gjennom tanken om at mennesket er det ypperste Gud har skapt, og at det er satt til å være forvalter, slik det uttrykkes i skapelsesfortellingen i Første Mosebok. Gud hadde skapt menneskene i sitt bilde, og sa at de skulle råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden, og alle planter og trær skal være mat for menneskene (1.Mos 1, 28ff). Hvis denne linjen rendyrkes og misbrukes, kan menneskene gjøre overgrep mot naturen, og naturens verdi blir da bare uttrykt i form av nytteverdi for menneskene. Dette er en rent antroposentrisk tolkning av forvalteroppdraget. Men Bibelen framstiller også mennesket som innvevd i Guds skaperverk, i slekt med jorden. I den andre skapelsesfortellingen i Første Mosebok står det at: «Gud formet mannen av jord fra marken, og blåste livspust inn i hans nese.» Også i Salme 8 kommer dette perspektivet sterkt til uttrykk (Wagle 2007:10). Wagle fokuserer videre på at mennesket, som fikk forvalteroppdraget, har sviktet sitt oppdrag. I sin grenseløshet har mennesket nektet å nøye seg med oppgaven å være forvalter og har inntatt rollen som egenmektig herre. Dette er i ferd med å få fatale økologiske konsekvenser.

En såret jord trenger diakoni. Etter syndefallet har hele jorden vært bundet og venter på at den skal bli frigjort på den ytterste dag. Det skapte stønner og lengter etter forløsning (Rom 8, 22). Innenfor samisk tradisjon er relasjonen til skaperverket tydeliggjort mye sterkere. Teksten i Mat 25, 35ff om menneskets ansvar for den som er syk, hjemløs, fattig osv., relateres direkte til skaperverket. Når jorden tørster, når jorden lider, når vannet og luften er sårbare – da er det en sentral del av diakonien å gjøre troen virksom i handling. Skaperverket må forvaltes på en livsfremmende måte (Hessellund 2007:20).

Planen uttrykker at kirkens oppgave overfor miljøspørsmål er tredelt:

- Å være en profetisk røst i samfunnet
- Å være konsekvent og selvkritisk overfor disse spørsmålene i sin egen hverdag og praksis
- Å bidra med kreativitet og oppfinnsomhet i å finne løsninger for den enkelte og samfunnets reelle behov

(Kirkerådet 2008:21)

Diakonien kommer til uttrykk gjennom kamp for rettferdighet

Dette punktet i definisjonen av diakoni er også nytt i forhold til den tidligere definisjonen, og henger nøye sammen med forrige punkt, vern om skaperverket. Ofte blir de to sett sammen blant annet fordi grådig ressursbruk i vår del av verden fører til fattigdom for mennesker på den andre siden av kloden. I verden i dag går ofte profitt foran rettferdighet, og higen etter økonomisk vinning fører til store samfunnsmessige og miljømessige ødeleggelser. Livet må fremmes, og kirken må kjempe for rettferdighet. Det innebærer å stille seg ved siden

av medmennesket, ikke som passiv tilskuer, men i aktivt engasjement. Denne kampen må kjempes på ulike måter og på mange arenaer. Det er nødvendig å klargjøre årsakene til menneskelig nød og lidelse, og å arbeide for å endre forhold som opprettholder nødstilstander og skape nye livsmuligheter. Når mennesker kjemper for livet, omfatter det handlinger på alle nivåer, fra det øverste internasjonale nivået til den enkeltes bidrag. Den norske kirke har tatt tak i mange av disse problemstillingene de siste årene, både på nasjonale og internasjonale arenaer, men det har også vært viktig å fremme betydningen av handling lokalt.

Kirken må vise solidaritet med dem som lider. Den må være med og tale høyt på vegne av dem som behandles urettferdig og uverdigg, og stå opp for mennesker som får sitt menneskeverd krenket. Sturla Stålsett skriver i en artikkel i boken *Mennesker kjemper for livet* (2004) om sårbarhet, verdighet og rettferdighet som tre begrep som kan uttrykke hva som står på spill for mennesker i vår verden i dag. Han sier at disse tre er sentrale etiske verdier i dagens globaliserte verden, og at rettferdighet er mer enn at lovene holdes i hevd, selv om dette er av stor betydning. Stålsett ønsker å gå ett skritt lenger og setter begrepet rettferdighet i relasjon til begrepet «rettferdiggjørelse», som vil si gjenopprettelse av livet, liv i verdighet og full utfoldelse, mot den loven som slår i hjel. Rettferdighet handler om mer enn «å følge reglene». Rettferdighet tjener livet og har både formelle og materielle sider, som mat, bolig, skole, helse og arbeid (Verbum 2004:39–41).

Kampen må kjempes gjennom engasjement for en mer rettferdig fordeling av verdens ressurser. Rettferdig handel, gjeldssanering, klimaspørsmålene, solidaritetsaksjoner, miljø- og ressursbevissthet generelt, er viktige fokusområder.

Innenfor alle disse fire områdene som diakonidefinisjonen omfatter, er samarbeid viktig. Alle gode krefter må samarbeide i møte med de store, omfattende utfordringene som man står overfor både som lokalsamfunn og som verdenssamfunn. Men lokale planer må alltid ta utgangspunkt i de lokale forholdene. Derfor er det viktig å stille følgende spørsmål: Hvor er de diakonale *utfordringene*? Og hvor er *ressursene*?

Diakoniplanen sier at den enkelte menighet må sette seg ned og utforme sin lokale diakoniplan, for gjennom å reflektere over disse spørsmålene i menighetsråd, diakoniutvalg og staber blir det lettere å prioritere det viktigste og utvikle et arbeid i takt med menighetens behov og ressurser (Kirkerådet 2008). Det er i lokalmiljøet man vet hvilke diakonale utfordringer man har jobbet med, og hvilke som ligger og venter på engasjement. Den norske kirke har gitt et redskap, et plandokument, som kan brukes for å få den lokale prosessen i gang, men den egentlige planprosessen må alltid komme nedenfra, fra menighetens folk som bor og lever og kjenner seg igjen i lokalmiljøets utfordringer. Menighetens liv og virke er en del av lokalsamfunnet. Derfor vil det alltid være aktuelt for den lokale kirke å ha kontakt med det øvrige omsorgsarbeidet i lokalsamfunnet, og det er mange oppgaver det kan være aktuelt å samarbeide om. Skole, arbeidsliv og fritidsaktiviteter fyller manges behov for relasjoner, for nærhet og omsorg. Den offentlige helse- og sosialtjenesten gjør det samme – i tillegg til at den også hjelper mennesker med konkrete behov knyttet til økonomi, medisinsk hjelp og andre praktiske ytelser. I tillegg er det mange institusjoner og organisasjoner som det kan være viktig for menigheten å ha kontakt med. Nye samarbeidsrelasjoner kan også være aktuelle i forbindelse med planens fokus på kamp for rettferdighet og vern om skaperverket.

To hovedanliggender

Etter en grundig presentasjon av diakoniplanen vil jeg i det følgende sette fokus på to hovedanliggender i planen som henger tett sammen, nemlig betydningen av å være deltaker, og diakoni som dialog.

Å være deltaker

Det har vært et uttalt ønske fra det diakonale miljøet at den nye planen skal være preget av erkjennelsen av at de fleste mennesker gjennom livet har behov for å være både mottakere og givere av diakonale tjenester. Diakonienes fellesskap skal inkludere mennesker i alle aldersgrupper, på alle funksjonsnivå, fra ulike kulturbakgrunner og livssituasjoner. Gjestfrihet skal kjennetegne fellesskapene, samtidig som man utfordres til å våge å gå ut og være oppsøkende overfor mennesker som faller utenfor. Videre må alle få mulighet til å være med som medarbeidere i diakonal tjeneste, og få bruke sine gaver og ressurser inn i fellesskapets sammenheng. Det skal være et kjennetegn for det diakonale fellesskapet at det gir mulighet for å være både i en giverposisjon og i en mottakerposisjon. Den enkelte skal få være den han eller hun er, og bidra på sine egne premisser.

Filosofen Hans Skjervheim sier i sin artikkel «Deltaker og tilskodar» (1957) at vi i møte med andre mennesker har et valg om vi vil være deltakere eller tilskuere. I møte med en annen kan man innta to helt ulike holdninger til det personen sier. Man kan vende oppmerksomheten mot den saken personen presenterer, noe som vil si at jeg deltar og lar meg engasjere i hans eller hennes problem. Det samme gjelder om den andre kommer med en vurdering; jeg kan bli engasjert, eventuelt komme med en annen vurdering. Begge disse situasjonene har en treleddet relasjon; mellom den andre, meg og saken, slik at vi deler saken med hverandre. Men det er også mulig å innta en helt annen holdning og la være å bry seg om den andres problem; jeg bryr meg ikke om den saken han eller hun refererer til, men konstaterer bare at han eller hun refererer til denne saken. Da er det en toleddet relasjon; jeg står i relasjon til saken sett fra mitt ståsted, mens den andre står i relasjon til sin sak (Skjervheim 1957).

Å ta et menneske alvorlig er det samme som å ta den andres meninger opp til ettertanke og diskusjon. Det er å være deltaker i en prosess. Den objektiverende innstillingen er en angrepsholdning, hevder Skjervheim, man angriper den andres frihet ved å gjøre den andre til et faktum, til en ting i sin verden. Slik skaffer man seg herredømme over den andre. Å betrakte seg som tilskuer har derfor ikke bare konsekvenser for den som blir gjort til objekt, det har også bestemte konsekvenser for tilskueren. Hvis man betrakter en annens mening som et faktum, stiller man seg selv utenfor diskusjonen og temaet. Objektiverer man hele omverdenen, trer samfunnet fram som noe fremmed for en selv. Det fremmede er det som en selv ikke deltar i eller er i stand til å delta i. Det er fra dette perspektivet samfunnet oppfattes som determinert og uforanderlig, hevder Skjervheim. Det er fra tilskuerposisjonen at det virker som om fellesskapet følger ubrytelige naturlover. At det framstår slik, er et resultat av at man selv ikke er deltaker, hevder han. Som deltaker er man med på å endre hendelsenes gang (Skjervheim 1957).

Å gjøre den andre til et objekt er altså en måte å skaffe seg herredømme over den andre, sier Skjervheim. Dette finner en klar parallell hos den brasilianske pedagogen Paulo Freire, som hevder at enhver handling som hindrer mennesket i å få realisert sitt menneskeverd, er

undertrykkende. For å finne sitt menneskeverd må man bli et bevisstgjort subjekt, og som et bevisstgjort subjekt kan man handle aktivt selv, i motsetning til å være et «objekt» som utsettes for handling. Freire er opptatt av at mange mennesker holdes nede i taushetens kultur der de mangler tilgang til sin egen, indre sannhet, og taust godtar det som blir gjort med dem. Selv om begrepet oppsto i en annen kontekst enn vår, blant brasilianske landarbeidere, kan man se at også våre samfunn har funnet sine metoder for å organisere «tause kulturer». Det er mange grupper også i vårt eget samfunn som mangler ord for sine rettigheter og kjenner seg som tapere. Freire snakker om at den enkelte må bli et bevisstgjort subjekt som kan ta ansvar i sitt eget liv. En slik frigjøringsprosess handler om å bli deltaker i likeverdig fellesskap. Et begrep som hos noen blir knyttet til Freires frigjøringsbegrep, er begrepet «empowerment», ofte oversatt til norsk som myndiggjøring (Jordheim 2000). Kjell Nordstokke (1994:121) forklarer det slik: «Myndiggjøring (empowerment) er en metode i sosialt og diakonalt arbeid som sikter mot å la fattige og undertrykte være hovedaktører i kampen for endring av deres livssituasjon.»

Definisjonen av diakoni i diakoniplanen gir uttrykk for at diakoni er handling, «[] en tjeneste for medmennesket og skaperverket og en tjeneste for Gud» (Kirkerådet 2008:7). Den kristne tro er knyttet til en levende Gud som handler i og gjennom mennesker, og dette gir grunnlag for endring og troen på at endring er mulig. Som Nordstokke sier:

Diakoni kan beskrives som praktisk endringsarbeid til beste for mennesker i nød. Som sådan har virksomheten ankerfeste i en visjon om handlingens nyskapende kraft, et ankerfeste som er plassert i troens opphavsmann og fullender, Jesus Kristus, han som setter alt i den rette stand. (Nordstokke 1997:34)

Ifølge Skjervheim er det som deltaker man kan være med i slike endringsprosesser. *Deltakerperspektivet* er viktig både i utforming av lokale planer og i den konkrete diakonale hverdagen som leves i menighetene. I Bjørgvin bispedømme har de laget en ressursperm for oppfølging av medarbeidere, og jeg vil sitere fra denne perm for å vise hvordan et sentralt anliggende i diakoniplanen blir brukt i en lokal sammenheng og utdypet i den konteksten det skal brukes. Jeg ser dette som et godt eksempel på det plandokumentet beskriver som lokal anvendelse. I Bjørgvin skriver de om deltakerperspektivet på denne måten:

I Bjørgvin bispedømme er det viktig for oss å understreke at fellesskapa i kyrkjelyden er for alle. Jesus sin tale om lekamen gjeld ikkje berre for dei med flest ressursar, som har mange gåver og som kan ta del i mykje. Nokre gonger har ein medarbeidarar som treng særleg oppfølging og som er avhengig av fleire rundt seg for å kunne fungere. For at desse einskilte medarbeidarane ikkje skal bruke alle ressursane ein har til oppfølging, kan det vere lurt å forsterke talet på medarbeidarar i ein aktivitet, slik at alle har ein del ekstra tid og ressursar. Då har ein overskot til å finna ut korleis ein best kan fungera saman i fellesskapan. Berre det å samarbeide i ein aktivitet i seg sjølv, slettar tradisjonelle skiljeliner og gamle grenser mellom «hjelpar» og «hjelpemottakar» Ein kan ta del på lik line og støtte kvarandre. Framleis er utfordringa å finne den enkelte sine sterke sider og gåver, og ikkje fokusere på utfordringane. Ein har mange døme på at nokon har ei særskild teneste som dei utfører med glede i lang tid til glede for fellesskapan. (Medarbeidarperm i Bjørgvin bispedømme 2006:7)

Diakoni som dialog

Helge Svare skriver i boken *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog* (2007) at dialog er en «[...] samtale mellom to eller flere personer preget av gjensidig velvilje, åpenhet og samarbeid. Den er en samtale der man sammen strekker seg mot et felles mål» (Svare 2007:7). Dialogen er et møte mellom subjekter, to parter som er like viktige, hvor deltakerne skal skape noe sammen. Det som skal skapes, kan være en bedre felles forståelse, helt nye innsikter, konkrete handlinger eller noe annet man går sammen om. Deltakerne går inn i dialogen med en forventning om at alle som deltar, har noe å bidra med, og man innser at i tillegg til å bidra med egne innspill, skal man også hjelpe andre til å bidra med sine.

Anne Hege Grung (2005) har i en artikkel i tidsskriftet *Kirke og kultur* definert dialog på følgende måte:

Dialog er et møte ansikt til ansikt mellom likeverdige parter uten skjulte hensikter. Jeg går inn i en dialog, ikke for å forandre den andre, men for å ta del i den gjensidige forandring som kan skje i et møte. (Grung 2005:88)

Å gå inn i et fellesskap preget av gjensidighet og likeverd, forutsetter *dialog*. I det diakonale arbeidet fører man dialoger med andre mennesker, med andre grupper, og man står i dialog for å løse problemer. Her snakker man om å være medarbeidere og medvandrere, og i denne sammenhengen kan man også snakke om å være dialogpartnere. I diakonien er man opptatt av handlingen, men det er fristende å bruke Freires utsagn om at «[...] mennesket ikke er stumt» (Freire 1999:72). Vi trenger ord og kan ikke leve uten ord. Man må ikke undervurdere den kraften som ligger i at mennesker åpent, ærlig og modig reflekterer sammen og forsøker å forstå den verden de bor i, se hvilke maktstrukturer som virker i den, hvilke behov de har som er udekket, og hva som kan gjøres for å skape positiv endring. «Mennesket formes ikke med taushet, men med ord, med arbeid, med handling og refleksjon» (Freire 1999:72). Dialogen er et redskap på veien til vekst og forandring. Derfor er dialog viktig for diakonien både når det gjelder den forandringen som kan skje, og når det gjelder samarbeid.

Dialogen søker ikke makt, men med et endringspotensial vil den alltid bære i seg en sårbarhet. Den norske pedagogen Olav Dalland har i sin bok *Pedagogiske utfordringer for helse- og sosialarbeidere* (1999) skrevet om denne sårbarheten, og han sier at den løses kun gjennom en vedvarende erkjennelsesprosess (Dalland 1999:76). Han snakker om både erkjennelse og anerkjennelse som grunnleggende prosesser for dialogen. Slike prosesser krever tid, både følelemessig og tankemessig, og de må skapes og utvikles. Det er ingen selvfølge at mennesker vil gå inn i slike prosesser, og det er nettopp dette som skaper sårbarheten.

Dalland peker videre på at erkjennelse handler om det å komme nær og bli kjent med det som er, og at dette kan være en lang og tidkrevende prosess. «Erkjennelsen utvikles i samspillet mellom mennesker innbyrdes og mellom mennesker og omgivelsene» (Dalland 1999:76). Dialogen krever også anerkjennelse. Begrepet brukes om det å stå hos, stå bi, være ved, og er en grunnleggende holdning eller et ideal som rommer mange andre væremåter. En anerkjennende relasjon er ikke noe statisk, men en prosess som forandres over tid (Bae & Waastad 1993). Sentralt i anerkjennelsen er at den andre sees som «[...] autoritet i forhold til sin egen opplevelse» (Bae & Waastad 1993:25). Det å bli anerkjent vil si å bli godtatt, akseptert og respektert. Anerkjennelse forbindes ofte med prestasjoner der mennesker får et anerkjen-

nende blick eller en anerkjennende omtale, for i anerkjennelsen ligger en bekreftelse av den andre som person. En kan anerkjenne den andre uten å anerkjenne hans/hennes handlinger, holdninger og meninger. Anerkjennelsen ligger i at en er villig til å ta den andres erfaringer, tanker og følelser på alvor. Lytting, bekreftelse, åpne og undrende spørsmål og innlevelse kan være måter som kan bidra til en slik anerkjennende atmosfære (Dalland 1999:77f).

Dialog og endring

Diakonien skal leve i dialogens rom – i det rommet hvor begge parter blir sett, respektert og lyttet til, og hvor det finnes mulighet og vilje til endring slik Grungs (2005) definisjon uttrykker. Det er rommet der forskjellighet anerkjennes, og der det åpnes for at den enkelte kan bli tydelig med sin identitet. Det innebærer også at en aksepterer at den andre har noe å gi og et ønske om å finne ut hva dette er. Går vi tilbake til definisjonen av diakoni er det tydelig å se hvor avgjørende det er med dialog i diakonalt arbeid for å vise den nødvendige åpenheten og respekten for sin neste i utøvelse av nestekjærlighet, i arbeidet med å bygge inkluderende fellesskap, i kampen for rettferdighet, og også når det gjelder vern om skaperverket.

Dialogen er preget av subjekt–subjekt-relasjonen, og dette er sentralt i den nye diakoniplanen. Ingen skal være objekt for en annen. Dialogfilosof Martin Buber (2003) snakker om de to grunnordene «Jeg og Du» og «Jeg og Det». Det første er personlig, og det andre er saklig. Enhver menneskelig relasjon blir ødelagt dersom vi reduserer det andre mennesket til et Det og slik gjør det til et saksforhold som vi kan studere på avstand, eller som en ting i verden vi kan skalte og valte med. Det sant menneskelige blir bare åpenbart mellom et Jeg og et Du som ikke objektiverer eller manipulerer hverandre (Buber 2003). Heller ikke barn er objekter, og de skal ikke være objekter for de voksne, selv om de i livets første år er sterkt avhengige av de voksnes omsorg og beskyttelse.

Den tidligere nevnte Paulo Freire, som selv var katolikk, er en stemme fra den verdensvide kirke som taler ut fra sin virkelighet inn i vår. Han sier at dialogen er et møte mellom mennesker for å forandre verden og gjøre den mer menneskelig. Den er basert på kjærlighet til verden og til menneskene, ydmykhet og tro på mennesket, en tro på menneskets evne til å lage og lage på nytt, til å skape og å gjenskape, tro på dets streben etter å nå et rikere menneskeverd. I denne atmosfæren kan gjensidig tillit etableres og fellesskap kan bygges (Freire 1999:71–76).

Freire fokuserer også på forandringsperspektivet og sier at det er gjennom dialogen mennesket blir sant menneske. Derfor er dialogen en eksistensiell nødvendighet. Her ser man en klar parallell til Buber, som sier at menneskets sanne natur først kommer til uttrykk i det levende forholdet til en annen. I dagens samfunn er individualismen svært framtrædende. Klisjeer som «Enhver er sin egen lykkes smed» og «Enhver er seg selv nok» er gjennomgående tendenser. Diakonien skal være en motkultur til slik tenkning, og Freire (1999) gir argumenter til diakonien ved å snakke om dialogen som eksistensiell for mennesket. Dialogen er en skapende handling hvor begge parter må komme til orde og være engasjert, og dialogen kan skape forandring. Den kan gi mennesker tro på at de selv gjør en forskjell, og at de sammen med andre kan være med på å gjøre samfunnet bedre. «Klart vi kan forandre verden!» er mottoet til Changemaker, Kirkens Nødhjelps ungdomsorganisasjon. Her ville Freire sagt at

dialogen er en nødvendig bestanddel i et slikt arbeid, for dialogen inngår som en nødvendig del av alt endringsarbeid.

Dialogen krever en sterk tro på mennesket – tro på dets evne til å produsere og reproducere, til å skape og gjenskape, og tro på dets streben etter å få et rikere menneskeverd. Freire (1999) sier at dialogen må ha kjærligheten som sitt grunnlag; en kjærlighet som skaper mot og engasjement overfor andre mennesker. «Om jeg ikke elsker verden – om jeg ikke elsker livet – om jeg ikke elsker menneskene – kan jeg ikke delta i dialog» (Freire 1999:74). Igjen ser vi klare paralleller til diakonidefinisjonen som sier at diakoni er evangeliet i handling, gudskjærligheten i handling, hvor omsorgen for nesten, nestekjærligheten og kampen for menneskers rett er sentrale element.

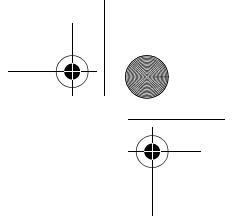
Når man i dialogen stiller seg åpen for den andre, blir man som nevnt også selv sårbar. Det er en del av dialogens vesen at en endring for den andre også kan være en endring for en selv. Det betyr ikke at man oppgir det man holder for sant i sitt liv, men at man anstrenger seg for å forstå den andre ut fra hans eller hennes egen beskrivelse av virkeligheten. I møte med ham eller henne som søker endring i sitt liv, kan det hende at en selv og menigheten utfordres til å forandre noe i eget liv. Det å skulle møte den vanskeligstilte som står alene, utfordrer åpenheten i eget fellesskap. Den diakonale utfordringen i møte med rusmisbrukeren, for eksempel, er ikke bare å skulle være en medvandrer i hans/hennes personlige prosjekt om å komme ut av misbruket. Det er samtidig en utfordring til menighetens fellesskap om å inkludere noen som tradisjonelt «ikke har funnet sin plass». Å bygge inkluderende fellesskap er nettopp å legge forholdene til rette for deltakelse og en opplevelse av likeverd for alle.

Dialog og samarbeid

Ifølge Svares (2007) dialogdefinisjon er dialogen også preget av samarbeid. Samarbeid er et viktig begrep i den nye diakoniplanen. Det skjer på ulike arenaer både innenfor og utenfor menigheten. Det er en forutsetning at de ansatte kan samarbeide med hverandre, man må se verdien av å stå sammen i tjenesten og ikke bli konkurrenter eller for sterke individualister.

Staben skal videre kunne jobbe sammen med råd og utvalg og ulike grupper i menigheten. I Bibelen er det mange bilder på menigheten som en samarbeidende enhet; å være et åndelig hus av levende steiner (1. Pet 2, 4–6), lemmer på én felles kropp (1.Kor 12, 12ff) eller grener på et vintre (Joh 15, 1–8).

Ofte kan det også være viktig å samarbeide på tvers av menighetsgrenser eller med andre kirkesamfunn i lokalmiljøet. Den økumeniske bevegelse utfordrer kirkens folk til å stå sammen i troen og anerkjenne hverandre som samarbeidspartnere. Institusjoner og organisasjoner er også aktuelle samarbeidspartnere, enten det gjelder misjonsorganisasjoner eller en organisasjon som Kirkens Nødhjelp, som hvert år utfordrer lokalmenighetene i forbindelse med fasteaksjonen. Det kan også være aktuelt å samarbeide med Røde Kors eller frivillighets-sentraler, den lokale ungdomsklubben eller andre som jobber med tilsvarende oppgaver som menigheten, men i et rent humanitært perspektiv. Eller man kan samarbeide med andre religiøse grupperinger. Det viktige er at man som menighet ikke går på akkord med seg selv og sine verdier, og det forutsetter stor evne til dialog for kunne forstå hverandre og jobbe konstruktivt sammen.



Dialog og håp

Freire (1999) snakker også om at dialogen ikke kan finne sted uten håp. Det er håpet som gjør mennesket i stand til stadig å søke sammen med andre mennesker:

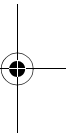
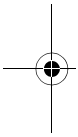
Håpet er rotfestet i menneskets ufullkommenhet, og derfra går det ut i stadig søken – en søken som bare kan foregå i fellesskap med andre mennesker [...]. Så lenge jeg kjemper, driver håpet meg, og om jeg kjemper med håp, kan jeg vente. (Freire 1999:76)

Håpet er en livskraft som styrker menneskets tilknytning til livet og dets motivasjon til å overvinne vansker og hindringer. Håpet bærer i seg mulighetene til forandring, vekst og utvikling.

De diakonale utfordringene endrer seg fordi samfunnet kontinuerlig i er forandring. Derfor utfordres diakoniens folk stadig til å tenke nytt og kreativt. Både den enkelte og lokalmenighetene, den nasjonale og den verdensvide kirke må innse at man ikke kan være passiv eller likegyldig til det diakonale oppdraget. Diakonien er en del av kirkens innerste vesen, et kjennetegn ved kirkens samlede oppdrag. Hele mangfoldet av diakoniens utøvere må være med å arbeide for at visjonen realiserer om at: «Guds kjærlighet til alle mennesker og alt det skapte blir virkeliggjort gjennom liv og tjeneste» (Kirkerådet 2008:6).

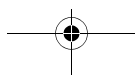
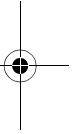
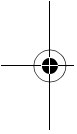
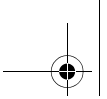
Avslutning

I denne artikkelen er *Plan for diakoni* presentert gjennom definisjonen av diakoni og en gjennomgang av innholdet med vekt på de fire uttrykksformene. Videre har jeg gjort noen refleksjoner rundt deltakelse og dialog som bærende element i diakoniplanen. Fokuset mitt er spesielt knyttet til hvordan «den andre» kan bli en aktiv deltaker i menighetens fellesskap. Diakoniens mål er å utfordre mennesker til å bli deltaker i eget liv og i fellesskapet. Dersom den diakonale handling setter et skille mellom «vi» og «dem», blir den i sitt vesen umyndiggjørende og kontrollerende. Denne type handling skaper avhengighet og passivitet, og det er ikke diakoniens mål. Diakoniplanen fokuserer på at kirken skal bygge fellesskap hvor det gis gjensidig trøst og hjelp, hvor det frigjøres nye krefter og nytt håp, hvor målet er glede og takknemlighet over tilhørighet til skaperverkets økologiske fellesskap, og hvor man kan stille seg ved siden av en lidende søster eller bror i aktivt engasjement og ta opp kampen for rettferdighet og fred (Kirkerådet 2008:10).



Litteratur

- Bae, B., & Waastad, J. E. (red.). (1993). *Erkjennelse og anerkjennelse. Perspektiv på relasjoner*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bjørgvin bispedømme. (2006). *Medarbeidarperm i Bjørgvin bispedømme*. Bergen: Bjørgvin bispedømmekontor
- Buber, M. (2003). *Jeg og du*. Med et innledende essay av Terje G. Simonsen. Bokklubbens kulturbibliotek. Oslo: De norske bokklubbene.
- Dalland, O. (1999). *Pedagogiske utfordringer for helse- og sosialarbeidere*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ellingsrud, B. H. (2007). *Nestekjærlighet. Subjekt-subjekt-etikk*. Bergen: Fagbokforlaget
- Freire, P. (1999). *De undertryktes pedagogikk*. Oslo: Gyldendal Akademisk. (Originalen publisert i 1970)
- Grung, A. H. (2005). Begrepet dialog i Emmaus – noen refleksjoner om bruken av begrepet på grunnlag av erfaringer i et flerreligiøst landskap. *Kirke og kultur*, 110(1).
- Hessellund, E. (2007). Økodiakoni – diakoni for en såret jord. I Eide, S., Kvalbein, L.O., & Hessellund, E. (red.), *Grønn kirkebok* (s. 20–23). Oslo: IKO-forlaget.
- Jordheim, K. (2000). Frigjørende diakoni – Hovedfagsoppgave på Det teologiske fakultet.
- Kirkemøtet. (2008). *Visjonsdokument for Den norske kirke for 2009–2014*. Lastet ned 8. mars 2009 fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=63 821>
- Kirkerådet. (1988/1997). *Plan for diakoni*. Oslo: Forfatteren.
- Kirkerådet. (2007). Vedtak fra Kirkerådets møte 2007. KM-sak 06/07. Oslo: Forfatteren.
- Kirkerådet. (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Forfatteren.
- Nordstokke, (1997). *Diakoni. Troens tjeneste i verden*. Oslo: Den norske Misjonsallianse.
- Nordstokke, (2002). *Det dyrebare mennesket*. Oslo: Verbum.
- Schibbye, A. L. L. (1988). *Familien: Tvang og mulighet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skjervheim, H. (1976). Deltakar og tilskodar. I *Deltakar og tilskodar og andre essays* (s. 71–87) Oslo: Tanum-Norli. (Originalessayet publisert i 1957)
- Stålsett, S. (2004). Sårbarhet, verdighet og rettferdighet. I K. Fretheim (red.), *Mennesker kjemper for livet* (s. 32–43). Oslo: Verbum.
- Svare, H. (2007). *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog*. Oslo: Pax Forlag.
- Wagle, F. (2007). Kirkens ansvar for vern om skaperverket. I Eide, S.; Kvalbein, L.O., & Hessellund, E. (red.), *Grønn kirkebok* (s. 9–14). Oslo: IKO-forlaget.



Diakontjenestens plassering i kirken

Kai Ingolf Johannessen

Innledning

I denne artikkelen følger vi utviklingen av diakontjenesten (diakonien) fra diskusjonen om lovfesting av diakonstillingene på 1970-tallet til våre dagers indrekirkelige debatt om diakontjenestens egenart som vigslertjeneste. Perspektivet i artikkelen er bestemt av to grunnoppfatninger av diakoni.

Spørsmålet om «diakoniens plass»

Spørsmålet om «diakoniens plass» kan gi assosiasjoner i ulike retninger. Det er i alle fall tre ulike måter å forstå uttrykket på:

For det første kunne en ta uttrykket i bokstavelig mening. En kunne således undersøke hvilke *arbeidsplasser* diakoniarbeidere¹ som utøvere av diakoni har valgt for sin virksomhet. En slik undersøkelse ville nok vise at de har hatt sin diakonale tjeneste ikke på ett sted, men på mange; sosialkontorer, sykehus, hjemmesykepleien, omsorgsinstitusjoner, kirken (som klokkere, kirketjenere o.l.), så vel som på misjonsmarken.

For det annet kunne en løfte spørsmålet opp et nivå og spørre etter diakoniens *institusjonelle* plassering. På samme måte som undervisning normalt knyttes til skolen og fotball legges til en sportsarena, så hører diakonien hjemme i kirken (og anlegger et perspektiv preget av det).

For det tredje kunne en gå noe dypere ned i spørsmålet om diakoniens «plass». En kunne nemlig spørre hvor diakonien skal «plasseres» *systematisk-teologisk*, for eksempel i forhold til skapelsesteologien, kristologien og ekklesiologien (læren om kirken).

De tre tilnærmingene henger sammen. Likevel kan vi ikke legge like stor vekt på alle punktene. Den første, bokstavelige varianten skal vi ta ganske lett på, selv om det er interessant også for vårt formål å få en oversikt over *hvor* diakoner og diakoniarbeidere som utøvere av diakoni har utført sin tjeneste. Det sier nemlig atskillig om deres selvforståelse. Det siste og dypeste spørsmålet etter diakoniens og diakontjenestens systematisk-teologiske plassering

kan vi heller ikke gå særlig grundig inn på, selv om spørsmålet ligger under mye av det vi skriver.² Dermed er det klart at det er den midterste varianten vi skal vie særlig oppmerksomhet til her, og vi nøyer oss med å trekke inn de to andre perspektivene når det trengs.

Spørsmålet om diakoniens/diakontjenestens hjemmebane skal ikke drøftes rent prinsipielt, men sees i lys av to avgjørende diskusjoner som har utspilt seg i løpet av de seneste tiårene. Den første gjelder lovfesting av diakonstillingene. På hvilke premisser skjedde denne lovfesting? Den andre debatten, som langt fra er avsluttet (og bl.a. føres videre i Stephanie Dietrichs bidrag i denne boken), gjelder spørsmålet om diakoniens indrekirkelige plassering. Hva sier denne debatten om oppfatningen av diakonien og diakontjenesten? Mellom disse to debattene flettes det inn et tredje diskusjonstema, og jeg berører kort diskusjonen i Det Norske Diakonforbund om hvorvidt forbundet skulle fortsette å drive institusjoner innenfor omsorgs- og utdanningsvirksomhet. Også denne debatten sier atskillig om diakoniens selvforståelse.

For ordens skyld: Jeg bruker hele veien betegnelsene «diakoni» og «diakon» side ved side. Det har jeg kunnet gjøre fordi diakoni i en forstand er det som diakonen utfører, og i denne artikkelen er det primært noen aspekt ved diakonens plassering og tjeneste som utøver av diakoni vi er interessert i. Men for å unngå misforståelser må det føyes til at diakonibegrepet er videre enn dette: En diakon utøver diakoni, men diakonien er ikke dermed begrenset til det diakonen gjør. Denne tenkemåten blir innlysende om vi eksemplifiserer ved hjelp av nestekjærligheten: En diakon formidler kristen kjærlighet, men kristen kjærlighet er ikke uttømt gjennom det diakonen gjør.

Diakoni i kirke og samfunn

Som allerede antydnet har det diakonale arbeidet for mennesker i nød³ kommet til uttrykk så vel innenfor samfunnets totale hjelpeapparat som innenfor menighetens virksomhetsområde. Uttrykket «diakoni i kirke og samfunn» ble på sytti- og åttitallet nærmest brukt som en formel for å dekke diakoniens brede nedslagsfelt. Jf. *Diakonhjemmets statutter med kommentarer* fra 1981:

Uttrykket «i kirke og samfunn» brukes for å fastholde det brede perspektiv som institusjonen fra stiftelsen av har lagt på sin virksomhet. Det slås fast at kirkens diakoni ytrer seg både i kirkens virksomhet og på det samfunnsmessige plan. De diakonale oppgaver finnes både i kirke, i kristelige organisasjoner og i samfunnets totale hjelpeapparat for mennesker som lider nød. Diakonhjemmet vil ha som målsetting å yte bidrag som diakonal institusjon og utdanningsinstitusjon i forhold til hele dette spekter av oppgaver. Men kirkens eget omsorgsarbeid vil naturlig nok stå sentralt. (Diakonhjemmet 1981:vi)

Diakonien har, slik de fleste av dens utøvere har sett det, sitt utspring og sitt motivasjonsgrunnlag i den kristne tro. Men den har ikke desto mindre funnet seg til rette innenfor høyst ulike institusjonelle rammer og vært en viktig aktør på den offentlige arena, i et nært samspill med samfunnets helse- og sosialomsorg, og har særlig brydd seg om de verst stilte. Således har det vært lett å oppfatte diakonien både som et supplement til den offentlige omsorg og samtidig som eksponent for en oppfrende medmenneskelighet som et moderne samfunn

sårt trenger for å bevare et humant ansikt. Diakonien har en karitativ nerve («caritas» er latin for kjærlighet eller godhet). Den knyttes på mønstergyldig måte til kjærligheten som etisk grunnmotiv. Kjærligheten på sin side oppfattes *både* som et fundamentalt kristelig og et vitalt allmennmenneskelig fenomen, og er som sådant velegnet for en diakoni med en kristelig profil og med en bred appell og et vidt nedslagsfelt både i kirke og samfunn.

Men uttrykket «diakoni i kirke og samfunn» er i og for seg ikke særlig klargjørende. Tvert imot er en slik plassering av diakonien/diakontjenesten vag nok til å romme store spenninger i diakonidebatten samt de fleste grunnoppfatninger av diakontjenesten. Jeg vil kortfattet skissere to ulike diakonale «paradigmer» som har kjempet og fortsatt kjemper om hegemoniet.

To diakonale «paradigmer»

Betegnelsen «paradigme» er i utgangspunktet et gresk ord som kan oversettes med 'mønster', 'forbilde', 'eksempel'. Denne termen er blitt et nøkkelbegrep i den vitenskapsteoretiske diskusjon. Et paradigme samler i seg anerkjente innsikter, grunnoppfatninger og premisser som fastlegger rammene for hva som skal gjelde som akseptabel vitenskap. Jeg bruker «paradigme» på en noe løsere måte om en grunnoppfatning eller et grunnmønster – i en diakonivitenskapelig sammenheng.

Et paradigmeskifte kan ofte være dramatisk, det kan virke som en revolusjon når et nytt tankemønster fortrenger et gammelt. Jeg er imidlertid opptatt av at ulike tankemønstre godt kan gjøre seg gjeldende samtidig og til og med virke inn på hverandre. Innenfor diakonien ser vi for oss to slike paradigmer:

Det velferdssentrerte paradigme korresponderer godt med en tradisjonell diakoniforståelse, ivaretatt av diakoniarbeidere og diakoner som lindrer nød og bidrar til å forebygge sykdom og elendighet. Det er sakssvarende innenfor en slik tankegang at diakoniutdanningen bør bygge på et faglig grunnlag gitt i sykepleie og sosialt arbeid. Disse yrkesutdanningene kan nemlig gi velegnede redskaper til den type velferdsarbeid som kjennetegner diakonien. Forskjellen mellom alminnelig velferdsarbeid og kirkelig/kristelig motivert engasjement på dette feltet, er ikke avgjørende i praksis. Meget mer må det kirkelige velferdsarbeidet sees som et supplement til det offentlige, og det utøves gjerne gjennom og via det offentlige apparat. Hele dette diakonale velferdsengasjementet hviler således på det vi har karakterisert som den karitative innretningen i kristen etikk. Den kristne motivasjon og verdiprofil ansees som et viktig bidrag i *alminnelig* velferdsengasjement, og diakonen/diakoniarbeideren kan oppfattes som «velferdsagent».

Det kirkesentrerte paradigme finnes i flere varianter, og jeg skal her skissere noen få vesentlige trekk. Felles for de ulike variantene er at diakonien tenkes som en integrert, sentral og vesentlig del av kirkens oppdrag. Bare ved å ta utgangspunkt i *kirkens totaloppdrag* faller brikkene i det diakonale grunnmønster på plass. Utgangspunktet er avgjørende viktig. Noen ganger faller tyngden i det kirkesentrerte paradigmet på diakonens særlige ansvar for å styrke og pleie *felleskapet*, slik at menighetsfelleskapet virkelig framstår som et «inkluderende fellesskap», slik det heter i *Plan for diakoni* (Kirkemøtet 2007). En diakonal menighet framtrer som et omsorgsfellesskap hvor mennesker tjener hverandre, bærer hverandres byrder, og

del. Dette fellesskapet er sentrert, og Kristus plasseres i sentrum, noe som ikke hindrer at det framstår som åpent, inkluderende og oppsøkende. Diakonen/diakoniarbeideren kan her oppfattes som «kirkebygger», som har særlig ansvar for å bygge menighetsfellesskap.

Andre ganger faller tyngden i dette paradigmet mye sterkere på diakonens plass i kirken som gudstjenestefeirende menighet. Diakontjenesten inntar sin plass innenfor en gudstjenestelig-liturgisk ramme, hvor de to sentrale ordene for tjeneste, *diakonia* og *leitourgia*, holdes så tett sammen som mulig. At diakontjenesten på denne bakgrunn kan bli sett på som et gjennomgangsstadium til prestetjenesten, synes ganske naturlig. Med en slik plassering av diakontjenesten er det også rimelig å tenke at diakonen plasseres som ordinert medlem av klerus (den geistlige stand). I enkelte kirker – i Den norske kirke pågår den debatten ennå – danner diakonen sammen med prest og biskop det tredelte kirkelige embete.

Uansett er det et hovedpoeng innenfor dette paradigmet at diakontjenesten plasseres i sentrum av kirken, som gudstjenestefeirende menighet. Den *gudstjenestelige* plasseringen er en forutsetning og et utgangspunkt for *utsendelse* til oppsøkende tjeneste og omsorg. I diakontjenesten blir det særlig tydelig at gudstjenesten og tjenesten for andre er uatskillelige. Det er et vesentlig anliggende å holde sammen disse.

Lovfestingsspørsmålet

De to paradigmer er med videre når vi nå vender oss til et par av de spørsmålene som har vært med på å forme det diakonale oppdrag i de senere tiår.

Det første spørsmålet er lovfestingsspørsmålet, som av mange gode grunner ble oppfattet som svært viktig av de sentrale aktørene som var involvert i prosessen.⁴ Tidlig på syttitallet var diakonidebatten i høy grad bestemt av dette spørsmålet. Diakonene, støttet av diakoni(utdannings)institusjonene, presset på for å få en lovfesting av diakonstillingene, på linje med den ordningen som gjaldt for prestestillingene. Slagordet var «En diakon i hver menighet». Også bispemøtet og andre sentrale kirkelige organ presset på.

Det er grunn til å spørre hva denne diskusjonen om lovfesting utsier om selve oppfatningen av fenomenet diakoni i alminnelighet – og diakontjenesten i særdeleshet. Hvilke oppgaver var det man ville sikre, og med hvilken begrunnelse og målsetting? Og ikke minst: Hvilket bilde hadde offentlige myndigheter av den stillingskategorien som man overveide å få lovhjemlet? At lovfestingsanliggendet ble oppfattet som meget viktig, reflekteres ikke minst i et karakteristisk vedtak på Diakonforbundets representantskapsmøte 5. september 1972. Her heter det at:

Diakonforbundets representantskap anser spørsmålet om lovfestede diakonistillinger som meget viktig for utførelsen av hele kirkens diakonale arbeid som bl.a. kommer til uttrykk i Lov om den norske kirkes ordning. [...] På denne bakgrunn anmoder man departementet om så snart som mulig å treffe tiltak for å realisere denne viktige sak. (Referat representantskapsmøte 1972)

Hele historien om hvordan saksgangen dernest forløp fra en odelstingsproposisjon i sakens anledning ble utarbeidet (Ot.prp. nr. 65, 1972–73), og deretter trukket tilbake som følge av et regjeringsskifte, og fram til presentasjon av en ny proposisjon (jf. Ot.prp. nr. 52, 1984–

85) og oppfølgingen av denne i lov av 31. mai 1985 nr. 40 om diakontjeneste i Den norske kirke, er det ikke nødvendig å gå i detalj om her. Prosessen fram mot en lovfesting er lang og tornefull, og her skal det bare trekkes fram noen hovedsynspunkter fra et par viktige dokument som berører spørsmålet om plassering og oppfatning av selve diakontjenesten.

Ot.prp. nr. 65 (1972–73) prøver å ta høyde for at det i senere tid har funnet sted en betydelig (faglig) fornyelse av norsk diakoni, og det legges her til grunn at diakoniarbeidere har gode og verdifulle forutsetninger for å gå inn og supplere den offentlige helse- og sosialomsorgen. Det heter i kapittel 4 om «Perspektiver og oppgaver for en ordnet diakontjeneste» at:

I de senere år har det foregått en omfattende nyorientering innen kirkens diakoni. Perspektivene er utvidet og omfatter i dag forsøk på å løse problemer både av medisinsk, psykisk, sosial og religiøs art. Det synes å være en økende erkjennelse av at disse forskjellige typer av menneskelig nød gjensidig påvirker hverandre og at løsningen av den ene type problemer er avhengig av behandlingen av den totale livssituasjon. I sin forståelse av menneskelig nød synes diakonien i økende grad å legge til grunn et sammensatt forklaringsmønster hvor både faktorer av individuell og kollektiv art gis betydning [...]. Spesielt har departementet merket seg tendensen til at kirkens diakoni legger større vekt på forebyggende arbeid og miljøarbeid av ulik karakter. (Ot.prp. nr. 65, 1972–73:6)

Det skapes i denne sammenheng et inntrykk av en diakoni som er oppdatert og i forkant av utviklingen innenfor omsorgsfeltet generelt, og dermed har mye å tilføre den offentlige omsorgen. Det formidles et inntrykk av at det er i ferd med å skje en nyorientering innenfor diakonien. Således forblir diakonien innenfor et velferdssentrert paradigme; nyorienteringen består egentlig i en opprustning og fokusering på nye oppgaver og muligheter på det alminnelige omsorgsfeltet.

På flere punkter i Ot.prp. nr. 65 (1972–73) finner man igjen de bærende og typiske etiske motiver i en karitativt orientert diakoni, slik som kristent motivert medmenneskelighet, vilje til å avhjelpe og forebygge nød, en nestekjærlig innstilling, et tilbud om miljø og fellesskap hvor et helhetlig menneskesyn ivaretas.

Det kirkelige utgangspunktet blir i denne forbindelse ikke sett som problematisk, men snarere som et velegnet utgangspunkt for omsorgsarbeid, på samme måte som den kristne motivasjon sees som en verdifull drivkraft til tjeneste for medmennesket, også i et moderne samfunn. Hovedelementene i det medmenneskelige velferdsorienterte paradigmet reflekteres også ganske treffende i odelingsproposisjonens kapittel 3a:

Som en «tjenende kirke» skal den være til for andre. Derfor hører det til kirkens vesen at den også lar seg engasjere i omsorgen for dem som er i behov for hjelp, både i direkte omsorg, ved forebyggende tiltak, og ved å tale på vegne av de nødlidende. Her kan kirken utelukkende være tjenende, uten makt. Når de hjelpetrengende i den grad står i sentrum, betyr det at kirken må yde sin hjelp betingelsesløst, dvs. at hjelp skal gis uavhengig av den enkeltes livssyn, menighetstilhørighet, politiske oppfatning og sosiale status. (Ot.prp. nr. 65, 1972–73:4)

Det er ideen om en «kirke for andre» som slår igjennom i rammen av et karitativt-diakonalt paradigme. De fleste tenkte fortsatt slik at det var på helse- og sosialomsorgens felt at diakonien/diakonene skulle gis spillerom, dette var det naturlige nedslagsfeltet for denne type profesjonell omsorg. Men samtidig ble en gryende erkjennelse vekket til live, som vi merker allerede i Ot.prp. nr. 65 (1972–73), om at diakonien kanskje ikke er så uproblematisk, ukon-

troversjell og velansett på alle hold. Det dreier seg – tross alle forsikringer om at omsorgen skal gis betingelsesløst – unektelig om en *kirkelig* basert og *livssynsbestemt* omsorgstjeneste. Og det framgår av selve odelstingsproposisjonen at Sosialdepartementet ytrer seg forbeholdent til den foreslåtte lovhjemlingen. Interessant er det imidlertid at det er Finansdepartementet som i et brev av 28. mars 1973 nyanserer bildet mest. Man understreker således at

[...] ansvaret for de sosiale oppgaver er tillagt kommunene ved lov om sosial omsorg. Det bør således vises varsomhet med å bryte en gjeldende oppgavefordeling mellom stat og kommune ved å opprette statlige stillinger for diakoner som skal utføre sosiale oppgaver. Etter Finansdepartementets oppfatning bør derfor de lovfestede diakonistillingers hovedoppgaver være å samordne og utvikle menighetens virksomhet av diakonal art, samt ivareta liturgiske og sjelesørgiske funksjoner. Rent utførende helse- og sosialarbeid bør ikke tillegges de offentlige diakonistillinger. (Ot.prp. nr. 65, 1972–73:2)

Enkelte forbund som ble rådspurt (som Norges Byforbund og Norges Herredsforbund), var direkte avvisende til å gi sin støtte til innstillingen om lovhjemlede diakonistillinger. Proposisjonen ble trukket tilbake som følge av at regjeringen Bratteli avløste regjeringen Korvald høsten 1973, og den nye regjeringen fremmet ikke proposisjonen på ny. Ikke desto mindre utsier Ot.prp. nr. 65 (1972–73) atskillig om hvordan diakontjenesten ble oppfattet både på offentlig og kirkelig hold den gang – nemlig som profesjonell kirkelig omsorg rettet mot nødstedte mennesker i alminnelighet. Proposisjonen la til grunn så vel bispemøteuttalelser som utredninger fra Bispedømmerådenes Fellesråd og Kirkerådet. Selv om man i den teologiske begrunnelsen ikke finner eksplisitte henvisninger til de sosialetiske utredninger som det fantes en del av på denne tid, så hersker det liten tvil om at det likevel ligger en styrket (sosial)etisk motivering i bunnen; diakonien er en manifestasjon (i kirke og samfunn) av den kristne nestekjærlighetstanke, men denne kan ikke arte seg bare som privatmenneskers spontane tjenesteberedskap, basert på deres personlige motivasjon til kjærlighetsgjerninger. Ideen om at det diakonale oppdrag må institusjonaliseres i en tjenende kirke, med en særlig innretning mot samfunnets nødstedte, og således løftes opp over det privatiserte nivå, er vesentlig her. Det er videre en ganske klar erkjennelse av at det ville gå på kirkens troverdighet løs om det diakonale anliggendet ble forsømt eller redusert til noe «privat». Det trengs en mer strukturell og organisatorisk sikring.

Selv om man likevel kan innrømme at diakonien til syvende og sist ikke står og faller med etableringen av en *lovfestet* diakontjeneste, like lite som forkynnelsen av evangeliet står og faller med at det finnes et profesjonelt presteskap, så ville en lovhjemling ha innebåret en anerkjennelse og tiltrengt forankring av selve diakontjenesten – med basis blant annet i noe så jordnært som en garantert finansieringsordning.

Det skulle gå drøye ti år før lovhjemlingsspørsmålet ble tatt opp igjen etter at det strandet tidlig på syttitallet.⁵ I mellomtiden gikk man videre, og på kirkelig hold brukte man tiden godt. I 1976 utkom et viktig dokument, som i 1978 ble gitt ut på nytt med nødvendige justeringer, etter at Kirkerådet 26. mars 1977 hadde vedtatt et mønster, dvs. en normalordning, for diakonistillingene. Det dreier seg som heftet *Tjenester og stillinger i Den norske kirke* (Bispedømmenes Fellesråd – Kirkerådet 1981) som blant annet regulerte diakontjenesten. Hva gjelder soknediakonen, ble oppgavene ifølge normalordningen sammenfattet i fem punkter:

- Oppsøkende virksomhet
- Forebyggende virksomhet
- Kirkelig betjening av funksjonshemmede
- Kontakt med offentlig og eventuell annen frivillig sosial tjeneste i menigheten
- Utførelse av visse liturgiske funksjoner etter nærmere bestemmelse av biskopen

Det gitte normalmønsteret skal ikke være til hinder for en mulig tilpasning som tar hensyn til både lokale kirkelige behov, soknediakonens utdanningsbakgrunn og den særlige kompetanse vedkommende måtte ha. Dessuten går utviklingen også i retning av å integrere diakonen enda sterkere i den gudstjenestelige feiringen, og markere tjenestens kirkelige forankring ytterligere ved å la diakonen ivareta visse liturgiske oppgaver. Samtidig er det tydelig at man ikke bryter ut av «det velferdssentrerte paradigme». Diakonien primære innretning mot mennesker i nød er uomtvistet. Det bekreftes allerede i den mer generelle innledningen til kapitlet om diakontjenesten i *Tjenester og stillinger i Den norske kirke*, hvor det heter at: «Diakoni er et sentralt bibelsk begrep. Både i sin forkynnelse og sitt liv understreket Jesus omsorgen for mennesker i nød.» (Bispedømmenes Fellestråd – Kirkerådet 1981:20).

Utviklingen stod ikke stille i årene etter at den tidligere omtalte Ot.prp. nr. 65 ble fremmet og trukket tilbake i 1973. Det var merkbart i den nye proposisjonen som ble fremmet 22. mars 1985, og som trådte i kraft samme år.

I Ot.prp. nr. 52 (1984–85:4) siteres med tilslutning Kirkerådets henvendelse av 20. januar 1984: «Lovfesting har en *symbolverdi* som hever diakoniens sak i menigheten.» Det blir i denne forbindelse også sitert fra Bispemøtet 1984, som la vekt på den anerkjennelsen av diakonien en lovhjemling ville gi: «En slik formell anerkjennelse gir en legitimitet til tjenesten som stiller den på linje med lovfestede kateket- og prestestillinger, og gir et tryggere grunnlag for rekrutteringen.» (Ot.prp. nr. 52, 1984–85:4).

Men framfor alt er hovedargumentet for en lovbasert diakontjeneste at kirken gjennom sin diakoni utgjør et viktig *frivillig* innslag i samfunnets totale omsorg for nødlidende, og at diakonen har en vesentlig rolle når det gjelder å stimulere til frivillig medmenneskelig innsats. Dette er en argumentasjon som tydeligvis virker plausibel, rimelig og akseptabel for mange. En uttalelse i kapittel 4 («Diakoniens plass i kirke og samfunn») er tidstypisk når det gjelder de oppgavene som diakontjenesten skal fokusere på:

Oppgaver og muligheter vil nok variere fra sted til sted. Man må imidlertid anta at besøkstjeneste, arbeid blant eldre, uføre og ulike grupper funksjonshemmede og forebyggende arbeid blant barn og ungdom med problemer vil være oppgaver som peker seg ut. For å kunne gjøre en innsats på disse områdene, er det av avgjørende betydning å kunne rekruttere og stimulere frivillige som ønsker å gjøre en innsats for sine medmennesker. Dette vil være soknediakonens særlige ansvar. (Ot.prp. nr. 52, 1984–85:6)

Denne nye odelstingsproposisjonen er imidlertid mer sparsom enn den forrige når det gjelder å levere noen form for *teologisk* begrunnelse. Man viser i stedet til andre instanser som har arbeidet med slike ting, ikke minst Bispemøtet, og nøyer seg for egen del stort sett med å framholde følgende i selve formålsparagrafen (§ 1): «Formålet med loven er å fremme kirkens medmenneskelige omsorg og styrke arbeidet i menighetene med å forebygge og avhjelpe menneskelig nød.» (Ot.prp. nr. 52, 1984–85:8). Selv om man er klar over at dia-

kontjenesten er en kirkelig stillingskategori, så viser slike bemerkninger med all tydelighet at man likevel befinner seg klart innenfor et ganske vidt *velferdssentrert paradigme*. Det er den allmenne, velferdsmessige betydningen som diakontjenesten kan forventes å ha, som blir hovedargumentet for en lovfesting.

Institusjonsdrift og avinstitusjonalisering

Noe av det som særlig har kjennetegnet kristen, diakonal virksomhet, er dens institusjonsbygging. Diakonien har bygget opp relativt «tunge» institusjoner for å ivareta både utdanningsformål og direkte omsorgs- og behandlingsoppgaver, for eksempel de diakonale sykehusene og aldershjemmene, ulike institusjoner for utsatte grupper bygget opp av Kirkens Bymisjon og Kirkens Sosialtjeneste, behandlingsinstitusjoner for rusavhengige, barneverninstitusjoner og lignende. Flere av disse institusjonene er gjerne relativt stabile, de har over lang tid påtatt seg viktige deler av samfunnets omsorgsviksomhet på spesielle områder. Det kreves naturligvis betydelige økonomiske og personellmessige ressurser og høy kompetanse for å drive dem. Men blir slike institusjoner tunge nok, kan det også bli vanskelig å fornye dem. Det er likevel et mål at de til enhver tid skal gi adekvate svar på nye utfordringer i moderne samfunn som er i stadig endring.

I et moderne liberalt og pluralistisk samfunn vil dessuten kristne institusjoner fort komme under trykk og få offentlig søkelys mot seg pga. sin livssynsforankring, i det minste dersom disse institusjonene spiller noen vesentlig rolle i den samlede *offentlige* helse- og sosialomsorgen og betjener mange *ulike* grupper mennesker.

Slike utfordringer tas opp til behandling på ulike måter i diverse publikasjoner, for eksempel *Oppbrudd og fornyelse. Et strategidokument for institusjonsdiakoni*. (Kaupang 1992). Dette dokumentet, som de fleste av Norges aller tyngste diakoniiinstitusjoner står bak,⁶ tar sikte på å vise hva såkalt institusjonsdiakoni innebærer i en tid da institusjonene strever med å markere sin livssynsprofil samtidig som de forvalter betydelige offentlige midler. Lederne for institusjonsdiakonien ønsker både fornyelse og oppbrudd, samtidig som de vil markere sin identitet i det samfunnet de virker innenfor og i den kirke de på sitt vis representerer. Det etterlyses et bedre «[...] samspill mellom diakoniiinstitusjonene og kirken [...] og] en nærmere tilknytning mellom institusjonsdiakonien og kirkens menighetsdiakoni» (Kaupang 1992:71), men dette innebærer ikke at samspillet med «det offentlige hjelpeapparat» skal tones ned. Tvert imot.

Diakoniiinstitusjonene kan ha flere roller som *samspillsinstitusjoner* innenfor helse og sosialomsorg/utdanning. For det første ønsker vi å være *alternativinstitusjoner* som karakteriseres av vår kristne tro og menneskesyn, både i vår kultur og i våre arbeidsmåter. [...] For det andre vil vi gjerne gå inn i rollen som *pionerinstitusjoner* som kan reagere raskt overfor nye behov i samfunnet/evt. gå nye veier innen allerede etablert omsorg. Her har institusjonsdiakonien en kompetanse som bør utnyttes, ikke minst med sine tradisjoner innenfor frivillig innsats. For det tredje kan vi være *supplementsinstitusjoner* på områder der det offentliges egen kapasitet ikke er stor nok. Uansett hva slags rolle vi påtar oss i det aktuelle tilfellet vil vi søke å prege de virksomheter vi driver med vår diakonale egenart. (Kaupang 1992:70f)

Mange diakonikandidater⁷ (flere av dem er viglet til diakon) har funnet et meningsfylt arbeidssted i diakonale institusjoner. Det Norske Diakonforbund (DNDF), som organiserer de fleste diakoner og diakoniarbeidere, eide og drev tidligere selv en rekke institusjoner, for eksempel Nærlandsheimen i Rogaland, en av de betydelige omsorgsinstitusjonene for psykisk utviklingshemmede med en tilknyttet utdanningsvirksomhet innenfor vernepleie. Det ble imidlertid på 1980-tallet fattet beslutning i DNDF om at både Nærlandsheimen og de andre av Diakonforbundets institusjoner skulle omdannes til selvstendige stiftelser. Det er flere praktiske grunner bak ønsket om en gradvis avvikling av institusjonene. Denne virksomheten er både arbeids- og ressurskrevende til tross for omfattende offentlige samarbeidsavtaler, og dessuten reflekterer avviklingen også en endret omsorgsstrategi i samfunnet som sådan, i tillegg til at det skjedde en vektforskyvning innenfor Diakonforbundet i retning av stadig større fokusering på menighetsdiakonien i snevrere forstand. En styrket konsentrasjon om menighetsdiakoni medførte at Diakonforbundet skiftet karakter og i høyere grad ble et fagforbund for diakoner ansatt i *kirkelige* stillinger.

Dette betød likevel ikke at «institusjonsvirksomheten» ble borte; den har hele tiden fornyet seg, noe bl.a. boken *Diakoni – et annerledes språk* (Wenaas 2001) bærer bud om. I denne boken bruker man for øvrig betegnelsen «den spesialiserte diakoni» i stedet for «institusjonsdiakoni». Grunnen er at det har oppstått så mange nye former for spesialisert diakonalt arbeid og diakonale prosjekt, iverksatt ikke minst av Kirkens Bymisjon, Kirkens Sosialtjeneste, Kirkens Familievern og Kirkens Nødhjelp samt misjonsorganisasjonene. En spesialisert diakoni krever spesialisert kompetanse til arbeid på rusfeltet, innenfor avansert nevrosebehandling, overfor voldsutsatte, HIV-/AIDS-belastede og selvmordstruede, og på de ulike avdelingene i moderne diakonale sykehus. Diakonforbundets avvikling av institusjonene betød altså på ingen måte at «institusjonsdiakonien» ble borte. Det ser heller ut til at den har vokst i de senere år, og det foregår en vedvarende refleksjon over disse institusjonenes og virksomhetenes selvforståelse og plass innenfor samfunnet og kirken. Institusjonene viderefører, reflekterer og fornyer det velferdssentrerte paradigmet, nedfelt i et bredt omsorgsengasjement.

Indrekirkelig avklaring?

Det som gjorde at det til syvende og sist var mulig å få en bred politisk og kirkelig konsensus om lovfesting av diakonstillinger, var at mange var seg bevisst hva diakoniinstitusjonene, diakoniarbeiderne og diakonene gjennom mange år har bidratt med innenfor omsorgsarbeidet i vårt samfunn. Likevel skulle det vise seg at diakonene som fra nå av ble viglet, stort sett søkte sin tjeneste innenfor kirken. Det er liten tvil om at det rådet større forlegenhet når det gjaldt viglede diakoners plass i alminnelig omsorgsvirksomhet, selv om en del fant sin plass både i offentlige og i diakonale institusjoner. Et kirkesentrert paradigme får således større gjennomslag i diakonien. Det henger naturligvis også sammen med at utbyggingen av velferdsordningene i samfunnet gjenspeiler en ny tid med større sekularitet og pluralitet, og sterkere markering av at velferd er et offentlig anliggende, hevet over alle livssyn. Det blir tydeligere at diakonene hører hjemme i kirken, de har kirken som arbeidsgiver, og de bidrar

til å oppfylle kirkens oppdrag. Samtidig gir den økte oppmerksomheten om diakontjenestens plass i menigheten impulser til fornyet indrekirkelig refleksjon.

Svært viktig for diakoniens og diakontjenestens integrasjon i kirken var det at Kirkemøtet allerede i 1978 vedtok en *Plan for diakoni*, som skulle komme til å få stor betydning fram til den gjennomgripende revisjonen som ble vedtatt i 2007. Diakoniplanen – både i sin gamle og nye form – er et viktig arbeidsredskap for diakonien i menighetene, og den formidler til menighetene en grunnleggende forståelse av diakonien.

Forståelsen av selve diakontjenesten som kirkelig tjeneste ble tematisert i diskusjonen om tjenstedifferensiering i kirken. Allerede i 1978 hadde Lars Østnor levert en fyldig avhandling om *Kirkens tjenester med særlig henblikk på diakontjenesten* som tok «[...] opp til drøftelse spørsmål som knytter seg til tjenestemønsteret i kirken» (Østnor 1978:7). Østnor argumenterte her tydelig for at diakontjenesten burde forstås som en leg tjeneste. Men diskusjonen om vigsling eller ordinasjon⁸ av diakoner fikk ny næring da kirkens liturgi, inklusive dens vigslingsliturgi, skulle tas opp til revisjon. Den såkalte liturgikommisjonen leverte sin innstilling i 1983, men klarte ikke å komme til enighet om vigslingsliturgi. Det overlot man til en framtidig avklaring, men allerede fra 1986 ble det ved vigslingen av diakoner brukt en vigslingsliturgi som skilte seg lite fra den som ble brukt ved ordinasjon av prester (se også artikkelen av Stephanie Dietrich i denne boken).

Diakonens sentrale plass i kirken kom videre til uttrykk i definisjonen av ansettelsesforhold, rammer og arbeidsområder for stillingen. *Rundskriv nr. 7–1996* (Den norske kirke 1996) angir «kvalifikasjonskrav og tjenesteordning for diakoner» og trekker opp et ganske vidt arbeidsområde for diakonene: De skal engasjere seg i planlegging og gjennomføring av menighetens plan for diakoni, styrkning av omsorgsfellesskapet, rekruttering, veiledning og opplæring av frivillige, sjelesorg og sorgarbeid, de skal kunne forette gravferd etter avtale mellom diakonen, soknepresten og biskopen, i tillegg til å ha liturgiske oppgaver ved ordinære høymesser. Det fordres også et engasjement i internasjonal diakoni (jf. Den norske kirke 1996).

I senere tjenesteordninger er arbeidsoppgavene ikke så detaljert listet opp, men det er forutsatt at menighetsrådet skal definere dem, mens biskopen vigslar og fører tilsyn. Det er verd å merke seg at det tas for gitt at diakonen også har gudstjenestlige (liturgiske) funksjoner. Videre heter det i *Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner* (Kultur- og kirkedepartementet 2004:§2) at: «Diakonen leder menighetens diakonitjeneste og har medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere.»

Naturligvis har diakonien alltid vært en mer eller mindre selvfølgelig del av kirkens virksomhet, og diakonale organisasjoner har gjerne karakterisert seg selv som «kirkelige» institusjoner, selv om de hadde svak tilknytning til den offisielle kirke. Det må derfor være berettiget å hevde at vi – ikke minst i løpet av de siste 30 år – har opplevd at diakontjenesten så vel som det diakonale ansvar på en helt annen måte har blitt integrert i kirken. Det er dette som er vesentlig ved et kirkesentrert paradigme, skjønt det betyr på ingen måte at den karitative nerven i diakonien settes i parentes.

Sven-Erik Brodd, svensk professor i diakonivitenskap, med stor innflytelse også på norsk diakonidebatt, har vært kritisk til den tradisjonelle og ganske ensidige oppfatningen av diakoni, som gjør den til et velferdsorientert *supplement* til sosialkontoret og hovedsakelig lar diakonen opptre som et supplement til sosionomen eller (hjemme)sykepleieren på deres

plass. Brodd (1992) etterlyser et mer mangefasettert perspektiv både på diakonien og på diakontjenesten; den får ikke lenger tegnes utelukkende i alminnelige omsorgsetiske kategorier, slik man har hatt for vane innenfor en luthersk sammenheng. Ved utformingen av diakonien, så vel som diakontjenesten, må en ifølge Brodd basere seg på et langt videre knippe av ekklesiologiske, liturgiske, embedsteologiske og moralteologiske premisser (Brodd 1992). Dette betyr at også kirken må sees i et mer mangefasettert perspektiv. Brodd lar seg nemlig ikke avspise med det «tynneste» kirkebegrepet som bare gir en minimumsforståelse av hva som må til for at vi skal ha med en kristen kirke å gjøre. Det er tydeligvis meget om å gjøre å se diakonien slik den uttrykkes i diakonatet⁹, som et integrert og vesentlig aspekt ved kirken, når den eksponerer seg med *full* tyngde etter sin *fulle* egenart. Med en fyldigere og flerdimensjonal kirkeforståelse som ramme kan oppmerksomheten også i diakonien vendes mot flere sider ved kirkens liv; mot vitnesbyrdet, gudstjenestefeiringen, de mange aspektene ved tjenesten, kjærlighetsgjerningene, fellesskapet og den forpliktende relasjonen mellom menighetsleddene, deres ve og vel, samt deres forhold til omgivelsene, lokalsamfunnet, arbeidslivet, helsevesen osv. Først i en kirke – med noen «fylldighet» – kan diakontjenesten komme til sin rett, og i neste omgang bli en interessant faktor og en virkelig utfordrende dialogpartner også i det offentlige rom. I minimumskirken, derimot, blir det knapt rom for en diakoni og for en diakontjeneste som tar det virkelige sosiale og situerte menneske av kjøtt og blod på alvor.

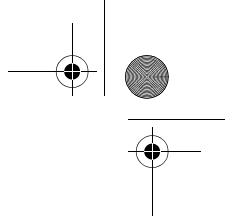
I innstillingen om *Diakonal tjeneste i Den norske kirke, med hovedvekt på diakontjenesten og embetsforståelsen* som var et bestillingsoppdrag fra Kirkemøtet i 2001 og som var foranlediget av bispemøtets arbeid med *Embetet i Den norske kirke* (BM 18/2001), finner vi noe av den samme tankegang som hos Brodd, med en tett integrasjon av diakonien og diakontjenesten i en kirke som har kommet ut over minimumsstadiet. Det heter at:

Diakonien, kirkens tjenende holdning og handling, bidrar til at kirkens helhetlige omsorg for mennesket synliggjøres og skaper troverdighet for kirken. Diakonene bidrar som bro og bindeledd gjennom sin synliggjøring av kirkens helhetlige omsorg for mennesket. Gjennom deres arbeid i menighetene blir «evangeliet synliggjort», som ved synliggjøringen i ord og sakrament. Guds ord forvaltes både gjennom forkynnelse, undervisning, og gjennom det at vi synliggjør evangeliet for vår medmennesker gjennom levd liv. (Utredning Kirkemøtet 2004:12)

På denne bakgrunn er det naturlig at debatten om diakontjenesten og dennes integrasjon i kirken også måtte få konsekvenser for den embedsteologiske diskusjon. Hvilke tjenester er sentrale og bærende i en fullverdig kirke? Utredningen om *Diakonal tjeneste i Den norske kirke* knytter an til den økumeniske debatten om det treleddede embete og understreker at:

[...] embetet er ett og udelelig, men [...] det utfolder seg i forskjellige funksjoner og i forskjellige dimensjoner. Alle som er ordinert til embetet, har del i det ene embetet, alle får ett kall til å medvirke til evangeliets forkynnelse på forskjellig vis, men de utfører sin tjeneste på forskjellige områder og deres tjeneste utfyller hverandre. Embetet deles ikke opp i tre undergrupper som har en hierarkisk struktur, men det ene embetet utfolder seg i tre forskjellige funksjoner, preste-, bispe- og diakontjenesten. (Utredning Kirkemøtet 2004:25)

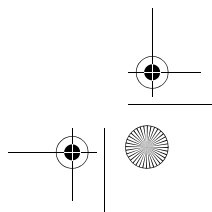
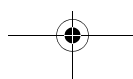
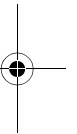
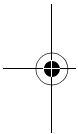
Kirkemøtet går meget langt i å gi sin tilslutning til det synet som framkom i denne komitéinnstillingen: «Kirkemøtet mener at diakontjenesten teologisk kan forstås som en del av den



ordinerte tjenesten i Den norske kirke [og forutsetter] at diakontjenesten videreføres som en omsorgstjeneste, og at tjenesten fortsatt er en varig tjeneste.» (Kirkemøtet 8/2004:6).

Vi kan for ordens skyld tilføye at saken tydeligvis ikke er over med det. Det legges opp til nye utredninger, og en slik har allerede sett dagens lys: *En flerdimensjonal ordinert tjeneste. Diakon, kateket og kantortjenesten som ordinert tjeneste? Konsekvenser og tjenlighet* (Kirkerådet 2007/2008). Men ett grunnleggende premiss er likevel allerede lagt: Teologisk sett kan diakontjenesten forstås som en del av den ordinerte tjenesten i Den norske kirke, plassert midt i kirken.

Ser man diskusjonen om diakoniens plass i kirken i et noe lengre perspektiv, som omfatter tiden fra man på 1970-tallet diskuterte en lovfesting av diakontjenesten til i dag, så er det åpenbart at det har skjedd veldig mye både hva gjelder forståelsen og den kirkelige plassering av diakonien og diakontjenesten. Det kirkesentrerte paradigmet har til fulle fått gjennomslag, selv om mye fremdeles gjenstår før diakontjenesten er innarbeidet i hver menighet, slik drømmen var. Likevel er det ikke slik at det kirkesentrerte paradigmet har fortrent og beseiret det velferdssentrerte paradigmet. De to paradigmene lever godt side om side, og det foregår hele tiden en utveksling mellom dem. Et felles utgangspunkt er at det karitative perspektivet fastholdes i begge – i alle fall i norsk sammenheng.

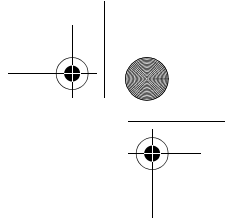


Sluttnoter

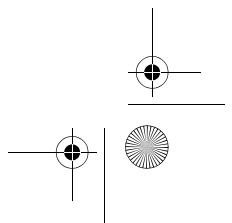
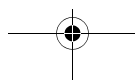
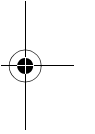
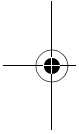
1. «Diakoniarbeider» brukes her i vid forstand om mennesker som arbeider med omsorgsoppgaver på ulike steder i kirke og samfunn. Slik sett brukes termen «diakoniarbeider» altså i videre betydning enn «diakon».
2. For en mer utførlig behandling av spørsmålet om diakoniens teologiske plassering, viser jeg til min artikkel «Diakoniens teologiske og kirkelige forankring» (Johannessen 1980). En langt grundigere presentasjon og drøfting av forholdet mellom etikk, ekklesiologi og diakoni er gitt i en upublisert monografi, foreløpig trykt i et meget begrenset antall: «Tjeneste for andre. Etikk i diakonien – Diakoni i etikken» (Johannessen 2005).
3. Den mest gangbare definisjon av diakoni i en årrekke var den som ble gitt i den såkalte Aarflotkommisjonens innstilling. I oppsummeringen bestemmer Andreas Aarflot (1976:174) «[...] diakonien som kirkens omsorg for mennesker i nød».
4. Det diakonale oppdrag var lovhjemlet også tidligere og knyttet til ulike stillinger og organ, og menighetsdiakonien var menighetsrådets ansvar.
5. Riktignok kom det en offentlig utredning om diakoni allerede før den tid, nemlig NOU 1979:15, *Diakonitjenesten i lokalsamfunnet*, utarbeidet av det såkalte Loddenuutvalget. En foreslo her at diakonien ble tilført betydelige midler. Men det var ikke lovfestingsspørsmålet som stod på dagsorden i denne utredningen.
6. Utgiverne er flere av de største diakoniiinstitusjonene i Norge: Bergen Diakonissehjem, Det norske Diakonhjem, Diakonissehuset Lovisenberg, Kirkens Bymisjon, Kirkens Familierådgivning, Kirkens Sosialtjeneste, Menighetsøsterhjemmet og Modum Bads Nervesanatorium.
7. En diakonikandidat er utdannet diakon, men betegnelsen sier intet om hvorvidt vedkommende også er vigslet.
8. Det synes ikke å være noen klar grensedrøfting mellom betegnelsene «ordinasjon» og «vigsling», selv om det kan være mulig å forstå vigsling som en «lett-versjon» av den mer omfattende og tyngre ordinasjonen, som av mange forbeholdes prestedtjenesten.
9. Begrepet «diakon» betegner selve det ordnede tjenesteinstituttet i en menighet, normalt ledet og ivarettatt gjennom kirkens ordnede diakontjeneste – likevel uten å være eksklusivt bundet til dette særskilte embetet.

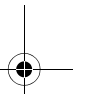
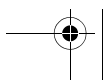
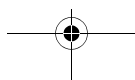
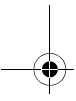
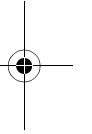
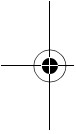
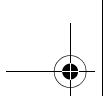
Litteratur

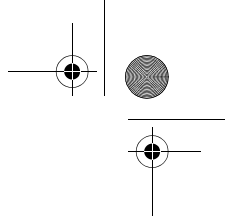
- Bispedømmenes Fellesråd – Kirkerådet. (1981). *Tjenester og stillinger i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Bispemøtet. (2009). *Protokoll for Bispemøtet, Tønsberg 27.–28. januar 2009*. Tønsberg. <http://www.kirken.no>
- Brodd, S. E. (1992). *Diakonaten. Från ekklesiologi till pastoral praxis*. Uppsala: Svenska Kyrkans Forskningsråd.
- Borgegård, G., Fanuelson, O., & Hall, C. (red.). (2000) *The ministry of the Deacon. Ecclesiological Explorations*. Uppsala: Nordic Ecumenical Council.
- Den norske kirke. (1996). *Kvalifikasjonskrav og tjenesteordning for diakoner*. Rundskriv nr. 7–1996. Lastet ned 6. mars 2009 fra <http://www.kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=54>
- Diakonal tjeneste i Den norske kirke, med hovedvekt på diakontjenesten og embetsforståelsen*. Utredning til Kirkemøtet. Lastet ned 19. mai 2005 fra <http://kirken.no/?event=doLink&famID=57352>
- Diakonhjemmet. (1981). *Diakonhjemmets statutter med kommentarer*. Oslo: DnD-arkiv.
- Embetet i Den norske kirke (2001), saksdokument, Bispemøte 18/2001: Lastet ned 19. mai 2005 fra <http://kirken.no/?event=DoLink&famID=6712>
- Johannessen, K. I. (1980). Diakonien teologiske og kirkelige forankring, i A. B. Oftestad (red.), *En bok om kirkens diakoni* (s. 15–57), Oslo: Luther Forlag.
- Johannessen, K. I. (2005). *Tjeneste – for andre. Etikk i diakonien. Diakoni i etikken*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole.
- Kaupang, T. (red.). (1992). *Oppbrudd og fornyelse. Et strategidokument for institusjonsdiakoni*. Eget Forlag, Oslo.
- Kirkemøtet (2004). *Diakonal tjeneste i Den norske kirke, med hovedvekt på diakontjenesten og embetsforståelsen*. KM 8.2/04. Lastet ned 19. mai 2005 fra http://www.kirken.no/doc/KM_8_2_04.DOC
- Kirkemøtet. (2007). *Plan for diakoni*. Vedtatt. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkerådet. (1978). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkerådet. (2007/2008). *En flerdimensjonal ordinert tjeneste. Diakon, kateket og kantortjenesten som ordinert tjeneste? Konsekvenser og tjenlighet*. Lastet ned 19. mai 2005 fra http://www.kirken.no/doc/KM_8_2_04.DOC
- Kultur- og kirke departementet. (2004). *Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner*. FOR 2004–11–20 nr. 1895. Oslo: KKD. Lastet ned 6. mars 2009 fra <http://www.lovdata.no/for/sf/kk/xk-20041120-1895.html>
- NOU 1979:15, *Diakonitjenesten i lokalsamfunnet*, Oslo.



- Ot.prp. nr. 65 (1972–73). *Om lov om diakonitjeneste i Den norske kirke*, Oslo: Kirke- og undervisningsdepartementet.
- Ot.prp. nr. 52 (1984–85). *Om lov om diakontjeneste i Den norske kirke* Oslo: Kirke- og undervisningsdepartementet.
- Wenaas, J. A. (red.). (2001). *Diakoni – et annerledes språk*. Eget forlag, Oslo.
- Østnor, L. (1978). *Kirkens tjenester med særlig henblikk på diakontjenesten*. Oslo: Luther Forlag.
- Aarflot, A. (red.). (1976). *Diakoni og kirke*. Oslo: Luther Forlag.







Diakontjenesten i Den norske kirke i et økumenisk perspektiv

Stephanie Dietrich

Innledning

I denne artikkelen ønsker jeg å gi en oversikt over arbeidet med forståelsen av diakontjenesten i økumenisk sammenheng i de senere år. Hovedfokus vil være den økumeniske konteksten Den norske kirke er involvert i, og de forpliktende økumeniske avtaler som er inngått i de senere år. Det betyr at jeg i all hovedsak forholder meg til kirkesamfunn som på forskjellig vis er preget av reformasjonen, og ikke til for eksempel den romersk-katolske og den ortodokse tradisjonen. Utgangspunktet og siktemålet for artikkelen er forståelsen av diakontjenesten i Den norske kirke, i et økumenisk perspektiv.

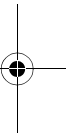
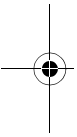
Utviklingen når det gjelder forståelsen av diakontjenesten står i nær sammenheng med utviklingen i diakoniforståelsen i Den norske kirke. Artikkelen vil synliggjøre denne sammenhengen og argumentere for at den nye diakoniforståelsen innebærer en markant videreutvikling av en luthersk diakoniforståelse. Denne forandrede diakoniforståelsen bør også ha konsekvenser for forståelsen av diakontjenesten.

Artikkelen gir en oversikt over utviklingen i Den norske kirke fra 2001 til våren 2009 i forståelsen av diakontjenesten og over aktuelle økumeniske tekster om diakontjenesten. Det tas særlig hensyn til vedtakene i både Kirkemøtet og Bispemøtet om forståelsen av diakontjenesten.

Avslutningsvis understrekes behovet for en avklaring av spørsmålet om forståelsen av diakontjenesten i Den norske kirke.

Hva er en diakon?

Det finnes diakoner i de fleste kirkesamfunn i hele verden. Det er allikevel mange forskjellige måter å forstå diakontjenesten på, og diakonene har veldig ulike oppgaver og funksjoner i de



ulike kirkesamfunn. Det kan derfor synes nødvendig å skissere konteksten for diakontjenesten i Den norske kirke.

Felles for de ulike kirkesamfunns forståelser er at man anser diakontjenesten som en tjeneste som kan føres helt tilbake til den første kristne tiden. Nytestamentlige og oldkirkelige kilder bevitner at det tidlig fantes en ordnet diakontjeneste i de første århundrer. Det er allikevel ikke entydig hvilken rolle de første diakonene hadde, og hvilke funksjoner de ivaretok. Man antar at diakontjenesten hadde utkrySTALLISERT seg som en spesifikk tjeneste i de første menigheter på 200–300-tallet etter Kristus. Tjenesten bevitnes både i de sene nytestamentlige brevene og i tekster fra den nytestamentlige omverdenen (Schäfer & Herrmann 2006:137–142).

Nyere forskning omkring begrepet diakon i Det nye testamente viser at det ikke bare omhandler en omsorgstjeneste, men at diakonene hadde en slags mellommann- eller bindeleddsfunksjon mellom kirken og verden og mellom biskopen og menigheten (Gooder 2006:44). Gjennom kirkehistorien utviklet diakontjenesten seg i både den vestlige og den østlige tradisjonen til først og fremst å ivareta liturgiske funksjoner og bli en innfallsport til prestedtjenesten. Både den romersk-katolske og den ortodokse tradisjonen ordinerer diakoner til tjeneste før de ordinerer til prestedtjeneste. Diakontjenesten blir dermed en slags forberedelse til prestedtjenesten. I den romersk-katolske kirken har det skjedd en viss forandring etter det 2. Vatikankonsilet, der man gikk inn for innføringen av en permanent diakontjeneste med pastorale oppgaver langt utover de liturgiske hjelpefunksjonene (Rahner 1962:285; Sander 2008:92ff).

I de protestantiske kirkene har det langt på vei vært en annerledes utvikling når det gjelder forståelsen av diakontjenesten. I kirkesamfunnene preget av reformasjonens tidsalder ønsket man å legge vekt på embetets enhet og en avvisning av hierarkiske strukturer i embetet. Selv om man under reformasjonen hadde klare forestillinger om behovet for en diakontjeneste (jf. Hammann 2007:190–214), ble det i mange av disse kirkesamfunnene av ulike historiske årsaker ikke etablert en selvstendig diakontjeneste. I norsk kontekst ble presten den som innehadde alle embetsoppgaver i menigheten. Gamle ordinasjonsritualer viser at prestedtjenesten skulle favne omsorgsoppgavene i menigheten, slik som omsorgen for fattige og syke.

I kjølvannet av det diakonale oppbruddet på 1800-tallet oppstod en fornyet interesse for en spesifikk diakontjeneste i de protestantiske kirkene. Diakontjenesten i de protestantiske kirkene er i stor grad rettet mot det praktiske, kirkens tilstedeværelse hos menneskene, i samfunnet, hos mennesker i nød. I de fleste protestantiske kirkesamfunn har diakonene enten karitative eller menighetspedagogiske oppgaver. Hovedvekten ligger ikke på deltakelsen i gudstjenesten, men på menighetens utadrettede virksomhet. Diakontjenesten er ikke en innfallsport til prestedtjenesten, men en selvstendig og permanent tjeneste ved siden av preste- og bispetjenesten.

Også i Den norske kirke er diakontjenesten kjennetegnet av å være en karitativ tjeneste. Diakonene har et dobbelt utdanningsløp, både innenfor helse-, omsorgs- og/eller pedagogiske fag og innenfor diakoni- og kirkefag. I *Tjenesteordningen for diakoner* beskrives diakontjenesten formål på følgende måte:

§ 2. Tjenestens formål: Kirkens diakonale tjeneste har som formål å fremme medmenneskelig omsorg og fellesskapsbyggende arbeid, og er den tjenesten som i særlig grad er rettet mot mennesker i nød. Diakonen leder menighetens diakontjeneste og har medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere. (Kirkemøtet 2004, §2)

Tjenesteordningen fra 2004 er basert på formuleringene i diakoniplanen fra 1987 og den daværende definisjonen av «diakoni». Den nye definisjonen fra 2007 holder fast ved diakoniens *proprium*: omsorgstjenesten, men utvider definisjonen av kirkens diakoni, og dermed også diakonens tjeneste, ved å inkludere både en reaktiv og en proaktiv tjeneste. Kirkens diakoni skal være til stede hos dem som trenger hjelp og har behov for forskjellige former for omsorg. Kirkens diakoni skal også ha en proaktiv rolle ved å bekjempe og forhindre urett, sørge for åpne, inkluderende fellesskap og bidra i arbeidet for vern av skaperverket. Den nye diakoniplanen synliggjør i enda større grad enn den gamle at kirkens sosialetiske og samfunnskritiske ansvar er en del av kirkens diakoni. Diakonene får dermed en utvidet funksjon i menighetene som innebærer en bindeleddsfunksjon mellom menighet og samfunn.

«Evangeliet i handling»: Sammenhengen mellom den nye diakoniforståelsen og forståelsen av diakontjenesten

Diakoni som delaktig i evangelieformidlingen

I 2007 vedtok Kirkemøtet en ny plan for diakoni, hvor diakoni blir definert på følgende måte: «Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet.» (Kirkemøtet 2007:9). Det er særlig forståelsen av diakoni som «evangeliet i handling» som er av interesse i denne artikkelen. Gjennom denne definisjonen forstås diakoni ikke lenger som en følge eller konsekvens av evangelieforkynnelsen (*konsekutiv*), men diakonien har selv del i selve evangeliet og i dens formidling (*konstitutiv*). Diakoni er evangeliet i handling, ikke handlingen som følger evangeliet.

Diakoni som konsekvens av evangeliet

Dette synet innebærer en radikal forandring sammenliknet med for eksempel teologen Østnors syn på diakonien og diakontjenesten på slutten av 1970-tallet. Østnor understreker at diakonien er å forstå som «[...] en del av de gode gjerninger etter Guds vilje som skal følge av vår tro» (Østnor 1978:188). Videre sier han: «At kirkens diakoni ikke tas hånd om av de ordinerte tjenere skyldes at vi ikke har å gjøre med kirkeskapende og -oppholdende oppdrag på linje med Ordets forkynnelse og sakramentenes forvaltning.» (Østnor 1978:189). Østnors tenkning omkring diakonien og de kirkelige tjenester og hans måte å argumentere på, finner vi igjen i mange offisielle dokumenter om embetsforståelsen helt frem til embetsutredningen i 2001. Flertallet i utvalget som stod bak embetsutredningen argumenterte for at det kirkelige embete kun gjenfinnes i prestens tjeneste. Alle de andre tjenester er leke tjenester. Bispetjenesten er en spesialisert form for prestatjeneste.

Hvorvidt diakonien har del i evangelieformidlingen eller er en følge av den, var dermed et viktig tema i embetsutredningen fra 2001, den såkalte Skjevesland-utredningen. Der ble det understreket at diakonien er konsekutiv i forhold til det primære, forkynnelsen av Ordet og forvaltningen av sakramentene. Når det gjaldt forståelsen av diakonatet, var komiteens innstilling til Kirkemøtet i 2001 delt. Et flertall la hovedvekten på at en luthersk forståelse av embetet ikke åpner for et treleddet embete som diakon-, prest- og bispeembetet, men at embetet konstitueres av forvaltningen av Ord og Sakrament, noe som er forbeholdt presteembetet. Bispeembetet bør i så måte forstås som en spesiell form av presteembetet. Diakonienens hovedoppgave, de gode gjerninger rettet mot nesten, må betraktes som frukt av troen og som følge av evangeliets forkynnelse. Når embetet forstås som den trosskapende tjeneste med nådens midler, vil det, ifølge komiteens flertall, skape en uheldig sammenblanding av lov og evangelium hvis diakonatet integreres i det kirkelige embetet. Diakonien ble, av flertallet i 2001-komiteen, oppfattet som konsekutiv, som en følge av evangeliet, og ikke som konstitutiv, grunnleggende, for troen.

Flertallet forstår diakonien som realiseringen av kjærlighetsbudet. Den får sin dypere motivasjon i Kristi selvutgivende tjeneste for menneskene, og dermed kan diakonien også betraktes som organisk frukt av den rettferdiggjørende tro (CA4), som den nye lydighet (CA6). Dette samsvarer med en grunnstruktur i Luthers forkynnelse, som hadde to gjennomgående motiver: å utvirke tro på Kristus og å utløse gode gjerninger rettet mot nesten. Dette innebærer at diakonien ses som en frukt av troen. Dermed oppfattes diakonien her ikke som konstitutiv, men konsekutiv, altså som en følge av evangeliet. Å inneslutte diakonien i denne forstand i det kirkelige embete (forstått som den trosskapende tjeneste med nådens midler), innebærer atter flertallets mening en fare for å gjøre diakonien nødvendig for å skape tro, med den følge at lov og evangelium blandes sammen. (Kirkerådet 2001:106f)

Mindretallet i utvalget ønsket derimot «[...] å holde åpen muligheten for at Den norske kirke kan inkludere et karitativt og permanent diakonat i det kirkelige embete.» (Kirkerådet 2001:110). Mindretallet ønsket å se på embetet på en annen måte, idet embetet (*ministerium ecclesiasticum*), som omhandler forvaltningen av Ord og Sakrament, omfatter flere ulike oppdrag og en mer variert kompetanse enn det som finnes i det tradisjonelle presteembetet. Mindretallet understreket at *ministerium ecclesiasticum* skal sikre at ordet forkynnes rett og sakramentene forvaltes rettelig, men at et karitativt diakonat med sin særlige kompetanse kan defineres innenfor dette oppdraget. Mindretallet ønsket en nærmere utredning «[...] om – og eventuelt hvordan – vi kan tenke oss et permanent og karitativt diakonat som en del av det guddommelig innstiftede embetet som forvalter de nådemidler kirken henter sin livskraft fra» (Kirkerådet 2001:107). Mindretallet mente at evangeliets forkynnelse både handler om den verbale forkynnelsen, det tradisjonelle kommunikative kjernestedet i vår lutherske tradisjon, men også om kjærlighetsgjerningene og andre former for ikke-kognitive/verbale uttrykk for kommunikasjon. Også det ikke-verbale er et viktig ledd i evangeliets forkynnelse. I et slikt perspektiv ville man unngå en uheldig sammenblanding av lov og evangelium. Diakoniatet ville kunne anses som en funksjon av det kirkelige embetet, og diakonene burde dermed gjennom sin vigsling integreres i en treleddet tjenestestruktur for å synliggjøre deres spesielle oppdrag innefor det kirkelige embetet. Innstillingen *Embetet i Den norske kirke* (Kirkerådet 2001) inneholdt ikke en nærmere utredning av en slik treleddet tjenestestruktur.

Kirkemøtet understreket i sin behandling av denne saken i 2001 at det trengtes videre utredning før man kunne komme til en konklusjon. Det ble understreket at man måtte ta hensyn til utviklingen i våre søsterkirker og konsultere dem når det gjelder forståelsen av embetet og diakonatet. Det er interessant at Kirkemøtet la til side hele utredningen som var blitt forelagt møtet og nærmest avskrev den som en «orienteringssak». Den representerte et syn på embetet og den ordinerte tjenesten som har vært rådende i Den norske kirke i hele det forrige århundre. Kirkemøtet var allikevel ikke i stand til å gjøre noe nytt vedtak på grunnlag av utredningen som var blitt forelagt. Man valgte å se bort fra flertallets forståelse av diakonien og diakontjenesten, men ba nok en gang om videre utredning av saken. Kirkemøtet ba om at det skulle arbeides med «[...] muligheten for å tenke på en ny måte om diakonatet i forhold til vår kirkes forståelse av preste- og bispetjenesten» (Kirkemøtet 2001:1A).

Behandlingen på Kirkemøtet i 2004

Forståelsen av diakontjenesten ble et tema igjen i 2004, da saken om «Diakonal tjeneste i Den norske kirke» (Kirkemøte 2004b) ble drøftet. Avgjørende for behandlingen på Kirkemøtet ble vedtakene og den læremessige vurderingen fattet i Bispemøtet før Kirkemøtet. Også i Bispemøtets uttalelse ble det redegjort for en nær sammenheng mellom forståelsen av diakoni og forståelsen av diakontjenesten. Forståelsen av diakoni som «evangeliet i handling», som senere ble kjernen i forståelsen av diakoni i den nye diakoniplanen fra 2007, ble allerede beskrevet i Bispemøtets uttalelse om diakontjenesten i 2004:

Evangeliet er Guds ord om frelsen i Jesus Kristus. Guds ord er imidlertid mer enn et rent informasjonsinnhold som formidles til menneskets intellekt. [...] I tråd med denne betraktningssmåte er det ikke unaturlig å anse også diakonal tjeneste som en dimensjon ved Ordet. [...] Omsorgsgjeringen utført i Jesu navn bevitner forkynnelsen - og blir dermed selv en del av forkynnelsen. Vi kan altså tenke om det forkynte Guds ord at dette inkluderer den «tale» som utgår fra omsorgsgjeringen. (Kirkemøte 2004c)

I denne læremessige uttalelsen om diakontjenesten fra 2004 la Bispemøtet føringerne for fornyelsen av diakoniforståelsen slik den kommer til uttrykk i plan for diakoni fra 2007. Det samme ble understreket i utredningen til Kirkemøtet i 2004:

Diakonien, kirkens tjenende holdning og handling, bidrar til at kirkens helhetlige omsorg for mennesket synliggjøres og skaper troverdighet for kirken. Diakonene bidrar som bro og bindeledd gjennom sin synliggjøring av kirkens helhetlige omsorg for mennesket. Gjennom deres arbeid i menighetene blir «evangeliet synliggjort», som ved synliggjøringen i ord og sakrament. Guds ord forvaltes både gjennom forkynnelsen, undervisning, og gjennom det at vi synliggjør evangeliet for vår medmennesker gjennom levd liv. (Kirkemøtet 2004b:12).

I samme utredning knytter man kirkens selvforståelse som «tjenende kirke» sammen med tjenestestrukturere som skal synliggjøre denne forståelsen, og bidra til at kirken både forstår seg selv og har sitt virke som «tjenende kirke»:

Utgangspunktet for forståelsen av diakonal tjeneste ligger i Guds oppdrag som er gitt til kirken, dernest i den konkrete oppgaven kirken står overfor i verden. Hvis kirkens tjenende identitet kommer til uttrykk gjennom en diakonal tjeneste slik vi for eksempel ønsker å definere den gjennom våre tjenesteordninger, så bør dette også synliggjøres i våre kirkelige strukturer og tenkingen omkring tjenesten i Den norske kirke. Guds-tjenesten skjer på mange måter: Gjennom samlingen rundt ord og sakrament og gjennom tjenesten for nesten som en tjeneste for Gud. Jesu tjeneste for oss får sitt gjensvar i vår tjeneste for hverandre. Jesu tjenende virke gjennom ord og handling synliggjør hva kirken i essens skal være. Derfor bør gudstjenesten og tjenesten ses i sammenheng med hverandre, og ikke i et motsetningsforhold. (Kirkemøtet 2004b:14)

Mot en oppdeling av evangelieformidlingen i forkynnelse på den ene side og handling på den andre side, argumenteres det for at evangeliet formidles på mange plan og på mange forskjellige måter, både med og uten ord. Diakonien har del i denne evangelieformidlingen. I motsetningen til et tidligere syn på diakonien der den forstås som konsekutiv (jf. Østnor 1978; Kirkerådet 2001), forstås diakonien nå som delaktig i evangelieformidlingen.

Forenlig med luthersk lære?

Det er viktig å understreke at en slik utvidet forståelse av evangelieformidling ikke står i strid med den lutherske læren om rettferdiggjørelsen ved troen alene og av nåde alene. Det er interessant å vurdere denne utviklingen av diakoniforståelsen i lys av vår lutherske tradisjon og læregrunnlaget i *Confessio Augustana*. I de lutherske bekjennelsesskriftene er det tydelig at kirkens oppdrag omfatter både forkynnelsen av evangeliet, forvaltningen av sakramentene og tjenesten og omsorgen for hverandre. Det gjøres ikke noen gradering av disse forskjellige tjenestene, alle er nødvendige for menigheten og for at kirken kan være kirke. Det reformatoriske hovedanliggendet at gjerningene ikke er grunnlaget for frelsen, men at frelsen blir gitt ved nåden alene, gjennom Kristi gjerning, står ikke i motsetning til at de gode gjerningene er en nødvendig del av kirkens liv, og at gjerningene er virket av Kristus. Det er nødvendig å se disse to anliggender i sammenheng, for å unngå en kirkeforståelse som baserer seg på en snever fortolkning av *Confessio Augustana* artikkel V. Både forkynnelsen av ordet og forvaltningen av sakramentene og de gode gjerninger er en del av de kristnes og kirkens kall. De er sidestilt og utfyller hverandre, uten at selve troen på at rettferdiggjørelsen er den treenige Guds verk alene, svekkes av den grunn.

Når diakonien forstås som evangeliet i handling, er det nærliggende at også diakontjenesten bidrar til evangelieformidlingen. Siden det nettopp er evangelieformidlingen som er selve kjennetegnet for kirkens ordinerte tjeneste, *ministerium ecclesiasticum*, er det også naturlig å forstå diakontjenesten som en del av denne ordinerte tjenesten.

I samsvar med denne forståelsen konkluderte Bispemøtet i 2004 (Kirkemøtet 2004c):

På denne bakgrunn anser Bispemøtet diakontjenesten som en dimensjon ved formidlingen av evangeliet om Jesus Kristus. Dette gir grunnlag for å forstå diakontjenesten som del av den ordinerte tjeneste i kirken. [...] Å tilrettelegge og tydeliggjøre diakontjenesten som del av den ordinerte tjeneste vil kunne styrke denne tjenesten og dermed bidra til å fornye kirkens kommunikasjon av evangeliet.

En gjennomgang av sentrale tekster fra Kirkemøtet og Bispemøtet mellom 2001 og 2007 har vist den nære sammenhengen mellom forståelsen av diakoni og forståelsen av diakontjenesten i Den norske kirke. Dette synliggjør også at både diakoniforståelsen og forståelsen av diakontjenesten omhandler ekklesiologiske spørsmål og berører kjernepunkter av den lutherske bekjennelsen. Spørsmålene som må stilles i utgangspunktet er: Hva betyr det å være kirke/menighet i Norge i dag? Hvordan formidles evangeliet på en troverdig måte? Fokus er ikke først og fremst på de ytre strukturene, men må være i samsvar med *Confessio Augustanas* begrunnelse av hele behovet for en ordinert tjeneste, at mennesker må komme til tro. De senere års dokumenter viser at de styrende organer i Den norske kirke har erkjent at nettopp diakonien og diakontjenesten er et avgjørende element i dens virke for at mennesker skal komme til tro.

Diakontjenesten – vigslet eller ordinert? Diakontjenestens uavklarte forståelse i Den norske kirke

Diakonvigslingen

Diakonien har spilt en viktig rolle i Den norske kirkes liv gjennom historien, både i det diakonale arbeidet i lokalmiljøene og i de diakonale institusjonene og organisasjonene. Det er tilsynelatende stor enighet i Den norske kirke i dag om at diakonien er en viktig og nødvendig del av menighetens virksomhet og liv. Den norske kirke ønsker å forstå seg selv som en tjenende kirke, det vil si en diakonal kirke.¹ Samtidig har menighetsdiakonien vært nokså varierende, og det diakonale arbeidet er ofte blitt nedprioritert. Institusjonsdiakonien og den internasjonale diakonien er heller ikke alltid en synlig og integrert del av kirkens liv. Selv om man fra kirkelig hold stadig understreker behovet for og nødvendigheten av diakoni og av diakontjenesten, ser det ikke ut som om denne verdsettingen får direkte konsekvenser for blant annet prioriteringen av diakonstillinger. Spørsmålet hvorvidt diakoni og diakontjenesten er en nødvendig eller bare en valgfri del av kirkens og menighetens vesen, er ikke tilstrekkelig besvart. Spørsmålet kan belyses ved at man ser på utviklingen av embedsteologien og vigslingsliturgi i Den norske kirke.

Fra 1987 har diakoner blitt vigslet etter ordningen «Vigsling til diakontjeneste». Den avløste et midlertidig vigslingsritual. Da ordningen ble vedtatt, var det ikke en selvfølge eller en forutsetning at man måtte være vigslet til stillingen for å gjøre tjeneste som diakon. Det var langt på vei opp til den enkelte diakon hvorvidt dette skulle skje. Men med «Tjenesteordning for diakoner», vedtatt av Kirkemøtet i 1996, ble vigsling en forutsetning for menighetstjeneste: »§ 4. Tilsetting skjer med forbehold om vigsling og at biskopen gir tjenestebrev.»(Kirkemøtet 1996) Den som ikke fyller kravene til å bli diakon, skal normalt heller ikke vigsles, og heller ikke bære tittelen *diakon*, men *diakoniarbeider*. Samtidig vedtok man utvidete kvalifikasjonskrav for diakonene, slik at man normalt må ha en mastergrad i diakoni før vigsling.

Forståelsen av diakontjenesten må ses i sammenheng med de embedsteologiske avklaringer Den norske kirke har søkt å foreta de senere år. Spørsmålet er blant annet om diakontjenesten er en lek kirkelig tjeneste, eller om diakonen er vigslet til den ordinerte tjenesten, det

såkalte embetet. Vigslingsliturgiene avspeiler kirkens tenkning og teologi om den tjenesten en vigsles til. Det er nødvendig å vurdere vigslingsliturgiene i henhold til deres struktur og innhold for å kunne si hvordan diakontjenesten forstås.

Vigsling og ordinasjon i Den norske kirke

Utviklingen av vigslingsliturgiene i Den norske kirke har vært en lang prosess. Mens det i utgangspunktet kun fantes faste vigslingsordninger for preste- og bispetjenesten, vokste det etter hvert frem forskjellige ordninger for innsettelse og innvielse til ulike tjenester, i takt med tjenstedifferensieringen og synliggjøringen av kirkens behov for flere vigslete tjenester. I tillegg til dette hadde de diakonale institusjonene sine egne innvielses- og utsendingshandlinger. Fra 1987 har diakoner blitt vigslet etter ordningen «Vigsling til diakontjeneste». I liturgibøkene for Den norske kirke finnes det en rekke ritualer for vigsling til kirkelig tjeneste (Gudstjenestebok for Den norske kirke, del II: Kirkelige handlinger). Både prest, diakon, kateket, biskop og kantor og «andre kirkelige tjenester» vigsles til tjeneste. Begrepet rommer samtidig en rekke tolknings- og forståelsesmuligheter. Selve begrepet «ordinasjon» er fraværende i vigslingsliturgiene. Kun i ritualer for vigsling til prestatjeneste omtales den som vigsles som «ordinand».² For å kunne forstå hva som ligger i begrepene ordinasjon og vigsling er det nødvendig å se på selve handlingen, dens elementer og ordvalget, slik at man ser både likhetstrekk og forskjeller mellom de ulike vigslingshandlingene.

Prestetjenestens særtegn er forvaltningen av Ord og Sakrament, og det er gjennom ordinasjonshandlingen kirkens kall til ordinanden (*vocatio*), menighetens utvelgelse (*electio*), prøvingen av ordinandens egnethet (*examinatio*) blir stadfestet (*confirmatio*). Denne grunnstrukturen finner vi igjen i alle de kirkelige vigslingshandlingene, for både prest, diakon, kateket og kantor. Vigslingen er hele menighetens handling og baserer seg på kirkens kallelse til tjeneste, samtidig som den enkelte vil oppleve handlingen som en personlig applisering av dette kallet. Ved å vigsle stadfester kirken sitt konkrete, ytre kall til en bestemt tjeneste på et bestemt sted. Bønn og håndspåleggelse er vigslingshandlingens grunnform. Liturgien som ledsager handlingen, konkretiserer og profilerer den tjenesten den enkelte blir vigslet til. Vigslingshandlingen gjør at kirkens kall til enkeltmennesket blir synlig for hele menigheten, og den synliggjør at Gud – ved Den Hellige Ånd – stadig kaller nye mennesker til tjeneste. Vigslingshandlingen stadfester kirkens konkrete, ytre kall til en gitt tjeneste.

Det er i selve beskrivelsen av tjenesten som den enkelte vigsles og forpliktes til, at forskjellene ligger: Forvaltningen av Ord og Sakrament er prestatjenestens særtegn, omsorgstjenesten er diakontjenestens særtegn, tilsynstjenesten er bispetjenestens særtegn.

Embets mange dimensjoner

Bispemøtet redegjorde i sitt vedtak for Kirkemøtet i 2004 (Kirkemøte 2004c) for at man i Den norske kirke gjennom vigslingen av biskopene i praksis allerede hadde en form for flerdimensjonal embetsforståelse.

Den tradisjonelle løsningen i de lutherske kirkene har vært å forstå prestens tjeneste slik at denne samler i seg alle embetsoppgaver. De episkopale lutherske kirkene har likevel – i praksis – foretatt en viss fordeling av oppgaver innenfor embetet, først og fremst ved at tilsynstjenesten, som har sitt

utspring i embetet, har vært ivarett av biskopen. For å markere at biskopen på en særlig måte ivaretar tilsynstjenesten i kirken, og at biskopen dermed er tillagt oppgaver innenfor embetet som går utover prestens, har Den norske kirke, i likhet med de nordiske søsterkirker, holdt fast ved den gamle skikk å vigsle biskopen. En differensiering innenfor embetet, med et tilhørende syn på embetet som flerdimensjonalt, er følgelig ikke noe helt nytt i vår kirke.

Alle disse tjenestene bærer i seg en grunnleggende tjenende holdning, omsorgsaspektet, og forvaltningen av Guds ord. *Vigslingsritualenes grunnleggende forskjell* ligger i den oppgaven som beskrives, som den enkelte blir vigslet til. Hva «vigsling» innebærer sammenliknet med «ordinasjon», forblir derimot uavklart. Vigslingshandlingen er uten tvil en forbønnshandling, en bekreftelse av kirkens kall til en bestemt tjeneste og innsettelse i den. Vigslingen skjer ikke på et generelt grunnlag, men innebærer alltid at man blir vigslet til tjenesten på et bestemt sted og i en bestemt sammenheng. Vigslingsliturgien for diakonene er allikevel uklar når det gjelder plasseringen av diakontjenesten i forhold til den ordinerte tjeneste, det såkalte *ministerium ecclesiasticum* (det kirkelige embete). Forskjellene mellom «vigsling til diakontjeneste» og «vigsling til prestatjeneste» er små, men i motsetning til prestevigslingen nevnes det ikke at tjenesten er *nødvendig* for kirken. Terminologien «vigsling» er såpass åpen, at den tillater en rekke forskjellige tolkninger av hva som egentlig skjer gjennom denne handlingen, og hvordan den skal tolkes teologisk.

Denne uklarheten når det gjelder forståelsen av «vigsling», understrekes også gjennom alterbokens liturgi for «vigsling til fast kirkelig tjeneste». Her åpnes det for at mange forskjellige grupper kan vigsles til sin tjeneste i kirken, for eksempel klokkere, menighetssekretærer, ungdomsledere og misjonærer. Men liturgien tydeliggjør ikke den teologiske forståelsen av denne vigslingshandlingen, til forskjell fra de andre vigslingshandlingene. Det eneste som utelates i fremstillingsordene, er at medarbeideren vigsles «på apostolisk vis». Vigslingsliturgien inneholder formaning og løfteavleggelse, håndspåleggelse og bønn, dog i en noe forkortet form. Betydningen av selve «vigslingen», sammenliknet med for eksempel vigslingen til diakon- og prestatjenesten, forblir utydelig i de liturgiske ordningene.

I sitt vedtak før Kirkemøtet i 2004 understreket Bispemøtet at vigslingsliturgien slik den finnes i dag, allerede kan tolkes som en ordinasjonshandling.³ I den sammenheng bekrefter biskopene uklarheten omkring diakontjenestens forståelse. Samtidig sier man at diakontjenesten slik vi kjenner den i dag, og slik man vigsler til på bakgrunn av foreliggende liturgiske ordninger, allerede kan forstås som en del av den ordinerte tjeneste.

En nærmere studie av Den norske kirkes vigslingsritualer viser at strukturen i ritualene er svært lik. Alle handlingene kalles for vigsling, og prestevigselen skiller seg ut ved at den som vigsles, kalles for «ordinand», og at selve handlingen plasseres i liturgien etter trosbekjennelsen. Forskjellen ligger først og fremst i de forskjellige tjenestebeskrivelsene. Videre understrekes det i forbindelse med presteordinasjon at prestatjenesten er en «særskilt tjeneste» til forvaltning av Ord og Sakrament.

På tross av at det ble fattet et prinsipielt teologisk vedtak under Kirkemøtet i 2004 om at «[...] diakontjenesten teologisk kan forstås som en del av den ordinerte tjenesten» (Kirkemøtet 2004b), har diakontjenesten, dens forståelse og betydning for kirkens liv, ikke blitt avklart. Kirkemøtet i 2004 ba derfor om videre utredning av praktiske konsekvenser og tjenlighet av å se på diakontjenesten som en del av den ordinerte tjenesten. En komité som skulle sørge for denne videre utredningen, sluttførte sitt arbeid våren 2008 med en delt innstilling

under tittelen *En flerdimensjonal ordinert tjeneste. Diakon, kateket og kantortjenesten som ordinert tjeneste? Konsekvenser og tjenlighet* (Kirkerådet 2007/2008). Flertallet i komiteen gikk inn for en femdimensjonal tjenestestruktur, der biskop, prest, kateket, kantor og diakon ordineres til sine respektive tjenester. Mindretallet argumenterte for en treleddet ordinert tjenestestruktur, med prest, biskop og diakon som ordinerte tjenester, og en videre utredning av andre tjenestegrupper. Komiteens innstilling ble oppfattet som såpass vidtgående og kontroversiell av Kirkerådet og Bispemøtet at hele saken ble utsatt ytterligere og inntil videre.⁴

Diakontjenesten hos Den norske kirkes søsterkirker

«Dåp, nattverd og embete» som grunnlag for en økumenisk bevegelse

Den norske kirke har gjennom flere tiår deltatt i økumeniske samtaler som også har omfattet spørsmål om embetet. Grunnleggende for mange av samtaler og avtalene er arbeidet som ble utført av Kommissjonen for tro- og kirkeordnings spørsmål (Faith and Order) under Kirkenes Verdensråd, et arbeid som resulterte i dokumentet *Dåp, nattverd og embete*, det såkalte Lima-dokumentet (Mellomkirkelig råd 1982). I dette dokumentet ble kirkene oppfordret til å spørre seg selv om hvordan de kan utnytte mulighetene som det trefoldige embetsmønsteret gir kirken til et effektivt vitnesbyrd i denne verden (*Mellomkirkelig råd 1982:25*).

I samme utredning beskrives diakonenes funksjoner på følgende måte:

Diakoner minner kirken på det kall den har til tjeneste i verden. De kjemper i Kristi navn med de utallige behov som finnes i forskjellige samfunn og blant forskjellige personer. Slik er de et eksempel på det gjensidige avhengighetsforholdet det er mellom tilbedelse og tjeneste i kirkens liv. De har også ansvar i menighetens gudstjenesteliv ved for eksempel å delta i skriflesningen, preke og lede i bønn. De hjelper til i undervisningen av menigheten. De utøver en kjærlighetstjeneste innen fellesskapet. De utfører visse administrative oppgaver og kan bli valgt til å inneha styreansvar. (Mellomkirkelig råd 1982:45f)

Det fremheves imidlertid i en kommentar til dette punktet at det i mange kirker i dag er betydelig usikkerhet rundt behovet, begrunnelsen, statusen og funksjonen for diakoner. Samtidig vil man i alt økumenisk arbeid med diakontjenesten spesielt og embetet generelt relatere seg til det banebrytende arbeidet som ble lagt frem i Lima-dokumentet, også i de forpliktende økumeniske relasjoner Den norske kirke står i.

Church of England

I Church of Englands utredning *For such a time as this* (2001), som argumenterer for en diakontjeneste etter mønster fra de skandinaviske, lutherske folkekirker, ønskes en forsterket satsing på en permanent diakontjeneste. I utredningen er spørsmålet om diakonenes rolle i forhold til alle de døptes rolle i det diakonale arbeid, viktig. Her fremheves det at et fornyet diakonat ikke på noe tidspunkt skal være en trussel mot den tjenesten som utføres gjennom alle de døpte, gjennom det frivillige engasjementet av leke kirkemedlemmer. I menigheter der lek tjeneste og frivillig arbeid allerede blomstrer, kan diakonene være med å støtte, koordinere og lede et slikt arbeid. Diakonene skal ikke kontrollere eller overta dette arbeidet, men

være med i det, veilede, inspirere og støtte opp under det. I menigheter der det nesten ikke finnes frivillig engasjement, vil det være diakonenes oppgave å sette fokus på hvordan leke medlemmer i kirken kan følge kallet til tjeneste, forløse talenter og energi, samt oppmuntre og støtte igangsettingen av det frivillige arbeidet i menigheten. Selv om diakonene står med begge ben godt plantet i kirkens gudstjenesteliv, bør diakonene ha et tydelig fokus i arbeidet sitt på tjenesten i verden, hvor de representerer kirken i sin tjeneste for nesten (Church of England 2001:57f).

Det er interessant å se at prosessen i Church of England for øyeblikket i stor grad dreier seg om lekfolkets innsigelser mot en slik nytenkning omkring diakonatet. Under behandlingen i synoden var det spesielt innsigelsen til «lay readers» (leke medarbeidere i kirken med en fast tjeneste i en bestemt menighet) som førte til at det ikke ble fattet noen vedtak. De ønsket en nærmere utredning av hva en slik nytenkning omkring diakonatet vil innebære for deres egen funksjon i det kirkelige landskapet. Det betyr at det også i kirkesamfunn som har en annerledes struktur og forståelse av den ordinerte tjenesten, ofte er maktkampen og kampen om prestisje og anerkjennelse som styrer forståelsen av de enkelte tjenestene. Slike interne stridigheter er ofte mer eller mindre kamuflert i teologiske argumenter.

Utredningen *For such a time as this* ble videreført i dokumentet *The Mission and Ministry of the Church* (Church of England 2007), som også drøfter forholdet mellom leke og ordinerte tjenester i menigheten. I denne utredningen understrekes det at diakontjenesten må få en større rolle og klarere funksjon i kirken enn den har hatt inntil nå.

We need to locate the diaconate more centrally in the overall mission of the Church and thus to correct the prevailing assumption that the diaconate is merely a transitional year before priesting, an apprenticeship for the priesthood, and that it is the latter that really matters. (Church of England 2007:86)

I dokumentet understrekes den voksende bevisstheten om at kirken må fornye sitt arbeid og sin tenkning omkring egen virksomhet – de må være til stede i samfunnet og ikke bare i den tradisjonelle kjernemenigheten. I dette arbeidet spiller diakontjenesten en avgjørende rolle, gjennom sitt oppdrag å være bindeledd mellom kirken og verden (Church of England 2007:87). Dokumentet synliggjør spenningen mellom forskjellige interessegrupper i kirken. I Church of England er det spesielt de såkalte «Readers» som spiller en sentral rolle i mange menigheter og som kan ha en del overlappinger i oppgavefeltet med diakontjenesten. Dokumentet understreker imidlertid at overlappinger i oppgavefeltet ikke bør være til hinder for arbeidet i menigheten, men at det snarere kan bli en berikelse (Church of England 2007:78). Det er allikevel interessant å se at ulike interessegruppers posisjonering og maktkamp i det kirkelige landskapet kan avgjøre hvordan tjenestestrukturen utformes, nokså uavhengig av teologiske argumenter. Fenomenet burde være velkjent i de fleste kirkesamfunn, også i Den norske kirke. I norsk kontekst kjenner vi igjen tilsvarende spenninger mellom forskjellige vigslete tjenester, mellom fagforeningene og mellom råds- og embetsstrukturen. I Church of England fører det til at man har problemer med å fremme en diakontjeneste som er mer enn en inngangsport til prestetjenesten, altså en permanent og distinkt tjeneste som diakon.

En svakhet med utredningen *The Mission and Ministry of the Church* er at den bare i liten grad berører problematikken rundt hierarkiet som ligger til grunn for tenkningen omkring den ordinerte tjenesten. Tvert imot understrekes det at diakonien er grunnlaget som alle

andre tjenester suksessivt bygger på. Prestetjenesten bygger på diakontjenesten; bispetjenesten bygger på diakon- og prestedtjenesten. Selv om diakontjenestens verdi understrekes ved at man sier den er det ufravikelige grunnlaget for alle andre tjenester, er det ikke til å unngå at diakontjenesten i dette hierarkiet av ordinerte tjenester står lavest. Utredningen tar ikke opp denne problemstillingen, men konkluderer:

Seen in the light of our argument in this report, the sequential ordination that is practiced in most of the historic traditions that have retained the threefold ministry, while it may not be an absolute and inflexible requirement, brings out the apostolic and missionary character of ordained ministry: the deacon in mission, the priest in mission, the bishop in mission. It has a special relevance for our times with their urgent challenge of mission and evangelization. (Church of England 2007:73)

Forholdet mellom på den ene siden en hierarkisk ordning av embetet i anglikansk sammenheng og på den andre siden vektleggingen av embetets enhet og avvisningen av en tredeling av embetet fra luthersk side, er fortsatt gjenstand for samtaler mellom for eksempel de lutherske kirkene i Skandinavia og Baltikum og de anglikanske kirkene i Storbritannia og Irland. Her ligger et av hovedproblemene for tilnærmingen mellom de anglikanske og de lutherske kirkene når det gjelder forståelsen av diakontjenesten: Kan de anglikanske kirkenes forsterkede satsning på en permanent diakontjeneste, med en mer tydelig orientering mot de karitative oppgavene, bidra til en tilnærming mellom kirkene innenfor Porvoo-felleskapet? Samtidig er de lutherske kirkenes anerkjennelse og innføring av en treleddet embetsstruktur avgjørende for tilnærmingen mellom tradisjonene.

Den videre dialogen bør også vektlegge en grunnleggende diskusjon om den ordinerte tjenesten faktisk har sitt utspring i menigheten, hvor evangeliet formidles og sakramentene forvaltes, eller om den er avledet av biskopens tilsyn ved at biskopen er lokalt representert av de som er ordinert av ham eller henne. En teologisk samtale omkring disse forskjellene mellom luthersk og anglikansk tenkning vil være nødvendig for en større tilnærming også i forståelsen av diakontjenesten som en del av den ordinerte tjenestestrukturen.

Island, Sverige, Danmark og Finland

Det er nærliggende å sammenlikne Den norske kirkes ordninger med ordningene i de lutherske søsterkirkene i Norden, som både i teologi og i tradisjon ligger nær hverandre. Mens de anglikanske kirkene arbeider for en permanent, karitativ diakontjeneste i kirkene, er det en bevegelse i de nordiske lutherske folkekirkene som har undertegnet Porvooavtalen henimot en integrering av diakonatet i en treleddet, ordinert tjenestestruktur. Både Island og Sverige har innført en slik forståelse av diakontjenesten, mens Finland har kommet nesten i mål med tilretteleggingen av en treleddet ordinert tjenestestruktur.

Den lutherske kirken på *Island* gikk inn for en tredimensjonal embetsstruktur som en direkte følge av sin implementering av Lima-dokumentet i kirkens ordninger. På Island ordineres diakonene til en hovedsakelig karitativ tjeneste. Enheten ved embetet fastholdes; ordinasjonen skjer ikke suksessivt, og diakoner har en selvstendig tjeneste ved siden av, men sammen med prest og biskop innenfor den ene, ordinerte tjenestestrukturen.

I *Svenska kyrkan* er diakonatet en del av en treleddet tjenestestruktur som omfatter diakon, prest og biskop. Diakonatet har et tydelig ståsted innenfor det kirkelige ordinerte

embetet, samtidig som spørsmålet om diakonenes liturgiske funksjoner har forblitt uavklart. I Svenska kyrkan er diakontjenesten dog klart definert som en del av det kirkelige embete, noe som blant annet kommer til uttrykk gjennom formuleringene: «Vigningarna til biskop, präst och diakon är likvärdiga uttryck för evangeliets fullhet och för kyrkans uppdrag utifrån dette evangelium, som skal gestaltas i såväl ord som handling.» (Biskopsmøtet 1990) I Svenska kyrkans gudstjenestebok har man helt fra 1942 bevisst valgt begrepet «ordinasjon» ved diakonvigselen, for å synliggjøre deres delaktighet i det kirkelige embetet og den treleddete tjenestestrukturen. Diakontjenestens plassering innenfor det kirkelige embetet kommer også til uttrykk ved at diakonen i Svenska kyrkan ved ordinasjonen iføres skråstola som embetstegn, at diakonen stemmer ved bispevalget, og at diakonen er under biskopens tilsyn i sin tjeneste.

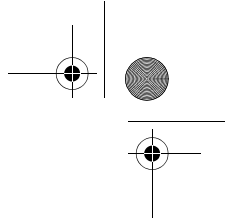
I en veiledning fra Bispemøtet i Svenska Kyrkan: *Biskop, Präst och Diakon* (Biskopsmøtet 1990) ser vi at diakontjenesten er en ordinert tjeneste på linje med preste- og bispetjenesten:

Diakonvigningen følger samme mønster som de øvrige vigningarna. Diakonens oppdrag beskrives på følgende sätt: «En diakon/diakonissa skall uppsöka, hjälpa och stödja dem som är i kroppslig och själslig nöd, ge kristen fostran och undervisning i tron, i församling och samhälle vara ett barmhärtighetens tecken och i allt tjäna Kristus i sin nästa. En diakon/diakonissa skall leva som Kristi tjänare och hjälpa människor att gestalta Guds kärlek. Diakonen skall försvara människors rätt, stå på de förtrycktas sida och uppmantra och frigöra Guds folk till det som är gott, så att Guds kärlek blir synlig i världen». Diakonen avlägger vid vigningen samma löften som prästen med den skillnaden at diakonen i stället for prästlöftet om förkunnelsen och sakramentsförvaltningen lovar at hjälpa de behövande och stå på de förtrycktas sida. Bönen efter handpåläggningen överensstämmer med bönen vid prästvigningen med den skillnaden at församlingen for diakonerna ber om «uthållighet i kärlekens tjänst». (Biskopsmøtet 1990)

Samme utredning pekte på at det gjenstår en rekke spørsmål om hvordan diakontjenesten skal beskrives spesifikt i forhold til preste- og bispetjenesten. Man velger uansett å holde fast ved at tjenesten er en karitativ tjeneste og del av et ikke-hierarkisk, treleddet embete: «De är med olika uppdrag förenade i en ämbetsgemenskap, där ingen är den andres herre eller slav.» (Biskopsmøtet 1990)

I *Den danske folkekirken* finnes det kun to vigselsordninger, for prest og biskop, og spørsmålet om vigsling av diakoner har i liten grad vært drøftet. I Danmark fungerer diakoninstitusjonene i stor grad som selvstendige stiftelser ved siden av den offisielle kirkelige organisasjonen. Diakonene mottar en kirkelig innvielse eller velsignelse og utsendelse ved sine respektive diakonale institusjoner, ikke av biskopene. Menighetene kan etter eget ønske ansette leke medarbeidere så som diakoner, lærere og kateketer. Diskusjonen i Danmark ser ikke ut til å være påvirket i nevneverdig grad av de økumeniske prosessene rundt forståelsen av embetet.

Den *finske lutherske kirken* har gitt sin prinsipielle tilslutning til en forståelse av diakontjenesten som en del av den ordinerte tjenesten, men av forskjellige årsaker har den ikke sluttet sitt arbeid med diakonatet. Finska Kyrkan har i flere år arbeidet med spørsmålet om forståelsen og plasseringen av diakontjenesten i sin embetsstruktur. Dokumentet *Vigda att tjäna*, som ble lagt frem for Kirkemøtet i Finland i 2002, fremmet et forslag om å opprette



et «samlediakonater» som er en del av en treleddet embetsstruktur. I dokumentet holder man fast ved ordet diakonat som en betegnelse for «de samordnete tjenestene»:

Det er fråga om et ledd i det treleddede ämbetet ved siden av präst- och biskopämbetet. Diakonater omfattar diakontjänesterna, kantorerna, lektorerna, ungdomsarbetsledarna och missionssekreterare i huvudsyssla. Användningen av begreppet diakonat som en övergripande beteckning betyder inte att tjänesterna likeställs så att deras specialkaraktär fördunklas. Begreppet skal inte heller tolkas alltför snävt med utgångspunkt i församlingarnas diakoniarbete eller diakonitjänsten. [...] Ämbetsreformen kan i bästa fall leda till en andlig förnyelse i hela kyrkan. (Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2002:4)

Ordningen som ble foreslått i Finland, innebar at diakonater skulle forstås som en del av en treleddet, ordinert embetsstruktur, og den skulle romme mange forskjellige tjenestegrupper. Hvordan et slikt «inkluderende diakonat» kunne se ut og struktureres, og hvem som skulle inkluderes i denne tjenestekategorien, har vært et åpent spørsmål også etter at utredningen *Vigda att tjäna* ble behandlet på Kirkemøtet i 2002.

Den finske kirkes bispemøte uttalte seg 10. februar 2009 om diakonater:

Enligt det betänkande från 2007, som biskopsmötet nu gav utlåtande om, kan man utveckla ett särskilt diakonämbete, som är jämförbart med prästämbetet men separat från detta. Diakonämbetet har sina egna uppgifter. Till ämbetet skulle i inledningsskedet höra diakoner, ungdomsarbetsledare och barnarbetsledare. [...] Man skulle alltså vigas till ämbetet och det skulle förutsätta kyrkans kallelse. Kyrkan skulle också efter reformen ha tre särskilda ämbeten: biskop, präst och diakon. Vart och ett ämbete skulle ha en egen vigning. Biskopsmötet anser att man i betänkandet presenterar en tillräckligt teologisk grund för att genomföra reformen av ämbetsstrukturen. Man kan senare precisera diakonämbetets natur. Ett genomförande av reformen kräver ännu preciseringar av olika begrepp vad gäller de uppgifter som skall höra till ämbetet. (Kyrklig tidningstjänst 2009, 10. februar)

Finska Kyrkan har hatt en teologisk vurdering av saken i mange år. Både fra Bispemøtets og fra deres Kirkemøtets side har man gitt en prinsipiell tilslutning til å strukturere embetet som en treleddet tjeneste, der diakon, prest og biskop inngår i denne strukturen. Det er fortsatt en del uavklarte spørsmål når det gjelder om også eventuelle andre tjenestegrupper skal vigsles til en slags inkluderende diakonat, og i så fall hvilke.

Tendensen i de nordiske lutherske kirkene, bortsett fra Danmark, er altså å integrere diakonater i det kirkelige embetsmønsteret. Til grunn for dette ligger forståelsen av at embetet som kirkens tjeneste og oppdrag, utføres på flere måter enn man tradisjonelt har tenkt, nemlig som oppgaven med å forvalte Ord og Sakrament. Med bakgrunn i disse overveielsene finner man frem til ordninger for treleddete ordinerte tjenestestrukturer som omfatter diakon, prest og biskop. Den konkrete utformingen av tjenesteordningene og forståelsen av diakonal tjeneste er allikevel fortsatt gjenstand for drøfting i disse kirkene. Den nordiske prosessen er i stor grad inspirert av Porvoo-avtalen og de nære forbindelsene med de anglikanske kirkene i Storbritannia og Irland.

Arbeidet innenfor Porvoo-fellesskapet

I Porvoo-fellesuttalelsen heter det at «[...] det trefoldige embete med biskop, prest og diakon i dag kan tjene som uttrykk for den enhet vi søker, og som et middel for å virkeliggjøre denne enhet» (Porvooerklæringen 1994: pkt. 32j). Gjennom Porvooerklæringen har Den norske kirke forpliktet seg til å arbeide for en felles forståelse av diakontjenesten (Porvooerklæringen, pkt. vii). Både den teologiske forståelsen og den praktiske tilretteleggelsen av diakontjenesten er svært forskjellig i de anglikanske kirker og i lutherske kirker tilhørende Porvoo-fellesskapet. I de anglikanske kirkene er diakontjenesten langt på vei innfallsporten til prestatjenesten, et slags forberedende år. Kandidatene ordineres først til diakonatet, deretter til prestatjenesten. Diakonens funksjoner er først og fremst «hjelpereprestfunksjoner», knyttet til liturgien. Det arbeides imidlertid med å få etablert flere faste diakonstillinger med et karitativt arbeidsfelt. Et slikt diakonat kalles for «distinctive» eller «permanent diaconate».

Porvoo-fellesskapet har tatt forpliktelsen fra Porvoo-avtalen på alvor gjennom en konsultasjonsprosess rundt forståelsen av diakontjenesten. I Porvoo-fellesskapets konsultasjon om diakontjenesten ble det understreket at både anglikanske og lutherske kirker lærer av hverandre og nærmer seg hverandre i samtalen omkring diakonatet:

The Consultation was encouraged to learn of developments which are taking place in the Porvoo Churches. Both traditions are moving towards one another in their understanding of diaconal ministry, one of the fruits of the growing together of the churches. In the Lutheran tradition, there is a growing awareness of the link between the deacon's ministry and the worship of the church, and in the Anglican tradition, there is a growing awareness of the importance of the deacon as a herald of the gospel in word and action. (Porvoo Consultation on the Diaconate 2006:74)

I det videre oppfølgingsarbeidet skal det blant annet tas stilling til følgende spørsmål:

How do we understand the relationship between the oneness of the ministry [Porvoo Common Statement 32j] and the differentiation of ministries? How can we grow in a deeper understanding of a three-fold ministry which is non-hierarchical? In what ways do the challenges of modern society make us aware of the missiological dimension of this go-between ministry in discerning the needs, hopes and concerns of the times?(Porvoo Consultation on the Diaconate 2006:75)

I tillegg til arbeidet innenfor Porvoo-fellesskapet har det også vært en egen studieprosess mellom enkelte av kirkene som er involvert i fellesskapet, den såkalte ANDREP-prosessen (Anglo Nordic Diaconal Research Project). Denne prosessen har hittil resultert i to artikkelsamlinger som omhandler noen av de teologiske prosessene mellom de involverte kirkene (jf. Borgegård & Hall 1999; Borgegård, Fanuelson, & Hall 2000).

Hannover-rapporten

I 1996 hadde den internasjonale anglikansk-lutherske dialogkommisjonen et møte i Hannover, og det resulterte i rapporten *The Diaconate as Ecumenical Opportunity*. Rapporten tar sitt utgangspunkt i koinoniabegrepet (et nytestamentlig begrep for menighetens fellesskap) som ramme for å tilrettelegge forståelsen av embetet. Innenfor denne rammen utforskes sentrale ekklesiologiske emner som *diakonia* (tjeneste), *leiturgia* (gudstjeneste) og *martyria* (vitnes-

byrd) som tolkningsnøkkel (Hannover report 1996:10), og det legges vekt på at diakonatet har sin plassering innenfor kirkens ordninger og liturgier (Hannover report 1996:26f). Hannover-rapporten taler for en fornyelse av forståelsen av diakontjenesten, der den defineres tydelig innenfor det ordinerte embetet, og den har som sin spesielle oppgave å binde sammen nøden i verden med kirkens oppdrag, pastorale tilsyn og nattverdsfellesskapet (Hannover report 1996:51). I rapporten er man opptatt av at diakonenes stilling og oppgave ikke skal komme i veien for lekfolkets og hele den kristne kirkes oppdrag til å tjene Gud i tro og liv. Rapporten understreker at diakonatet heller skal ha «[...] a multiplying effect, leading others to their own specific tasks of service» (Hannover report 1996:56). Diakonene skal være veivisere for hele Guds folk i deres tjeneste i kirken og i verden, og diakonene skal oppmuntre til og koordinere større frivillig innsats i kirken gjennom sin tydelige posisjon i menighetens liv.

På denne måten tar rapporten også hensyn til nyere forskning omkring diakontjenesten på nytestamentlig tid, som fremhever at diakonene i de første kristne menighetene var «mellommenn» eller «mellomkvinner», budbringere mellom menighetens mer eller mindre lukkede liv og de behovene som fantes i den tiden.⁵

Diaconal ministry typically not only seeks to mediate the service of the church to specific needs, but also to interpret those needs to the church. The «go-between» role of diaconal ministry thus operates in both directions: from church to the needs, hopes and concerns of persons in and beyond the church; and from those needs, hopes and concerns to the church. (Hannover report 1996:51)

Hannover-rapporten er et viktig dokument fordi den synliggjør både spenningene og mulighetene i en tilnærming mellom tradisjonene for diakontjenesten. Tjenesten innebærer et kall «[...] to be agents of the church in interpreting and meeting needs, hopes and concerns within Church and society» (Hannover report 1996:48).

Diakontjenesten i det lutherske kirkefellesskapet

Kirkene innenfor det lutherske kirkefellesskapet har nokså forskjellige måter å tilrettelegge sine tjenestestrukturer på. Felles for alle er at det finnes en ordnet, ordinert tjeneste og ordnete tilsynsstrukturer, og den konkrete kontekstuelle utformingen er avhengig av både kultur, historie og teologiske forskjeller i de forskjellige lutherske kirkene.

Utgangspunktet for den lutherske tenkningen omkring embetet er følgende:

For at vi skal komme til denne tro, er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene. For ved ordet og sakramentene som midler blir Den Hellige Ånd gitt, han som virker troen, hvor og når Gud vil, i dem som hører evangeliet, nemlig at Gud, ikke for våre fortjenesters skyld, men for Kristi skyld, rettfærdiggjør dem som tror at de blir tatt til nåde for Kristi skyld. (Gal 3, 14): «så vi kunne få Åndens løfte ved troen». (Brunvoll 1972, 47)

Embetsforståelsen slik den kommer til uttrykk i dette sitatet, bør ses i sammenheng med det som ellers sies om embetet i den lutherske bekjennelse. Det er mulig å tolke sitatet dit hen at den ordinerte tjenesten kan ordnes og ivaretas på forskjellige vis, blant annet fordi man går

ut fra en videre tolkning av «å lære evangeliet og forvalte sakramentene», der også diakontjenesten har del i evangelieformidlingen. I de lutherske bekjennelsesskriftene er det tydelig at kirkens oppdrag omfatter både forkynnelsen av evangeliet, forvaltningen av sakramentene og tjenesten og omsorgen for hverandre. Det er ingen gradering av disse forskjellige tjenestene, alle er nødvendige for menigheten og for at kirken kan være kirke. Da Martin Luther i sin tid hadde behov for å «sanere» de kirkelige tjenestestrukturere, så skjedde det nettopp på bakgrunn av hans reformatoriske hovedkjennelse. Saneringen måtte skje for at kirken kunne fungere som kirke best mulig. Det er derfor i samsvar med Luthers hovedanliggende og med den lutherske tradisjon å revurdere kirkens tjenestestrukturer fra følgende synsvinkel: Hvilke ordninger vil være mest tjenlige for vår kirke, slik at den kan fungere som en tjenende kirke og være forankret i Guds ord, dåp og nattverd? Det er et kjennetegn for en kirke som står i en luthersk tradisjon å søke etter tjenestestrukturer som til enhver tid gjør det mulig for kirken å leve i samsvar med kallet om å forvalte Ord og Sakrament.

I *ELCA*, Den evangelisk-lutherske kirken i USA, er diakontjenesten blitt definert som en profesjonstjeneste med «consecration», ikke «ordination». Begrepene lar seg vanskelig oversette til norsk på en presis måte, siden det norske begrepet «vigsling» både kan bety innføring i en lek og i en ordinert tjeneste i kirken. «Consecration» synliggjør at diakonene vigsles til en lek kirkelig tjeneste, og ikke har del i det kirkelige embetet. Diakonatet omfatter flere profesjoner, der man har høye utdanningskrav, og diakontjenesten omfatter blant annet tjenesten som kirkemusiker. Dette såkalte «lay roster of diaconal ministers» (gruppe av leke, vigslete, diaconale medarbeidere) inkluderer et spekter av forskjellige tjenestegrupper, med ulike forgreninger og definert utenom det ordinerte embete (prest, biskop) som «diaconal ministers» (diakoner). Videre opererer *ELCA* med en tjenestegruppe med andre og ulike hjelpefunksjoner i menigheten («associates in ministry»), der medarbeiderne blir innsatt i sin tjeneste gjennom «commissioning» (innsettelse i en tjeneste og til et bestemt oppdrag).

En gjennomgang av forskjellige ordninger i lutherske kirker over hele verden viser stor variasjon i forståelse og utforming av diakontjenesten. En konsultasjon i regi av Det Lutherske Verdensforbund (LVF) i Sao Leopoldo, Brasil, viste dette mangfoldet innenfor det lutherske fellesskapet (Boettcher 2006), og konsultasjonen konkluderte med en oppfordring til LVFs medlemskirker om å finne egnete former og strukturer for kirkens diaconale tjeneste:

We call upon the member churches to reexamine the ways in which they have ordered the ecclesial ministry and, in particular, to do so in such a way that the diaconal responsibility of their mission is adequately expressed. We are convinced that establishing or strengthening the diaconal ministry and providing training and formation that would facilitate its equal recognition with the pastoral ministry would be an appropriate way of acknowledging and meeting this challenge. (Boettcher 2006:88)

Diakontjenesten i reformerte kirker

Når det gjelder forståelsen av diakontjenesten i kirker med reformert bakgrunn, finnes det forskjellige tradisjoner: I den reformerte tradisjonen etter Calvin har diakonen en sentral plass innenfor de fire former for embetet: pastorer og lærere, eldste og diakoner. På samme måte som Luther, anså Calvin de syv mennene som blir utnevnt i Apg 6, som prototyper for diakontjenesten (Hammann 2003:262–293).

Selve utformingen av diakontjenesten er noe forskjellig i de reformerte kirkene: I Church of Scotland har for eksempel diakonene først og fremst en karitativ og tjenende funksjon i menighetene og i samfunnet generelt, og her vurderer man for tiden hvorvidt diakonene bør ordineres i stedet for å innsettes i tjenesten. Den presbyterianske kirken i USA har ordinerte diakoner med karitativ funksjon og begrensede liturgiske oppgaver i gudstjenesten som ikke omfatter sakramentsforvaltningen.

Også i kirkene innenfor Leuenberg-kirkefellesskapet, det protestantiske kirkefellesskapet i Europa, finnes det en rekke forskjellige tolkninger av diakontjenesten, både med tanke på dens plassering innenfor tjenestestrukturen og med tanke på defineringen av dens oppgaver.

Diakontjenesten i Metodistkirken

I *Metodistkirken i Norge*, som er en del av United Methodist Church, er diakonatet en del av en treleddet embetsstruktur, og diakonene blir *ordinert* til sitt embete på lik linje med prestene. Ved ordinasjon synliggjøres forskjellen mellom prestedtjenesten og diakontjenesten symbolsk ved at en løfter frem et vaskefat, som illustrerer diakonens særskilte omsorgstjeneste. Presteordinasjonen omhandler tjenesten med Ord og Sakrament. Dessuten synliggjøres forskjellen mellom preste- og diakontjenesten ved at diakonenes stola bæres diagonalt, som en skråstola. Under diakonens ordinasjon beskriver biskopen diakonens tjeneste med følgende ord:

En diakon er kalt til å ta del i Kristi tjenergjerning, til å knytte menighetens indre fellesskap sammen med dens tjeneste ute i verden, til å hjelpe andre til å bli Jesu disipler, til å undervise i og forkynde Guds ord [her kan en stor Bibel løftes frem], til å lede menigheten i gudstjeneste, til å assistere eldste ved dåp og nattverd, til å fostre disipler som kan tjene og vitne i verden, til å vise omsorg for alle mennesker, særlig fattige, syke og undertrykte [her kan et håndkle og et fat løftes frem], til å tolke verdens smerte og håp overfor Kirken, til å lede Kristi folk i barmhjertighetens og rettferdighetens, frigjøringens og forsoningens mange tjenester, selv når det fører til besværligheter og personlig offer. Dette er en Diakons plikter. «Tror du at Gud har kalt deg til å leve og virke som en diakon?» Kandidaten svarer: «Ja, det tror jeg.» Etter denne såkalte eksaminasjonen følger håndspåleggelsen og bønnen for diakonen, og bønnen om at Den Hellige Ånd må utøses over diakonen, til embetet og tjenesten som diakon. (Metodistkirkens ordinasjonsritual)

Ordinasjonsliturgien slik den brukes i Metodistkirken i Norge i dag, står i samsvar med forståelsen av diakontjenesten slik den beskrives i *The Book of Discipline of the United Methodist Church in Northern Europe* (Northern Europe Central Conference 2001), hvor det redegjøres for kirkens troslære. Her beskrives diakonembetet på følgende måte:

It is the deacons, in both person and function, whose distinctive ministry is to embody, articulate, and lead the whole people of God in its servant ministry. From the earliest days of the church, deacons were called and set apart for the ministry of love, justice, and service; of connecting the church with the most needy, neglected, and marginalized among the children of God. [...] In the world, the deacon sees to express a ministry of compassion and justice, assisting laypersons as they claim their own ministry. In the congregation, the ministry of the deacon is to teach and form disciples, and to lead worship together with other ordained and laypersons. (Northern Europe Central Conference 2001:186)

Rapporten om utvidet kirkefellesskap mellom Den norske kirke og Metodistkirken i Norge, *Nådens fellesskap* (Nådens fellesskap 1994), berører bare i liten grad forståelsen av diakontjenesten. Under kapittel C om embetet drøftes først og fremst forståelsen av preste- og bispetjenesten. Når det gjelder diakontjenesten, sies det: «Begge våre kirker har en diakonal tjeneste som skal synliggjøre hele kirkens diakonale ansvar. Denne tjenestens plass i kirkens liv blir drøftet i begge våre kirker. Vi anbefaler våre kirker å samarbeide om utformingen av denne tjenesten.» (Nådens fellesskap 1994:37). Selve avtaleteksten nevner ikke diakontjenesten spesielt, men fremhever forpliktelsen til «[...] et utvidet kirkefellesskap, som kommer til uttrykk ved at vi feirer gudstjeneste og nattverd sammen, hvor ordinerte embetsbærere fra begge kirker gjør tjeneste sammen, eller hvor ordinerte embetsbærere fra en kirke leilighetsvis gjør tjeneste i den andres kirke» (Nådens fellesskap 1994:26). Dermed tas det ikke stilling til hvorvidt diakonenes respektive vigsling eller ordinasjon og forståelsen av deres tjeneste i de to kirkesamfunn kan gi grunnlag for tjeneste i det andre kirkesamfunnet. Hovedvekten i samarbeidet mellom Den norske kirke og Metodistkirken i Norge har ligget på utveksling av prester og på andre former for konkret samarbeid på lokalplan.

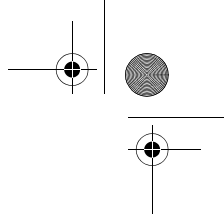
Oppsummering

Samlet sett kan man si at det ikke finnes en entydig forståelse og tilretteleggelse av diakontjenesten i de kirkene som Den norske kirke har kirkefellesskap med. En gjennomgang av materialet for diakontjenesten viser at man i alle disse kirkesamfunnene på ett eller annet vis legger vekt på at diakontjenesten er sentral når det gjelder å knytte sammen kirkens «indre og ytre liv», livet i samfunnet og verden og det gudstjenestelige livet, og samlingen rundt Ord og Sakrament.

I mange kirker er derfor ordinasjonen av diakonen en naturlig følge av at man ønsker å knytte sammen disse to dimensjonene – kirkens tilstedeværelse i verden gjennom det sosiale engasjementet og gjennom det gudstjenestelige livet, Ord og Sakrament. I de kirkene der diakonatet tolkes ut fra et annet utgangspunkt, nemlig den treleddete tjenestestrukturen fra oldkirkelig tid, der diakonene først og fremst var biskopenes medhjelpere, kan det naturlig nok oppfattes som en innsnevring å begrense diakonatets virksomhet på det området som vår luthersk-reformerte tradisjon har lagt hovedvekten på, nemlig omsorgsarbeidet. Det er også tydelig at spesielt avtalen med kirkene innenfor Porvoo-fellesskapet, med fokus på embetsforståelsen og utgangspunkt i dokumentet «*Dåp, nattverd og embetet*» og dets vektlegging av en treleddet tjenestestruktur, er av stor betydning i kirkenes arbeid med forståelsen av diakonal tjeneste.

Konsekvenser for forståelsen av diakontjenesten i Den norske kirke

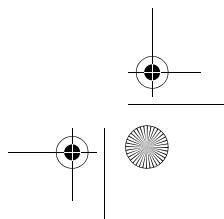
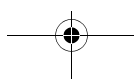
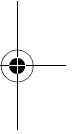
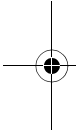
Mange av Den norske kirkes søsterkirker har en treleddet embetsstruktur. Kirker som står oss svært nære, som Metodistkirken i Norge og våre lutherske søsterkirker i Sverige og Island, har ordnet tjenesten på en slik måte. Innenfor den økumeniske kirkefamilien er det et bredt arbeid med spørsmålet. Det forplikter riktignok ikke Den norske kirke til å innføre et



embetsmønster som uttrykkelig inkluderer diakontjenesten, men likevel vil en tydeliggjøring på dette punktet, fulgt av en reell styrking av diakonens tjeneste som en permanent karitativ tjeneste, være et viktig bidrag fra Den norske kirke til det økumeniske fellesskap og dermed til å synliggjøre kirkens enhet i Kristus. Forståelsen av embetsstrukturen som treleddet fører ikke til at man overtar en hierarkisk forståelse av den ordinerte tjenesten, eller at diakontjenesten blir en slags «hjelpепrestfunksjon» eller innfallsport til prestedtjenesten.

De senere års arbeid med diakoniforståelsen og forståelsen av diakontjenesten viser at det har skjedd en markant utvikling, som bekreftes av de styrende organer i Den norske kirke, slik som Bispemøtet og Kirkemøtet. Med mindre man ønsker å gå tilbake til en forståelse av diakoni som noe som er mer eller mindre valgfritt for kirken, så bør man også ta konsekvensen av en slik utvikling ved en tydeliggjøring av kirkens forståelse av diakontjenesten. Det er teologisk legitimt at man som luthersk kirke kan utforme en tredimensjonal, ordinert ikke-hierarkisk tjenestestruktur som tjener evangeliets formidling.

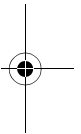
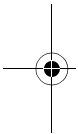
Noen lurer på hvorfor embetsspørsmålet er så viktig. Den lutherske bekjennelsen slik vi finner den i *Confessio Augustana* 5 viser klart hva som er målet med all ordinert tjeneste, og for den slags skyld målet med all kirkelig virksomhet: «[...] for at vi skal komme til denne tro». (Brunvoll 1972: 47) Kirkens ordinerte tjeneste bestemmes i lys av kristustroen og læren om hvordan mennesket blir frelst. Kirkens entydige tale om sin forståelse av diakontjenesten er nødvendig, både for at kirken i enda større grad skal bli en tjenende kirke, og for å gi en yrkesgruppe i kirken identitet og legitimitet.





Sluttnoter

1. «En tjenende kirke: Den norske kirke er kalt av den treenige Gud til å stå på de svakes og utstøttes side, lindre og overvinne nød i vårt land og internasjonalt. Den norske kirke skal være en tjenende kirke, et diakonalt fellesskap der mennesker gir omsorg og finner omsorg. Kirken utfordres og utfordrer til forvaltertjeneste i en verden der livsmiljø og ressurser er truet, til kamp for rettferdighet der kløften mellom rike og fattige øker og til handling for fred der mennesker lever med urett og krig.» (Kirkemøtet 2004d, punkt 5).
2. Selve begrepet «ordinasjon» brukes, oppsiktsvekkende nok, ikke i gudstjenesteboken, selv om den som vigsles til prestatjeneste, omtales som «ordinand». Det er svært vanlig å omtale prestevigslingen som ordinasjon, også i offentlig sammenheng, i motsetning til de andre vigslingshandlingene. Kirkemøtet i 2001 drøftet denne problemstillingen, og kom frem til at det er naturlig og riktig å kalle prestevigselen også offisielt for ordinasjon: «Språkbruken modifiseres i det videre arbeid slik at en taler om ulike tjenester i kirken. Ved siden av begrepet vigsling brukes også ordinasjon. Det siste brukes i forbindelse med prestatjenesten. Om det er vigsling eller ordinasjon som skal brukes som begrep i forbindelse med de øvrige tjenestene, avklares gjennom den videre utredning.» (Kirkemøtet 2001).
3. «Heller ikke en forståelse av diakontjenesten som inkludert i embetet representerer noe helt nytt i Den norske kirke. Det er verdt å merke seg at liturgien for vigsling av diakon er utformet slik at den gir rom for ulike syn på spørsmålet om hvilken relasjon denne tjenesten har til kirkens embete. Riktignok sies det i denne liturgiske ordning ikke eksplisitt at diakonen får del i den særskilte tjeneste i kirken. På den annen side inneholder denne liturgien alle de tradisjonelle og økumenisk omforente kjennetegn på ordinasjon til kirkens embete.» (Kirkemøtet 2004c).
4. I skrivende stund, mars 2009.
5. Se Collins 1990, som viste at grunnbetydningen av termen «diakon» på gresk er å være en «go-between». Collins synliggjorde gjennom sin forskning at begrepet «diakoni» i Det nye testamente og oldkirken ikke kjennetegnes som en ydmyk, selvutslettende tjeneste i negativ forstand, men at det viktigste er at tjenesten ikke kan skilles fra oppdragsgiveren. Tjenesten er aldri selvpålagt eller blir til som etisk eller fromt krav, men den kjennetegnes av at det er en Herre som kaller til den.

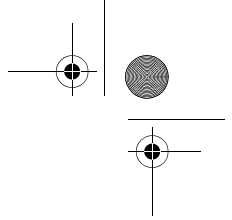


Litteratur

- Biskopsmötet. (1990). *Biskop, Präst och Diakon i Svenska Kyrkan. Ett biskopsbrev om kyrkans ämbete*. Uppsala: Svenska Kyrkans Biskopsmöte.
- Boettcher, R. (red.). (2006). *The Diaconal ministry in the mission of the church*. LWF Studies 01/2006. Geneva: The Lutheran World Federation Department for Theology and Studies.
- Borgegård, G., & Hall, C. (1999). *The ministry of the deacon 1. Anglican-lutheran perspectives*. Nordisk Ekumenisk Skriftserie 31. Uppsala: Nordic Ecumenical Council.
- Borgegård, G., Fanuelsen, O., & Hall, C. (2000). *The ministry of the deacon 2. Ecclesiological explorations*. Nordisk Ekumenisk Skriftserie 32. Uppsala: Nordic Ecumenical Council.
- Brunvoll, A. (red.). (1972). *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter*. Ny oversettelse med innledning og noter. Oslo: Lunde.
- Church of England. (2001). *For such a time as this: A renewed diaconate in the Church of England*. A report to the General Synod of the Church of England of a Working Party of the House of Bishops. London: Church House Publishing.
- Church of England. (2007). *The Mission and Ministry of the Whole Church. Biblical, theological and contemporary perspectives*. The Faith and Order Advisory Group of the Church of England & The Archbishops' Council. GS Misc 854. London: Church of England
- Collins, J. N. (1990). *Diakonia: Reinterpreting the ancient sources*. Oxford: Oxford University Press, USA.
- Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland (2002). *Vigda att tjäna*. Betänkande avgivet av ämbetsstrukturkommitten tillsatt av evangelisk-lutherska kyrkan i Finland år 2000. Serie A 2002:2. Helsingfors: Kyrkostyrelsen.
- Gudstjenestebok for Den norske kirke. (1992). *Del II: Kirkelige handlinger*. Oslo: Verbum.
- Hammann, G. (2003). *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*. Erweiterte Übersetzung von „L'amour retrouvé. Le ministère de diacre, du christianisme primitif aux Réformateurs protestants du XVI siècle», Paris 1994. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hannover report (1996). *The diaconate as ecumenical opportunity. The Hannover report of the anglican-lutheran international commission*. London: Anglican Consultative Council & The Lutheran World Federation.
- Hofmann, B., & Schibilsky, M. (red.). (2001). *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*. Diakoniewissenschaft Band 3. Stuttgart: Kohlhammer.

- Hüffmeier, W. (red.). (1995a). *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*. Leuenberger Texte Heft 1. Frankfurt am Main: Kirche Jesu Christi.
- Hüffmeier, W. (red.). (1995b). *Sakramente, Amt, Ordination*. Leuenberger Texte Heft 2. Frankfurt am Main: Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hrsg. Von Wilhelm Hüffmeier. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Kirkemøtet. (1987). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet. (1996). *Tjenesteordning for diakoner*. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet. (2001). *Embetet i Den norske kirke. Innstilling fra en arbeidsgruppe nedsatt av Kirkerådet*. Vedtak Kirkemøte sak 10/01. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet. (2004). *Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner*. Fastsett av Kirkemøtet 20. november 2004 med hjemmel i lov 7. juni 1996 nr. 31 om Den norske kirke § 24 tredje ledd bokstav c og vedtak 26. oktober 1990 nr. 880 om fastsettelse av felles veiledninger til alterboken, jf. Kongeriget Norges Grundlov 17. mai 1814 § 16.
- Kirkemøtet. (2004b). *Diakonal tjeneste i Den norske kirke*. KM-sak 08/04. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet. (2004c). *Protokollat Bispemøte 21/04; Vedlegg 10.1.1. til Kirkemøte sak 08/04: Diakonal tjeneste i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet. (2004d.). *Kirkens identitet og oppdrag. Uttalelse til regjeringens stat-kirke-utvalg*. Kirkemøte sak 11/04. Vedtatt av Kirkemøtet 2004. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet. (2007). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkerådet. (2001). *Embetet i Den norske kirke*. Innstilling fra en arbeidsgruppe nedsatt av Kirkerådet. Sak KM 10/01. Oslo: Den norske kirke/Kirkerådet.
- Kirkerådet. (2007/2008). *En flerdimensjonal ordinert tjeneste. Diakon, kateket og kantortjeneren som ordinert tjeneste? Konsekvenser og tjenlighet*. Lastet ned 10. mars 2009 fra www.kirken.no/index.cfm?event=downloadFile&famID=57290
- Kyrklig tidningstjenst. (2009, 10. februar). Biskopsmøtet gav utlåtande om diakonatreformene. *Finska Kyrkans tidningstjenst*, 10. februar 2009.
- Mellomkirkelig råd. (red.). (1982). *Dåp, nattverd og embete. Lima-dokumentet med forord av Ivar Asheim*. Oslo: Mellomkirkelig råd for Den norske kirke.
- Mæland, J. O. (red.). (2000). *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo: Lunde.
- The Niagara Report (1998). *The Niagara Report. Report of the Anglican-Lutheran Consultation on Episcopate 1987*. London: Church House Publishing.
- Nordstokke, K. (2002). *Det dyrebare mennesket. Diakoniens grunnlag og praksis*. Oslo: Verbum.
- Northern Europe Central Conference. (red.). (2001) *The book of discipline of The United Methodist Church in Northern Europe*. Central Conference in Karis, Finland: United Methodist Publishing House.
- Nådens fellesskap. (1994). *Nådens fellesskap*. Rapport fra samtalen mellom Metodistkirken i Norge og Den norske kirke. Sluttrapport med forslag til avtale. Oslo: Kirkens informasjonstjeneste.
- Oftestad, A. B. (2001). *Kirke-fellesskap – omsorg. Diakoniens historie I. Fra apostelkirken til middelalderen. Med blick på Norden*. Oslo: Luther.

- Porvooeerklæringen. (1994). *Fellesuttalelsen fra Porvoo- med Porvooeerklæringen Together in Mission and Ministry*. Den omforente teksten fra det fjerde kommisjonsmøtet, Järvenpää ved Porvoo (Borgå), Finland, 9.-13.oktober 1992. Oslo, Mellomkirkelig Råd.
- Porvoo Consultation on the Diaconate (2006). *Porvoo consultation*. The communion of the Porvoo churches consultation on the diaconate, the Royal Foundation of Saint Katherine, London, 25.-27. januar 2006. *Reseptio* 1/06. Helsinki: RESEPTIO:kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat osasto.
- Rahner, K. (1962). Die Theologie der Erneuerung des Diakonates. I *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates, Quaestiones Diaputatae 15/16*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sandner, S. (2008). *Das Amt des Diakons. Eine Handreichung*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Schäfer, G. K., & Herrmann, V. (2006). Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick. I V. Herrmann & M. Horstmann (red.), *Studienbuch Diakonik. Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie*. (s. 137–165). Göttingen: Neukirchner.
- Tilsammans i kyrkans ämbete (1997). *Tilsammans i kyrkans ämbete*. Betänkande avgivet av den diakonatkommitté som evangelisk-lutherska kyrkan i Finland tillsatte år 1994. Helsingfors: Suomen ev.lut.kirkon keskushallinto Sarja A 1997:10.
- Together in Mission and Ministry (1993). *Together in mission and ministry. The Porvoo common statement with essays on Church and ministry in Northern Europe*. Conversations between the British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches. London: Church House Publishing.
- Wenaas, J. A. (2001). *Diakoni – et annerledes språk*. Oslo: Kirkerådet & Diakoniledermøtet.
- Wingren, G. (1960). *Luthers lära om kallelsen*. Malmö: Skellefteå:Artos.
- Østnor, L. (1978). *Kirkens tjenester med særlig henblikk på diakontjenesten*. Oslo: Luther forlag.



Internasjonal diakoni

Kjell Nordstokke

Innledning

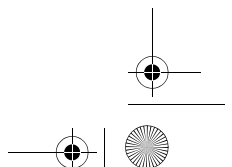
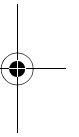
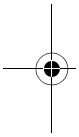
Tørke herjer i den sørlige delen av Etiopia med katastrofale følger for lokalbefolkningen. Internasjonale kirkelige hjelpeorganisasjoner organiserer tiltak i samarbeid med lokale kirker. De sørger for matforsyninger og rent vann i leire hvor folk har samlet seg på flukt fra nøden. Helsetjenester og skoletilbud for barna etableres. Samtidig gjøres det planer for hvordan folk kan vende tilbake til et normalt liv, bedre forberedt for å møte en mulig ny tørkeperiode.

Ungdomsledere i den lutherske kirken i Malawi inviterer landsbyens innbyggere og særlig ungdommen til en temakveld om HIV og AIDS. En dramagruppe skaper både smil og alvor når ulike sider ved dette vanskelige temaet tas opp. Folk oppfordres til å ta ansvar og beskytte seg, men også til å vise omsorg for dem som er smittet. Det er viktig å kjempe mot fordommer og stigmatisering. Dette tiltaket støttes av en internasjonal kirkelig organisasjon, og målet er å arrangere slike temakvelder i alle landsbyene i området, og deretter gjennomføre tiltak, slik at det blir fulgt opp av lokale krefter.

En kvinnegruppe i Bolivia har fått støtte til å sette opp et veksthus i landsbyen sin. De er Aymara-indianere, og det er ikke så mye som kan produseres der de bor 4500 meter over havet. I veksthuset dyrker de mest grønnsaker. En agronom fra kirkens utviklingsdepartement kommer regelmessig på besøk for å følge opp prosjektet. Han er også ansvarlig for at det sendes rapporter til utenlandske støtteorganisasjoner som finansierer prosjektet.

Disse er tre eksempler på internasjonal diakoni, eller økumenisk diakoni som denne virksomheten også kan kalles. Det er utallige andre eksempler, i mange andre land og med et mangfold av oppgaver. Felles for dem alle er at de på ulike måter knytter sammen kirkelig engasjement og kirkelige aktører, lokalt og internasjonalt, på tvers av geografiske, sosiale og kulturelle grenser. Et annet kjennetegn er at de alle søker å møte påtrengende utfordringer hvor mennesker lider nød eller er rammet av urett. Et tredje kjennetegn er at dette er aktiviteter som alle krever organisering og struktur.

Disse fellestrekkene kjennerteigner det meste av det som kan betegnes som internasjonal diakoni. I denne artikkelen skal vi se litt nærmere på hvert av dem: først identiteten som er knyttet til kirkens tro og tjeneste i verden, dernest den sosiale og politiske virkeligheten som utfordrer til innsats, og til sist måten dette arbeidet organiseres på.



Internasjonal diakoni som del av kirkens diakoni

Kristentroen bekjenner kirken som en verdensvid virkelighet og samtidig som den menigheten som her og nå er samlet om ord og sakrament. Kirken er både lokal og global. Dette kommer til uttrykk i liturgien når det i innledningen til trosbekjennelsen gjerne sies: «La oss sammen med hele kristenheten bekjenne vår hellige tro.» Denne økumeniske visjonen finnes allerede i Det nye testamente; alle kristne uansett etnisk bakgrunn eller sosial tilhørighet er ett i Kristus (Gal 3, 28), og kirken som uttrykk for Guds nyskaping i Kristus er kalt til å delta i Guds forsonende og helbredende misjon i verden (2. Kor 5, 17–20).

Termen «økumenisk» er gresk (*oikumene*) og kan oversettes med «hele den bebodde verden». Ordet er avledet av *oikos* som betyr «hus». Det bygger på forestillingen om verden som Guds husholdning. I dette ligger på den ene side oppfatningen om at alt som er til, er skapt av Gud, og at Gud fortsetter sin skapergjerning. Hver dag omslutter Gud jorden med godhet og omsorg, uten forbehold. I Kristus har Gud bekreftet sin kjærlighet til skaperverket og på en særlig måte gitt det løfte om framtid og håp.

På den annen side betyr denne visjonen at menneskene har en særlig plass i Guds husholdning. Som kristne er vi kalt til å være gode husholdere (gresk: *oikoumenoi*, jf. økonomer eller forvaltere). Det er vår grunnleggende misjon som kirke og som kristne. Det gjør det klart at misjon ikke kan begrenses til en aktivitet som noen ildsjeler er engasjert i, og heller ikke til bestemte prosjekter og tiltak. Kirken er etter sin natur *misjonalt*, i Kristus har den del i Guds sendelse til verden, og gjennom Den Hellige Ånd er den rustet til denne tjenesten.

Gjennom kirkens historie er dette misjonsoppdraget oppfattet holistisk, det vil si at det omfatter forkynnelse, omsorgstjeneste og offentlig forsvar av fattige og utstøtte. Det holistiske perspektivet er grunnleggende formet av den økumeniske visjon om å være sendt til hele verden. Med det menes ikke bare det geografiske i den forstand at kirken er sendt til hvert sted på jorden. Det går også på helheten av menneskelig liv, og særlig når livet merkes av lidelse, nød og urett. Tilværelsens mørkeste kjellere er på en særlig måte objekt for Guds misjon i verden. Denne helhetstanken svarer til det kristne menneskesynet, at mennesket er en fysisk, psykisk, sosial og åndelig skapning, og at omsorg for mennesket må omfatte alle disse fire dimensjonene.

Internasjonal diakoni er derfor å forstå som en integrert del av hva det vil si å være kirke og av kirkens oppdrag i verden. Den er i handling det som kristne over hele verden bekjenner: tro på den treenige Gud – på Skaperen som jorden og alt det som fyller den tilhører (Salme 24, 1); på Frelseren som kom for at vi «[...] skal ha liv og overflod» (Joh 10, 10); og på Den Hellige Ånd som gjør «[...] fri fra syndens og dødens lov» (Rom 8, 2).

Terminologien er viktig

På slutten av en diakonikonferanse i Brasil skulle deltakerne gi en evaluering av programmet. En kvinne reiste seg og sa: «Nå vet jeg at alt det jeg har vært opptatt av hele livet, har et navn. Det heter diakoni.» Hun fortalte at hun kom fra en landsby inne i landet, og at hun alltid hadde besøkt syke og ensomme. Blant de syke var fattige landarbeidere som var skadet av

giftige sprøytemiddel. Det hadde ført til at hun engasjerte seg politisk og var aktiv i kampen for å bevare et rent miljø og for rettighetene til fattige jordbrukere.

Dette engasjementet var framfor alt motivert av hennes kristne tro, fortalte hun. Men hun hadde ikke fått mye hjelp fra kirken til å se forbindelsen mellom spiritualitet og hverdagstjeneste. Selvsagt var hun informert om ulike utviklingsprosjekter som kirken var involvert i, men det ble gitt inntrykk av at denne virksomheten var svært teknisk og mest for eksperter. Derfor var det vanskelig å knytte informasjonen om kirkens sosiale ansvar til det hun var engasjert i. Men nå hadde hun fått et nytt ord som bekreftet hennes identitet som kristen og kirkemedlem i det hun var opptatt av. Dette ordet var diakoni.

Fordelen med ordet diakoni er at det knytter an til et bredt bibelsk materiale og til et vidt nettverk av diakonale medaktører omkring i hele verden. Det skaper en grunnleggende sammenheng mellom det en er og det en er engasjert i, samtidig som det er en identitet som rommer verdier og orienteringspunkter i det diakonale arbeidet.

Dette er årsaken til at diakonibegrepet stadig oftere blir brukt, særlig i det globale sør, av aktører som ønsker å være tydelige når det gjelder tilknytningen til kirken, både som religiøs organisasjon og som formidler av et budskap som gir virksomheten bærekraft. De ønsker å være mer enn utviklingsagenter eller utøvere av sosialt arbeid, for disse begrepene er i første rekke sekulære termer som ikke fastholder den kirkelige identiteten. Og ikke minst, de ønsker ikke at virksomheten skal oppfattes som forlengelsen av hva bistandsorganisasjoner fra det globale nord og deres penger kan bibringe, men å rotfeste den i det lokale, framfor alt i identiteten og engasjementet til lokale menigheter.

Diakonibegrepet innfrir dette ønsket fordi det på den ene side er et teologisk begrep som tydeliggjør forbindelsen til kirkens budskap og grunnleggende identitet, og på den annen side fokuserer det på kallet til tjeneste for mennesker i nød. I det greske Nye testamente finnes termen diakoni (som verb: *diakonein* – på norsk: tjene) i noen viktige avsnitt hvor Jesus kunngjør for disiplene sine hvordan han forstår sin sendelse til verden: «For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.» (Mark 10, 45); «For hvem er størst, den som er gjest ved bordet, eller den som er tjener? Er det ikke gjesten? Men jeg er som en tjener blant dere.» (Luk 22, 27). I disse to tekstene gjør Jesus det klart at hans messianske oppdrag er tjeneste som nærvær i menneskers hverdag til frelse og frigjøring. Det er en tjeneste for syke og utstøtte, og den har som følge at disse menneskene blir reist opp og gis plass i fellesskapet. Dette kommer særlig til uttrykk i fortellingene om bordfellesskapet, hvor det blir tydelig at denne tjenesten er inkluderende. Samtidig er det en tjeneste som myndiggjør til med-tjeneste. I fortellingen om fotvaskelsen sier Jesus: «Jeg har gitt dere et forbilde: Slik jeg har gjort mot dere, skal også dere gjøre.» (Joh 13, 15). Utsagn som disse fastslår diakoniens kristologiske og ekklesiologiske grunnlag. Diakonien er tuftet på hva kirken er og forkynner. Samtidig rommer den en impuls til handling i retning av situasjoner preget av lidelse, nød og urett.

Allerede på den tiden da Det nye testamente ble skrevet, var kristne menigheter engasjert i diakonale tiltak på tvers av kulturelle, sosiale og geografiske grenser. Klagen fra gresktalende enker resulterte i at menigheten i Jerusalem ble omorganisert for å forebygge at noen skulle glemmes i omsorgstjenesten. Det er verdt å notere at alle de sju som ble valgt til å ta ansvar for «bordets tjeneste», hadde greske navn (Apg 6, 5), noe som forteller at de ble rekrut-

tert fra den sosiale gruppen i menigheten som stod i fare for å bli marginalisert. Inklusjon forutsetter deltakelse og myndiggjøring, til beste for hele fellesskapet.

Apostelen Paulus' organisering av en pengeinnsamling for de fattige i Jerusalem er et annet viktig eksempel på kristen solidaritet på tvers av geografiske og kulturelle grenser. Det er iøynefallende at Paulus ikke på noe punkt argumenterer for denne kampanjen ved å beskrive de fattiges nød. I stedet minner han givne om Kristi nåde som de har fått del i, og hans eksempel: «Enda han var rik, ble han fattig for deres skyld, så dere skulle bli rike ved hans fattigdom» (2. Kor 8, 9). Videre refererer Paulus til det han sikkert ville mene var en allmenn forståelse av likhet og av gjensidig ansvar for å hindre at ulikhet resulterer i nød: «Denne gangen har dere overflod og kan hjelpe dem som lider nød. En annen gang har de overflod og kan hjelpe dere når dere lider nød. Da blir det likhet, slik det står skrevet: Den som fikk mye, hadde ingen overflod, og den som fikk lite, led ingen mangel» (2. Kor 8, 14–15).

Siden har konkret diakonal handling alltid vært en del av kirkenes liv og misjon, også i tilfeller når begrepet diakoni ikke er brukt for å betegne denne innsatsen. Noen ganger har diakonien tatt form som spontan handling, andre ganger er den blitt institusjonalisert, for eksempel i form av hospital og hjem for foreldreløse barn. Noen ganger har diakonien valgt å være stillferdig tjeneste, andre ganger har den tatt skikkelse som djervt forsvar av de svakeste og mest sårbare i samfunnet.

Dictionary of the Ecumenical Movement (2002) definerer diakoni i tråd med denne historiske tradisjonen, som «[...] ansvarlig tjeneste for evangeliet i handling og ord, utført av kristne som svar på menneskers nød, rotfestet i og formet av Kristi tjeneste og lære» (Lossky et al. 2002:305, min oversettelse).¹ Denne definisjonen gjør det klart at diakoni er å forstå både som gave og som oppgave. Den har sitt liv i budskapet om Jesus og hans diakoni for oss, og i det liv som det nye fellesskapet av troende er kalt til å leve i Kristus, et liv i barmhjertighetens, rettferdighetens og fredens tjeneste.

Utfordringene i dagens globaliserte verden

«Diakoni skjer alltid i en samfunnsmessig kontekst fordi kirken er en del av samfunnet lokalt, nasjonalt og internasjonalt», er det fastslått i Den norske kirkes *Plan for diakoni* (Kirkerådet 2008:13). God diakoni krever derfor en grundig analyse av konteksten og av årsakene til at mennesker rammes av nød, urett og lidelse. Det er viktig at denne analysen er kritisk, også i den forstand at den setter søkelyset på maktrelasjoner og hvem som normalt får komme til orde når situasjoner skal beskrives. Det noen vil beskrive som manglende utvikling, vil andre tolke som undertrykkelse og urett.

Globalisering er blitt et viktig begrep for å beskrive utviklingen de siste tiårene. Også her står vi overfor en utvikling som kan beskrives ulikt, avhengig av ståsted. På den ene siden sees globaliseringen som økte muligheter for samarbeid på tvers over landegrenser, for handel og utveksling av tjenester, og også for å møte globale utfordringer. FNs årtusenmål (Millennium Development Goals) er en ambisiøs plan for regjeringer, organisasjoner og andre aktører om å stå sammen i kampen for å redusere fattigdom og løse noen av de viktigste sosiale utfordringene i vår tid. Innsatsen kan så langt vise til gode resultater: Flere barn enn noen gang

tidligere får utdanning. Tilgangen til rent vann er blitt sikret for flere enn før. I mange land er antallet fattige blitt redusert.

Men det er dessverre også tegn som viser at globaliseringen har negative følger for svært mange mennesker. Som økonomisk system sverger globaliseringen til neoliberal markedsideologi som innebærer fri flyt av penger uten regulering og demokratisk kontroll. Det skaper en enorm konsentrasjon av makt, med den følge at politikere i stor grad er fratatt muligheten til å styre utviklingen til beste for fattige og utsatte folkegrupper. I steder blir velferdsordninger bygget ned, ofte etter krav fra globale økonomiske aktører som IMF (Det internasjonale pengefond). Dette har skapt en anti-globaliseringsbevegelse i mange land med krav om alternativer til det kapitalistiske økonomiske systemet som har styrt globaliseringsprosessen. Den verdensvide finanskrisen som startet høsten 2008, har styrket dette kravet.

Nye teknologiske landevinninger er en viktig forutsetning for globaliseringen. De muliggjør former for kommunikasjon som var utenkelige bare for få tiår siden. Men også teknologien er tvetydig. På den ene siden fremmer den kontakt og samhandling, på den annen setter den et enda tydeligere skille mellom rike og fattige. Tvetydigheten kommer også til uttrykk når det gjelder politiske og sosiale prosesser. Internett er et viktig instrument i kampen mot undertrykkende regimer, men det muliggjør også finansielle transaksjoner som ikke kontrolleres av demokratisk valgte organer.

Det er her ikke plass til å beskrive alle sidene ved denne utviklingen og de utfordringene de innebærer for internasjonal diakoni. Noen få stikkord for trekk som særlig utfordrer til diakonal innsats skal likevel antydes:

- Økt migrasjon. Aldri har så mange mennesker vært på reise og på flukt som i vår tid. Mange drives av gårde på grunn av ufred og fattigdom, eller de lokkes av muligheten for fast arbeid og velstand. Dette gjelder somaliere som kommer til Norge, indonesere i Hong Kong, migranter fra Nicaragua i Costa Rica, og fra Zimbabwe i Sør-Afrika. Felles for dem alle er at de ofte er utsatt for fremmedhat, og at deres rettigheter er begrenset der de kommer. Dette gjelder også flyktninger som ikke alltid får den beskyttelsen de har krav på. Ifølge informasjon fra FN var det i 2007 nær 32 millioner registrerte flyktninger i verden, og 14 millioner av disse var flyktninger i eget land (*internally displaced people*).
- Vold og terrorisme. En viktig faktor her er økt internasjonal kriminalitet og de enorme økonomiske interessene knyttet til handel av narkotika, våpen og også mennesker, særlig i forbindelse med sexindustrien. En annen er følgene av økt religiøs ekstremisme som bruker terror for å oppnå politiske og sosiale mål. Mange steder i verden har dette skapt angst, strengere sikkerhetsrutiner, men også at fordommer og fremmedhat får ny grobunn.
- HIV og AIDS. Mellom 30 og 40 millioner mennesker er smittet av HIV, og hvert år dør mer enn 2 millioner av AIDS. Afrika sør for Sahara er hardest rammet. Her legger denne epidemien ytterligere lidelse til fattige menneskers hverdag. Kvinner rammes hardest. De utsettes ofte for seksuell vold og stigmatisering, og de hindres i å fremme sine rettigheter.
- Klimaendring. De siste tiårene har mange forsøkt å peke på det uansvarlige presset på jordens ressurser og faren for rasering av økosystemene. Beklageligvis er dette ikke blitt fulgt opp, verken i politisk handling eller i privat forbruk. Det er tydelige indikasjoner på at vi nå står overfor en menneskeskapt klimaendring som har uforutsigbare conse-

kvenser, men det er sannsynlig at det er de fattigste landene og de fattigste folkegruppene som vil bli hardest rammet.

I dagens globaliserte verden må diakonien svare på utfordringene i en verden som er styrt av globaliseringens politiske og økonomiske krefter med den følge at ufattelig mange mennesker, særlig i det globale sør, er henvist til umenneskelig fattigdom og nød. Men globaliseringen kan ikke gis skylden for alt som er galt og vondt i verden. Vanstyre, korrupsjon og borgerkrig har brakt mange fattige land inn i enda større fattigdom. Zimbabwe er et trist eksempel på det.

Diakonal innsats forutsetter kritisk analyse av årsakene til at mennesker lider. Blant mulige aksjonsformer må man velge de som fremmer rettferdighet, fred og forsoning både på det lokale plan og også når det gjelder globale spørsmål og utfordringer.

Økumenisk diakoni

Den kristne kirke er en verdensvid størrelse, rotfestet på alle kontinenter og i hele mangfoldet av kulturer og sosiale forhold. Holder vi dette sammen med forståelsen av at diakoni er en integrert del av det å være kirke, blir det klart at den verdensvide kirke også må være diakonal. Det betyr for det første at hele dette verdensvide kirkefellesskapet deler et globalt diakonalt ansvar, men det betyr også at hver kirke har del i dette oppdraget, uansett størrelse og økonomisk styrke. Internasjonal diakoni er ikke bare en oppgave for rike kirker i det globale nord og de hjelpeorganisasjonene de har til rådighet. Alle har en rolle å utføre, og det må derfor være et mål at internasjonal diakoni organiseres på en slik måte at den gir rom for gjensidighet og deling av ressurser. Ingen kirke er så rik at den ikke har behov, og ingen kirke er så fattig at den ikke har noe å bidra med.

Denne tankegangen har formet det økumeniske samarbeidet om internasjonale diakonale oppgaver. Allerede i 1922 og på bakgrunn av all nøden i kjølvannet av den første verdenskrig ble et europeisk samarbeidsråd for mellomkirkelig hjelp opprettet med hovedkvarter i Zürich (Europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen – EZ). Initiativet ble tatt av de protestantiske kirkene i Sveits i nært samarbeid med amerikanske kirker, og snart sluttet mange europeiske kirker seg til. Dette kontoret ble flyttet til Genève i 1928, og i 1945 ble det en del av Kirkenes Verdensråd (World Council of Churches – WCC) som da holdt på å bli organisert.

Da nederlenderen Willem A. Vissert' Hooft ble spurt om å bli WCCs første generalsekretær, satte han som krav at det måtte opprettes en avdeling for mellomkirkelig hjelp, for «[...] det kunne ikke være et sunt økumenisk fellesskap uten praktisk solidaritet», hevdet han (Lossky et al. 2002:583). I 1949, året etter at WCC hadde hatt sin første generalforsamling i Amsterdam, slo sentralkomiteen fast at «[...] mellomkirkelig hjelp er en permanent forpliktelse» (Lossky et al. 2002:307), og at hjelpen er mest effektiv når den er et resultat av økumenisk samarbeid.

Nødssituasjonen etter den andre verdenskrig, særlig for mer enn 20 millioner flyktninger i Europa, var også et sentralt punkt på agendaen da Det lutherske verdensforbund (Lutheran World Federation – LWF) ble grunnlagt i 1947. Lutheranere fra Nord-Amerika og de nor-

diske landene ønsket å rekke ut en forsonende hånd til trosfeller i Tyskland og sammen gjøre en innsats. Siden da har LWF hatt et omfattende flyktningearbeid organisert av avdelingen for World Service, bl.a. i Hong Kong, Palestina, og det sørlige Afrika. World Service er også sterkt engasjert i nødhjelp og i utviklingsprosjekter. Avdelingen for misjon og utvikling (Department for Mission and Development – DMD) har som særlig oppgave å støtte prosjekter i regi av lutherske kirker i det globale sør.

For å sikre støtte til dette arbeidet, både med menneskelige og økonomiske ressurser, er det blitt bygget opp nasjonale hjelpeorganisasjoner, slik som Kirkens Nødhjelp (KN) i Norge. Etter at landene i Afrika hadde vunnet uavhengighet på 1960- og 1970-tallet, begynte mange av de kirkelige bistandsorganisasjonene i Europa og Nord-Amerika å sette i gang prosjekter som skulle bidra til å fremme en positiv samfunnsutvikling i disse nye landene. Ofte ble dette gjort i nært samarbeid med lokale kirker, men det ble stadig mer vanlig at virksomheten ble organisert i egen regi. Dette var gjerne tilfelle når finansiering var gitt av offentlige instanser, f.eks. NORAD i Norge. En tid hadde KN en omfattende prosjektvirksomhet i land som Sudan og Etiopia, i hovedsak styrt av norske eksperter. Denne strategien er nå forlatt, og det satses i stedet på samarbeid med lokal partnere. Disse kan være kirkelige, men det er også ganske vanlig å ha andre partnere, slik som for eksempel menneskerettighetsorganisasjoner, kvinnebevegelse og miljøgrupper.

Som vi har sett, startet denne moderne formen for internasjonal diakoni som multilateralt samarbeid (samarbeid mellom mange partnere). I dag er bilateralt samarbeid (mellom to partnere) mer vanlig. En undersøkelse gjennomført av WCC og økumeniske partnere i 2003 viser at internasjonal diakoni virket i 130 land med et samlet budsjett på 740 millioner US dollar (Robra 2004:32). Av dette beløpet samlet de kirkelige bistandsorganisasjonene inn 53 % selv, mens 47 % var offentlige bidrag. Mer enn 50 % av pengene ble brukt på langsiktig utviklingsarbeid, 14 % på nød- og katastrofehjelp, og 6 % på påvirkningsarbeid (*advocacy*). Bare 3 % av det totale beløpet ble kanalisert gjennom WCC, 6 % gjennom LWF.

Undersøkelsen viser klart at internasjonal diakoni har blitt «[...] a multi-million US\$ activity with a set of very professional agencies and partner organizations» (Robra 2004:32). Fra ett ståsted er dette en suksesshistorie. De kirkelige bistandsorganisasjonene nyter allmenn anerkjennelse og har stor tillit hos offentlige myndigheter. Men på den annen side viser undersøkelsen også at økumenisk samarbeid heller er blitt unntaket enn regelen. For eksempel har WCC mistet sin ledende rolle når det gjelder å organisere og formidle diakonal innsats.

Det har derfor blitt et økende behov for samarbeid mellom aktørene innenfor internasjonal diakoni. I 1995 ble ACT (Action by Churches Together) opprettet for å sikre god koordinering av kirkelig nødhjelp. ACT har sitt hovedkvarter i Genève i samme bygning som huser WCC og LWF. Virksomheten er organisert på den måten at appeller om nødhjelp mottas av ACT, som videresender dem til sine medlemmer og koordinerer samarbeidet mellom dem. ACT er med andre ord ikke operativ selv, men et nettverk av kirkelig aktører. Tsunamien i 2004 ble en viktig test for ACT-samarbeidet, og denne katastrofen gjorde det samtidig klart hvor viktig det er å koordinere innsatsen.

I 2000 ble dette økumeniske samarbeidet utvidet da Ecumenical Advocacy Alliance (EAA) ble grunnlagt. HIV og AIDS er et av hovedområdene for EAs virksomhet, og igjen er koordinering av mange aktørers innsats en viktig oppgave.

Etter hvert ble det ønskelig å utvide ACT-samarbeidet til også å gjelde mer langsiktig bistandsvirksomhet, og ikke bare nødhjelp. I 2007 ble ACT Development etablert. WCC ble bedt om å lede prosessen med å utvikle denne strukturen, blant annet for å sikre at kirkene i sør og deres diakonale organisasjoner kunne få en likeverdig plass i besluttede organer og dermed forhindre at det skulle domineres av mektige bistandsorganisasjoner fra nord. I 2009 har ACT Development 70 medlemmer som arbeider i mer enn 150 land med et samlet budsjett på 1,4 milliarder US dollar. Det har blitt arbeidet for å slå sammen ACT og ACT Development i mai 2009 til en ny enhet, kalt ACT Alliance.

Diakoni i holistisk perspektiv

Vi har allerede fastslått at diakoni er en integrert dimensjon av kirkens vesen og sendelse (misjon) til verden, men vi har også sett at internasjonal diakoni tar form som profesjonell nødhjelp og utviklingsarbeid. Er det en fare for at denne utviklingen fører til en spesialisering av diakonien som gjør at den kirkelige identiteten kan svekkes, og at forbindelsen til det kirken lærer og forkynner, blir utydeliggjort?

Dette spørsmålet er det samme som er reist i forbindelse med mye av den institusjonsdiakonien som er blitt utviklet innenfor rammen av nordiske og tyske velferdsmodeller. Bare i Tyskland finnes omtrent 30 000 diakonale institusjoner. Både økonomisk, faglig og ideologisk er de i stor grad avhengige av offentlige instanser og normer. Tilknytningen til kirken kan gi inntrykk av å være relativt løs, særlig på det lokale plan. Skjer det en tilsvarende institusjonalisering og profesjonalisering i internasjonal diakoni? Hvordan makter kirkelige bistandsorganisasjoner å fastholde sin kirkelige identitet og en diakoniforståelse som knytter innsatsen til kirkens helhetlige oppdrag i verden?

I økumenisk sammenheng hevdes det ofte at nettopp diakoni-begrepet forplikter på identitet og helhetlig perspektiv. I pakt med denne forståelsen har LWF definert misjon til å omfatte forkynnelse, tjeneste (diakoni) og påvirkningsarbeid. På en konsultasjon om misjon i Nairobi i 1998 ble følgende beskrivelse gitt om disse tre dimensjonene av helhetlig misjon, og om forholdet dem imellom:

Mission encompasses proclamation, service and advocacy for justice. Mission as proclamation is an attempt by every Christian to tell and interpret the gospel story in his/her context as a way to discover God's saving action and meaningful presence in the world. Mission as service highlights the diaconal dimension of a faith active in love, working for the empowerment and liberation of those in need. Mission as advocacy for justice denotes the church's praxis in the public arena as affirmation and reaffirmation of the dignity of human life, both as individual and as community, as well as a widened sense of justice, encompassing the economic, social and ecological spheres. (The Lutheran World Federation 1998 – Findings and Recommendations: 20)²

Men hvordan forholder disse dimensjonene seg til hverandre? De kan ikke vilkårlig blandes sammen, like lite som de absolutt kan skilles fra hverandre.

I det følgende skal diakoniens offentlige eller politiske rolle tas opp, og da særlig med sikte på det som i økumenisk sammenheng gjerne benevnes som *advocacy*. Deretter vil forholdet mellom diakoni og forkynnelse behandles.

Advocacy er et relativt nytt begrep, og det er vanskelig å oversette til et enkelt norsk ord. Det handler om å ta på seg en rolle i det offentlige rom i forsvar for mennesker som er utsatt for urett eller nød. Termen har sin bakgrunn i en økende sosialetisk bevissthet i kirkelige miljøer de siste tiårene og i erkjennelsen av at fattigdom og nød ofte har politiske årsaker som må påtales. Dette må også diakonien ta innover seg. Den kan ikke opptre i et politisk vakuum. Følgende sitat fra et WCC-dokument illustrerer hvor dette kan komme til uttrykk:

Diakonia, as the Church's ministry of sharing, healing and reconciliation, is of the very nature of the church. Diaconal ministry is the active expression of Christian witness in response to the needs and challenges of our communities. Diakonia in all its many authentic forms cannot be separated from the struggle for justice and peace, and it is directly linked to the empowerment, transformation, and liberation of marginalised and excluded people in every community. (World Council of Churches 2005:1)

I 1986 arrangerte WCC en internasjonal konsultasjon om diakoni i Larnaca på Kypros (Poser 1987). Den skulle signalisere en ny og progressiv bruk av diakonibegrepet. Diakoni skulle ikke lenger oppfattes som velgjørenhet og ydmyk tjeneste slik begrepet var formet i pietistisk tradisjon og gitt skikkelse i store deler av nordeuropeisk moderhusdiakoni.³ I stedet ble diakonien knyttet til globale utfordringer, framfor alt fattigdom og urett, og til en radikal analyse av deres årsaker. Diakonien skulle løfte stemmen i forsvar for svake og marginaliserte mennesker.

Larnaca-konsultasjonen lanserte *profetisk diakoni* som «[...] essential for the churches' role in shaping the future» (Poser 1987 – The Larnaca Declaration: 124). Globaliseringen ble vist til som den umiddelbare grunnen for å gi dette temaet fokus. I en rapport fra mars 2000 til WCCs programkomite kommenterer the Advisory Group on Regional Relations and Ecumenical Sharing følgene av globalisering på denne måten:

In this context ecumenical diakonia cannot be divorced from prophetic diakonia. This in turn is intertwined with ecumenical advocacy, which places the affected people at the centre stage, acting as their own advocates. Ecumenical diakonia must thus embrace a variety of forms, including crisis intervention and direct aid for the victims, but it was also strongly affirmed that Christian commitment to diaconal action must be coupled with transformative prophetic diakonia, which is change-oriented and boldly addresses root causes. (World Council of Churches 2000)

Profetisk diakoni var også tema for en global konsultasjon arrangert av LWF i Johannesburg, Sør-Afrika, i 2002. I et «brev» fra dette møtet fastslår deltakerne at diakoni «[...] is central to what it means to be the church. As a core component of the gospel, diakonia is not an option but an essential part of discipleship». Videre sies det:

While diakonia begins as unconditional service to the neighbour in need, it leads inevitably to social change that restores, reforms and transforms. [...] We must challenge all theological interpretations that do not take seriously the suffering of the world, a world afflicted with poverty, violence and HIV/AIDS. As Lutheran churches, we are to be shaped by a theology of the cross, which compels us to identify with and for the suffering rather than the successful. A theology of the cross calls things what they really are, moving beyond politeness and pretence, breaking the silence and taking the risk of speaking truth to power, even when this threatens the established order and

results in hardship and persecution. This is at the heart of the prophetic diaconal calling. (The Lutheran World Federation 2003:6)

Enhver diakonal handling må sees i lys av denne utfordringen. Våger den å løfte opp spørsmål om rettferdighet, og er forsvaret for utsatte og tilsidesatte tilstrekkelig integrert i den diakonale praksis? Vitner den diakonale praksis om det profetiske nei til urett og om Guds stillingstaken på de fattiges side?

Etter den andre verdenskrig ble *politisk diakoni* satt på dagsordenen i Tyskland, blant annet som en følge av den unnfalighet store deler av tysk diakoni hadde vist overfor nazi-myndighetene. Hvordan kunne diakoniens kvinner og menn tie selv om de visste at utsatte grupper, blant annet mennesker med utviklingshemming, brutalt ble utryddet? Gir taushet medansvar for det som skjedde?

I dag er det en bred forståelse for at diakonal handling har politiske implikasjoner, selv om det kan være uenighet om hvilke konkrete konsekvenser dette skal få. I noen tilfeller vil det være kontroversielt i hvilken grad diakonale aktører skal engasjere seg i politiske enkelt-saker. Det vil vanligvis oppfattes som positivt å ta til orde for rettferdig handel, men det er ikke like populært å hevde at det er urettferdig at norsk matproduksjon beskyttes på en måte som hindrer u-land adgang til norske forbrukere.

Utviklingen av det sivile samfunn har gjort det mulig å definere nye roller for diakonien i det offentlige rom, uten at forbindelsen til offentlige myndigheter behøver å bli for tett. Her kan diakonale aktører danne allianser med likesinnede og bidra til å forme opinionen og politiske beslutninger. Dette gjelder i vårt eget land og i land i det globale sør. Denne offentlige rollen får en særlig tyngde når den er rotfestet i diakonal handling. Kirken kan bare ta til motmæle mot stigmatisering av AIDS-syke dersom det kan bevitnes at kirken selv ikke tillater stigmatisering, men gjennom sin diakonale praksis gir AIDS-syke rom og stemme.

Diakoniens politiske rolle er derfor både uomgjengelig og etterprøvbart. Den profetiske rolle har en annen karakter. Den er i første grad teologisk motivert og kan betegnes som et kall til tale på Guds vegne til forsvar for fattige og undertrykte når situasjonen krever det. I tradisjonen fra Det gamle testamente er profeter personer som tar et kritisk oppgjør med hykleri og selvrettferdighet. Kritikken rammer like mye religiøse som politiske autoriteter. Ofte kommer det profetiske ord fra periferien, fra personer som de mektige forsøker å tie i hjel, gjerne ved bruk av makt.

Profetisk diakoni er derfor mye mer enn kritisk politisk analyse. Det er åpenhet for Guds refsende dom og risiko for selv å bli avslørt som hykler. Kirken har lært at det ikke går å institusjonalisere den profetiske røst. I stedet skal den være lydhør for stemmer Gud kaller til tale, og diakonien er profetisk når den selvkritisk gir rom for slike stemmer. I gitte situasjoner blir dette røster som høres som profetiske ord inn i vår tid.

Mens det generelt er stor enighet om diakoniens politiske rolle og at diakoni og *advocacy* må knyttes sammen, er det langt større tvil om sammenhengen mellom diakoni og forkynnelse.

Dette skyldes på den ene side en allmenn reservasjon mot å bringe forkynnelse inn i profesjonelt diakonalt arbeid. Det er et anerkjent prinsipp i norsk bistand at hjelpetiltak skal skje uavhengig av religiøs tilknytning, og de skal ikke ha som mål å påvirke menneskers tro. Nettopp mennesker i en vanskelig livssituasjon er sårbare for påvirkning, sies det, derfor blir

det feil dersom noen gis det inntrykk at det «lønner seg» å la seg påvirke av hjelperens forkynnelse.

Men også fra et teologisk synspunkt reises det varsko mot å blande forkynnelse og diakoni sammen på en utidig måte. Det kan være at tidligere misjonspraksis ikke alltid var klar på dette området, og at diakonale tiltak ble vurdert å være en «plogspiss» som kunne gi inngang for misjonens «egentlige» sak, forkynnelsen av evangeliet. I dag vil de fleste ansvarlige misjonsledere si at diakonal virksomhet er meningsfull i seg selv, og at diakonien ikke kan reduseres til å være et redskap for et annet mål. Dette kan begrunnes med fortellingene om Jesu diakonale gjerning. I seg selv var den godt nytt for lidende og undertrykte mennesker. Det er derfor rett når *Plan for diakoni* (Kirkerådet 2008) forstår diakoni som evangeliet i handling.

Allerede Luther advarte mot å gjøre velgjerninger til et middel i stedet for å være et mål i seg selv. Den gang handlet det om almisser, og tanken var at en kunne bidra til egen frelse ved å gi almisser til fattige. Almisser skal gis til den fattige for den fattiges skyld, og ikke for egen frelses skyld, fastslo Luther: «Det er ingen større gudstjeneste enn kristen kjærlighet som hjelper og tjener nesten i nød.»⁴ På tilsvarende måte kan det fastslås at diakoni skal utøves for de fattiges og undertryktes skyld, ikke for kirkens skyld og de mål kirken måtte ha for å verve nye medlemmer.

På den annen side er det klart at ingen diakoni skjer i et åndelig vakuum. Diakonien er ikke taus. Som enhver annen handling vitner den om verdier og livssyn. Det er derfor meningsløst å hevde at bistandsarbeid skal være religiøst nøytralt. Heller ikke sekulær vestlig utviklingsarbeid er nøytralt, kanskje er det fordi det pretenderer å være det at det får utilsiktede følger og ofte kommer i konflikt med tradisjonelle religiøse systemer.

Opgaven er derfor å ta eget og andres livssyn, religiøse verdier og tradisjoner på alvor. Erfaring har vist at samfunnsendring sjelden skjer uten i en eller annen form for kommunikasjon med det religiøse landskap, nettopp fordi det er her viktige premisser legges for å tolke tilværelsen, for å tenke hva som er mulig, og hva som er umulig. Undersøkelser har vist at utviklingsarbeidere, også de som arbeider i kirkelige bistandsorganisasjoner, har overraskende liten kompetanse når det gjelder å forstå det religiøse landskap. De styres ofte av fordommer og følelser, noe som gjør dem uvillige til å gå inn på livssynsmessige og religiøse problemstillinger.

Men det betyr ikke at forkynnelse skal gjøres til en del av internasjonalt diakonalt arbeid. Det viktigste er å sikre et rom for religiøse tanker, følelser og praksis. Innenfor dette rommet er det også plass for tolkninger av eget nærvær og engasjement. Det gir også frihet for bevegelse, også tilnærming til og aksept av den tro som har skapt det diakonale engasjement når noen ønsker det. Men aldri som en del av den diakonale strategi. Den har verken som mål at mennesker skal bli kristne eller at mennesker skal forbli upåvirket. Til syvende og sist er dette noe som overlates til Gud, i tillit til at Gud lar det gode vitnesbyrd fremme Guds rike slik Gud selv lar dette skje.

Oppsummerende bemerkninger

Internasjonal diakoni står overfor mange og kompliserte problemstillinger, det har framstillingen så langt vist. Som oppsummering skal det pekes på tre oppgaver som ganske sikkert vil få betydelig oppmerksomhet i tiden framover:

Identifisere primære utfordringer

All diakonal praksis krever grundig analyse av situasjonen, dens utfordringer og muligheter for handling. Tradisjonelt har diakonien ønsket å handle der nøden er størst, uten tanke på hva dette krever av ressurser og organisering. I en tid med mange aktører og mange former for profesjonalitet kan det være like viktig å stille spørsmål om hva som er diakoniens spesielle bidrag og fortrinn. Det er ikke mulig for diakonien å ta ansvar for alle menneskelige og sosiale utfordringer. Når noe skal prioriteres i forhold til andre oppgaver, kan det være til hjelp å stille følgende to spørsmål: Hva er det ingen andre bryr seg om å gjøre noe med? Hva er det diakonen har særlig forutsetninger for å ta ansvar for?

Noen ganger knyttes det andre spørsmålet til diakoniens tilleggsverdier. Hvilken tilleggsverdi får for eksempel tiltak for å sikre tilgang til rent vann i et slumområde ved at det er diakonale aktører som organiserer dette tiltaket? Én mulighet er at diakonale aktører har lettere for å mobilisere lokale menigheter til engasjement og medansvar for tiltaket. Det kan også være at trosfundamentet gir viktige perspektiver, som for eksempel at vann er Guds gave til alle og ikke kan gjøres til en handelsvare.

Det kan diskuteres om dette skal kalles diakoniens tilleggsverdier, kanskje er termen kjerneverdier mer treffende. I en tid da det er blitt klart at endringsarbeid, inklusive utviklingsprosjekter, er langt mer komplisert enn tidligere antatt og ikke bare forutsetter overføring av kunnskap og penger, har tros- og verdidimensjonen fått en ny og ofte grunnleggende rolle. Dette skulle motivere diakonien til fornyet internasjonalt engasjement, og til å konsentrere innsats om områder hvor nettopp diakoniens kjerneverdier kan komme til uttrykk. Da LWF arrangerte en global konsultasjon om diakoni i Addis Abeba i 2008, ble følgende grunnleggende verdier løftet fram: barmhjertighet, evne til å inkludere, gjensidighet, respekt og ansvarlighet (*compassion, mutuality, inclusiveness, respect and accountability*).³ Disse verdiene er allmennmenneskelige og kan dermed deles med andre som er engasjert i virksomhet beslektet med diakonien. Samtidig har de også en tydelig kristen gehalt som gjør at de kan formes i samsvar med diakoniens idégrunnlag.

Utvikle en form for profesjonalitet som svarer til den diakonale identiteten

Det å identifisere primære utfordringer er en oppfordring til kirkelige bistandsorganisasjoner om å tydeliggjøre sin egenart og la den bli en ressurs i det diakonale arbeidet. Det er da viktig å ha klarhet i spørsmålet om det er identiteten (det en er) eller kompetansen (det en kan) som grunngir virksomheten. Selvsagt er det her ikke et spørsmål om enten/eller, men kravene til kompetanse kan føre til at det blir nettopp denne kompetansen som forklarer hvorfor mennesker i en del av verden gir seg i kast med mer kompliserte utviklingsprosjekter i en annen del av verden.

Dette må sees i sammenheng med den generelle utviklingen av profesjonalitet innen helse- og sosialsektoren. Mens det tidligere ble lagt vekt på motivasjon og personlige egenskaper, innebar framveksten av velferdsstaten et skifte av fokus i retning av formell kompetanse og yrkesutøvelse. Det samme skjedde i bistandsarbeidet. Velmenende idealister måtte vike plass for velutdannede eksperter.

Det er ingen tvil om at bistandsarbeid, også i diakonal regi, krever profesjonell kompetanse. Mange prosjekter har ikke gitt de resultatene som var forventet fordi de var for dårlig planlagt, fordi analysen var for overfladisk, eller fordi lokalbefolkningen ikke hadde fått et eierforhold til prosesser som ble satt i gang. Det er viktig å slå fast at det er hensynet til dem hjelpen gjelder, som krever profesjonell kyndighet, nettopp fordi dette er mennesker som befinner seg i en sårbar livssituasjon, og mye står på spill for dem. Det er med andre ord ikke hensynet til de som finansierer innsatsen, for eksempel NORAD, som skal styre forpliktelsen til profesjonell dyktighet.

Men profesjonalitet innebærer samtidig alltid en risiko for å sette et skille mellom de som kan og de som ikke kan. Som enhver humanitær hjelpeinnsats må også internasjonal diakoni styre unna former for veldedighet som degraderer menneskene som hjelpes til passive mottakere. Paternalistisk diakonal praksis kan ta mange former, inklusive den som utøves av eksperter som gir uttrykk for at de vet hva som er best. Selv når fagligheten inkluderer krav om brukermedvirkning og identifiserer myndiggjøring (*empowerment*) som målsetting og arbeidsmetode, vil det bestå en ubalanse i relasjonene ut fra det faktum at kunnskap er makt, og at noen til syvende og sist har mer makt enn andre. Det er derfor alltid behov for et kritisk blikk på internasjonalt hjelpearbeid. Hva slags maktstrukturer gir det uttrykk for? Hvordan tas beslutninger? Hvem definerer behov og virksomhet? Hvordan defineres mål og resultater?

For diakonal profesjonalitet er det grunnleggende å løfte fram det vi sammen *er* som like viktig som det noen av oss *kan*. Diakonien trosgrunnlag hevder ubetinget likeverd uansett livssituasjon og ytre betingelser, og dernest en like ubetinget samhörighet som medmennesker skapt i Guds bilde til fellesskap bygget på gjensidig respekt og omsorg. Denne forståelsen av hvem vi er må også prege det vi kan, inklusive den profesjonelle kompetansen. Det innebærer blant annet en anerkjennelse av at *alle* kan noe, og at ekspertens kunnskap ikke er enestående og heller ikke nødvendigvis den avgjørende for at viktige endringsprosesser kan finne sted. Det er når kunnskap deles at fellesskapet styrkes og gis kraft til å møte krevende utfordringer.

Løfte fram tegn på håp

En diakonal handling har mål og mening i seg selv. Men den har også betydning utover dens umiddelbare sammenheng som tegn på tro i handling, på medmenneskelig omsorg, og på håp tross omgivelser fulle av nød og urett.

Den globaliserte og postmoderne tidsalder vi lever i, har ikke for mange håpsteget. Kanskje skyldes dette en reaksjon på modernitetens framtidstro som på 1960-tallet skapte en optimistisk forventning om at utviklingshjelp skulle gjøre slutt på fattigdom og skape vel fungerende samfunn i Afrika, Asia og Latin-Amerika. Det kan også skyldes en generell resignasjon som følge av all informasjonen som skyller over oss om klimaendringer, terrorisme og økonomiske krisetider, og som synes heller å nøre frykt enn håp.

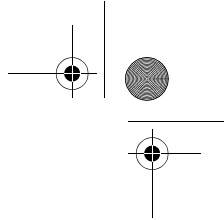
Kirken er gitt i oppdrag å vitne om tro, håp og kjærlighet – i ord og i handling. Diakonien er først og fremst handling, men samtidig kirkens handlekraftige vitnesbyrd som trosser smerte, urett og håpløshet og dermed taler om håp. Hva slags håpsteget kan den internasjonale diakoni løfte opp? For det første er det tegn om at vi hører sammen som en menneskeslekt, på tvers av alle skiller som setter en uforsonlig motsetning mellom «oss» og «dem». Noen ganger er slike skiller av ideologisk art, andre ganger er de religiøse, eller de kan være knyttet til hudfarge og kulturell bakgrunn. Det mest skremmende ved slike skiller er at de kan legitimere urett og forskjellsbehandling, og en aksept for at andres nød ikke vedkommer oss.

Det trengs tegn på at slike skiller kan brytes, og at konkret handling gir grunn for håp. I økumenisk diakoni brukes ofte begrepene *transformation* (forvandling) og *reconciliation* (forsoning) for å angi den retning en slik handling kan ha. Det første begrepet kan være vrient å oversette til norsk fordi det har et videre perspektiv enn ordet «endring» som gjerne fokuserer på sosiale og politiske prosesser. Når *transformation* gjerne foretrekkes framfor ordet «utvikling» i internasjonal diakoni, er det fordi det siste begrepet i stor grad er formet av vestlig ideologi og av en praksis hvor noen som allerede er utviklet, har tatt på seg oppgaven ved hjelp av penger, teknologi og kunnskap å utvikle dem som ennå ikke har nådd det samme utviklingsnivå. Selv om utviklingsbegrepet brukes annerledes i dag, vil det likevel romme en tankegang som skiller mellom «oss» og «dem». *Transformation* betyr imidlertid at vi *alle* må omdannes, og at denne prosessen gjelder alle dimensjoner av menneskelivet, inklusive vår holdninger og vaner.

Som teologisk begrep viser *transformation* til Guds stadige fornyelse av sitt skaperverk slik nytt liv gror fram der såkorn legges i jorden. Men det viser også til kallet til tjeneste, til oppbrudd fra «den nåværende verden» og dens tankegang, og til forvandling «[...] ved at sinnet fornyes, så dere kan dømme om hva som er Guds vilje: det gode, det som er til hans behag, det fullkomne» (Rom 12, 2). Prosesser som skaper slik forvandling, er tegn på håp og gir grunn til håp – som når marginaliserte indianerkvinner i Guatemala får bekreftet sine sivile rettigheter og tar til orde i både kirke og samfunn, eller når HIV-positive underviser kirkeledere om hvordan kampen mot AIDS skal føres.

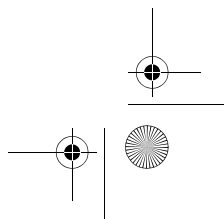
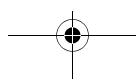
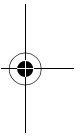
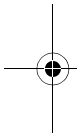
Også ordet «forsoning» (*reconciliation*) har en vid betydning. Teologisk er det knyttet til kjernepunktet i den kristne tro, at Gud i Jesus Kristus har forsonet verden med seg. Men det er også et begrep som har fått en stadig viktigere rolle i den politiske verden, kanskje særlig etter de erfaringene som ble gjort i Sør-Afrika etter apartheid, da en offentlig sannhets- og forsoningskommisjon ble opprettet. Den bidro til at det kunne tas et oppgjør med fortiden på en helt annen måte enn det som har skjedd i andre konfliktområder, hvor det alltid er en risiko for at tidligere urett som er uoppgjort, fortsetter å gløde og igjen kan komme til overflaten i form av nye overgrep.

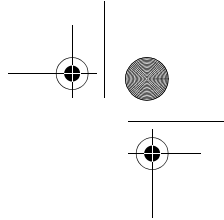
Overalt hvor mennesker lider og rammes av urett og voldsbruk, trengs det innsats for fred og forsoning. Det er verdt å notere at den nevnte bibelteksten taler om «forsoningens tjeneste» (2. Kor 5, 18), og at den greske grunnteksten her bruker begrepet diakoni. Mye taler for at dette er en av de viktigste oppgavene for internasjonal diakoni i dagens verden. Knappt noe annet vitner så klart om håp som innsatsen for å skape forsoning – som når kirken i Liberia holder åpent et senter for kvinner og barn som er traumatiserte etter den brutale borgerkrigen og gir dem hjelp til å helbrede hukommelsens vonde sår, eller når palestinske



kristne arrangerer møtesteder med jøder og muslimer ut fra overbevisningen om at de alle er Abrahams etterkommere.

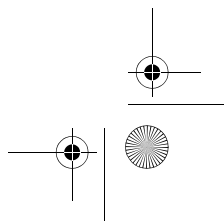
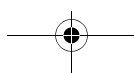
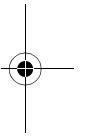
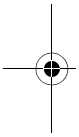
Dette er tegn på håp, ikke bare for dem som er ofre for urett og nød, men også for alle oss andre, selv de av oss som er ofre for oppgitthet og apati.





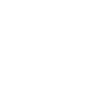
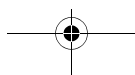
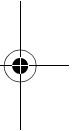
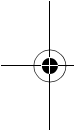
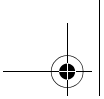
Sluttnoter

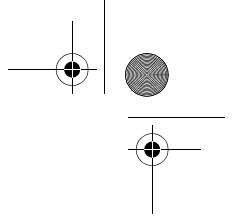
1. «[R]esponsible service of the gospel by deeds and by words performed by Christians in response to the needs of people, rooted in and modeled on Christ's service and teachings.»
2. Denne forståelsen er videre utvikles i LWFs misjonsdokument *Mission in Context* (2004).
3. En viktig impuls for å bryte med denne tradisjonen er gitt av australieren Collins 1990.
4. WA 12, 13, 26f.
5. *Message from the LWF Global Consultation on Diakonia. Addis Ababa, Ethiopia, October 13-17, 2008.* Rapporten fra denne konsultasjonen vil bli publisert av LWF I løpet av høsten 2009.



Litteratur

- Collins, J. N. (1990). *Diakonia: Reinterpreting the ancient sources*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Kirkerådet. (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo.
- Lossky, N., Bonino, J. M., Pobee, J., Stransky, T., Wainwright, G., & Webb, P. (2002). *Dictionary of the ecumenical movement*. Genève: WCC Publications.
- Lutheran World Federation (1998). «*Into the Third Millennium: Together in Gods Mission*». *LWF consultation on churches in mission*. Report. Nairobi, Kenya, October 1998. Genève: Department for Mission and Development.
- Lutheran World Federation (2003). *Prophetic diakonia: «For the healing of the world»*. Report, Johannesburg, South Afrika, November 2002. Genève.
- Lutheran World Federation (2004). *Mission in context. Transformation, reconciliation, empowerment. An LWF Contribution to the understanding and practice of mission*. Genève: Department for Mission and Development.
- Poser, K. (red.). (1987). *Called to be neighbours: Diakonia 2000. Official Report WCC World Consultation, Inter-Church Aid, Refugee and World Service Larnaca 1986*. Genève: The World Council of Churches.
- Robra, M. (2004). Diakonia – A central task of the ecumenical movement. I S. Heinemann & J. Kalbhenn (red.), *Being in ecumenical discourse on concepts of diakonia* (s. 32–50). Heidelberg: DWI-INFO Sonderausgabe 4.
- World Council of Churches 2000: Working paper of the Advisory Group on Regional Relations and Ecumenical Sharing to the WCC Programme Committee, March 2000.
- World Council of Churches 2005: *Diakonia: Creating harmony, seeking justice and practicing compassion. A study on ecumenical efforts in diakonia and justice*. Genève.





Anerkjennelsens plass i diakonien

Kari Karsrud Korslien

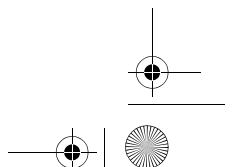
Inkluderende fellesskap er uttrykk for kirkens diakoni. Det understrekes i *Plan for diakoni* som ble vedtatt på Kirkemøtet i 2007. Inkluderende fellesskap inngår i definisjonen¹ av diakoni som en av uttrykksformene for evangeliet i handling. Planen legger vekt på det inkluderende ved fellesskap, og eksemplene hentes fra så vel den sosiale som den sakrale sfæren (Kirkerådet 2008:19). Men hva mener vi med fellesskap, og når blir inkluderende fellesskap mer enn et honnørord? Et viktig premiss for inkluderende fellesskap i kirkens omsorgstjeneste er *anerkjennelse*. Anerkjennelsens plass i diakonien er en fortelling om de små menighetsfellesskapene, men kan også leses som en fortelling om diakonien og kirken. Erfaringer fra tiden som diakon i Den norske kirke har gjort meg opptatt av kirkens anerkjennelse av diakonien, og jeg mener at forståelsen av diakoni slik den kommer fram i diakoniplanens nye definisjon, bør følges opp og styrkes.

I tjenesteordning for diakoner (Den norske kirke 2005) vises det til den tidligere diakonidefinisjon av 1987 som også har et sterkt fellesskapsanliggende. Kirkens diakonale tjeneste har ifølge tjenesteordningen som formål å fremme medmenneskelig omsorg og fellesskapsbyggende arbeid, og knyttes til den tjenesten som i særlig grad er rettet mot mennesker i nød. Fellesskapsanliggende er også sterkt framtrepende i retningslinjer for kateketens og diakonens gudstjenestelige funksjoner (Den norske kirke 2000), hvor det står at diakonen har et særlig ansvar for å se til at det er lagt til rette for fellesskap og deltakelse for alle i gudstjenesten (pkt. 3.1.1).

Plan for diakoni (Kirkerådet 2008) vektlegger fellesskap og definerer inkluderende fellesskap på følgende måte:

Inkluderende fellesskap er et viktig uttrykk for kirkens medmenneskelige omsorg. Dette fellesskapet beskrives i Bibelen som en kropp med mange ulike lemmer og funksjoner (1. Kor 12). I dette fellesskapet møtes mennesker av begge kjønn med ulike funksjonsevner, ulik kultur og etnisk bakgrunn. I et inkluderende fellesskap skal den enkelte både se og bli sett. Der gis gjensidig trøst og hjelp, der frigjøres nye krefter og nytt håp (Kirkerådet 2008:18).

Fellesskapet er ifølge planen uttrykk for kirkens medmenneskelige omsorg. Bildet i 1. Kor 12 av kroppen, de mange lemmer og ulike funksjoner, åpner for en tolkning av fellesskap som enhet og mangfold.² Begrepet inkluderende fellesskap betegner små og store fellesskap.



Gruppevirksomhet som sorggrupper, forbønnsgupper, tvil- og trosgrupper, husfellesskap og andre fellesskap der vi deler troen, er eksempler diakoniplanen bruker på fellesskap. Disse er det viktig å arbeide med på en åpen og inkluderende måte (Kirkerådet 2008:19). Gode fellesskap har plass til mangfoldet og sørger for at ingen faller utenfor, for i kirkens fellesskap skal alle gis mulighet til å yte og å ta imot, se hverandre og gjensidig hjelpe og styrke hverandre (Kirkerådet 2008:18). I diakoniplanen reises også spørsmålet om hva som hindrer fellesskap. Her nevnes eksempelvis utilgjengelige lokaler og geografiske avstander og også vaner, holdninger, manglende kunnskap og frykt for det ukjente (Kirkerådet 2008:19). I en refleksjon over inkluderende fellesskap er anerkjennelse et viktig premiss for utviklingen av diakonal fellesskapstenkning.

Det er nødvendig å skjelle mellom sosiale og sakrale fellesskap, for anerkjennelsesspørsmålet får forskjellig utforming når henholdsvis de mellommenneskelige relasjonene og relasjonen mellom Gud og mennesker er i fokus. Det er ikke nok å henvise til det sakrale fellesskap for å beskrive det sosiale fellesskap. Anerkjennelsesspørsmålet stilles fra forskjellige perspektiver i de mellommenneskelige relasjonene og i relasjonen mellom Gud og mennesker. Anerkjennelsebegrepet betydning for diakoni og fellesskap belyses gjennom analyser hentet fra Nancy Fraser og Julia Kristeva.

Den amerikanske filosofen Nancy Fraser er professor ved New School for Social Research i New York, hun arbeider med politisk teori og har blant annet arbeidet med spørsmålet om anerkjennelse³. Hun deler opp spørsmålet og hevder det dreier seg om anerkjennelse av kulturelle forskjeller, det omhandler omfordeling og ikke minst representasjon. I en kritisk refleksjon over anerkjennelsebegrepet spør Fraser (2002) om anerkjennelse er nok for mennesker i utsatte livssituasjoner. Det er et relevant spørsmål i diakonien. Hvordan virker kirkens inkluderende fellesskap? Fraser kritiserer en anerkjennelsespraksis som ender i ren identitetspolitikk og drøfter hvilken betydning anerkjennelsen får dersom den løsrives fra de sosiale strukturene som anerkjennelse også bygger på. Frasers analyser er relevante for en refleksjon over kirkens anerkjennelsespraksis og diakoniens forståelse av inkluderende fellesskap.

Den fransk-bulgarske språkfilosofen Julia Kristeva har en refleksjon over anerkjennelse med betydning for kirkens inkluderende fellesskap (Kristeva 2008). Kristeva er utdannet psykoanalytiker og har utgitt bøker på en rekke felt, og hun er i dag tilknyttet flere universiteter i USA og Frankrike. Hennes vitenskapelige arbeid ligger i kryssingsfeltet mellom språk, kultur og litteratur. I boken *Brevet til presidenten Om mennesker med funksjonshemning* (2008) skriver hun i brev form en refleksjon over annerledeshet som et samfunnsanliggende som i høyeste grad utfordrer oss alle personlig. Hun hevder at det finnes et slektskap mellom oss og de Andre som er dypere enn språklige dikotomier, kategorier og konvensjoner. Vi utfordres til å tørre å sette vår selvforståelse på prøve i møte med det som vi alle bærer på av annerledeshet. Hun omtaler mennesker med funksjonshemning på en varsom måte og snur fokuset fra ekskludering til inkludering. Kristevas utgangspunkt kan være fruktbart i en diakonal selvrefleksjon.

Fraser og Kristevas analyser relateres i denne artikkelen til diakoniplanens fellesskapstenkning og utdyper hva som har krav på anerkjennelse i fellesskapet, og hvilke konsekvenser dette bør få for kirkens anerkjennelsespraksis. Det spesielle ved kirkens fellesskap når forståelsen knyttes til legememetaforen (1. Kor 12), blir tematisert i siste del av artikkelen, der forholdet mellom religion og politikk inngår i refleksjonen over anerkjennelsens plass i diakonien.

Nancy Frasers historiske analyse av anerkjennelse

I artikkelen «Rethinking recognition» (Fraser 2002⁴; Fraser 2003) viser Nancy Fraser hvordan «kamper for anerkjennelse av forskjeller» fra 1970-tallet og fram til 2000-tallet har endret karakter. Anerkjennelses- og identitetskampene bar i sin begynnelse med seg forventninger om frigjøring og handlet om omfordeling av ressurser. Endringene den senere tid består i at fordelingsdiskursen ikke lenger er dominerende grammatikk. I dag er universell respekt for det fellesmenneskelige og aktelse for det kulturelt særegne vesentlige premisser for anerkjennelse (Fraser 2002:249). Dette fører med seg to problemer, hevder Fraser. Det ene er hva hun kaller fortrenningsproblemet (problem of displacement), der fokus på anerkjennelse skjer på bekostning av fordeling. I tider med aggressiv ekspanderende kapitalisme fører dette til kraftig økning i økonomiske forskjeller. I denne konteksten tjener spørsmålet om anerkjennelse i mindre grad til å supplere, komplisere og berike fordelingskamper – snarere tjener det til å marginalisere, fordunkle og fortrenge dem (Fraser 2002:250).

Det andre problemet som Fraser påpeker, er det hun kaller tingliggjøringsproblemet (problem of reification). Dagens kamper for anerkjennelse opptrer samtidig med en økende vekst i transkulturell interaksjon og kommunikasjon. Bevegelsenes kamper for anerkjennelse utvikler seg ofte slik at de ikke fremmer respektfull interaksjon innenfor de multikulturelle kontekstene. De fører i stedet til kraftige forenklinger og tingliggjøring av gruppeidentiteter. Mennesker kategoriseres, og levesett og livsbetingelser blir gjenstand for ensidige fortolkninger og forklaringer. Dette er problematisk, for dersom anerkjennelsespolitikk erstatter fordelingspolitikk, kan resultatet av en slik begrenset og tingliggjørende politikk i realiteten fremme økonomisk ulikhet, hevder Fraser. I verste fall kan anerkjennelsespolitikken i den grad den bidrar til tingliggjøring av gruppeidentiteter, legitimere brudd på menneskerettighetene og låse motsetninger framfor å føre til det som var kampenes utgangspunkt, nemlig frigjøring (Fraser 2002:251).

Kombinasjon av identitet og status hos Fraser

En anerkjennelsespolitikk som både kan bidra til at tingliggjørings- og fortrenningsproblemet reduseres eller løses, er optimal (Fraser 2002:256). Anerkjennelse av identitet er viktig. Axel Honneth peker på kjærlighet og vennskap. Anerkjennelse setter mennesker i stand til å uttrykke seg og verdsette seg selv som en som kan delta i fellesskapet og samfunnet rundt seg (Honneth 2003:15). Honneth bygger sin anerkjennelsesteori på dette at mennesket ikke kan utvikle en personlig identitet uten anerkjennelse (2003: 12). Den anerkjennelse som skjer i mellommenneskelige relasjoner er avgjørende for dannelsen av selvbevissthet.

Man blir et individuelt subjekt bare i kraft av å anerkjenne og bli anerkjent av et annet subjekt. Andres anerkjennelse er derfor vesentlig for dannelsen av selvbevissthet. Det å bli nektet anerkjennelse eller å bli misanerkjent⁵ er å bli utsatt for både en fordreining av ens relasjoner til seg selv og en skade på ens identitet (Fraser 2002:252).

Det å tilhøre en gruppe som blir nedvurdert av den dominerende kulturen, innebærer å bli misanerkjent, og man lider under et fordreid forhold til ens eget selv. I dette perspektivet er

en anerkjennelsespolitikk som vektlegger identitet, et forsøk på å endre den indre fordreiningen av selvet, gjennom å utfordre den dominerende kulturens nedverdiggende bilde av gruppen. Gruppen av mennesker som blir skadelidende, kan ved egenkonstruerte selvframstillinger frigjøre seg og komme i et rett forhold til seg selv. Hvis disse egenproduserte selvframstillingene får gjennomslag og blir offentlig anerkjent, vil gruppen vinne tilbake respekt og aktelse fra samfunnet som helhet. Eller som Fraser uttrykker det, blir utfallet «anerkjennelse» når dette lykkes. Misanerkjennelse forklares i denne sammenhengen ofte som et kulturelt fenomen, og man tror rett og slett at anerkjennelsen av identitet er nok i seg selv. Men ifølge Fraser er ikke en anerkjennelse av identitet tilstrekkelig. Resonnementet skurrer og hun peker på en alternativ tilnærming til anerkjennelse.

Et alternativ til hva vi kan kalle *identitetsmodellen*, er å behandle anerkjennelse som et spørsmål om sosial status. Det kaller Fraser *statusmodellen* (Fraser 2002:256). Anerkjennelse går ikke på gruppespesifikk identitet, men omhandler de individuelle gruppedlemmers status som fullverdige deltakere i sosial interaksjon. Misanerkjennelse ifølge denne modellen er sosial underordning i betydningen å bli hindret i å delta som likeverdig i sosialt liv. For å endre på denne praksisen kreves like fullt anerkjennelse, men gjennom statusmodellen er ikke dette begrenset til et spørsmål om identitet. Det er snarere en praksis som sikter mot å overvinne selve underordningen ved å gjøre den misanerkjente parten til et fullt medlem av samfunnet, til en som er i stand til å delta på lik linje med andre.

Fraser legger videre institusjonaliserte underordningsmønstre under lupen. Underordningen kan ikke kun forklares med identitet og kultur; sosiale normer som hindrer likeverdighet, er satt inn i institusjonaliserte mønstre ved f.eks. statlig politikk, administrative ordninger eller profesjonspraksis (Fraser 2002:257). Kravet om anerkjennelse må derfor ikke ha som eneste mål at gruppeidentiteter blir verdsatt, men da heller at selve gruppens underordning blir avskaffet, konkluderer Fraser. Målet blir å de-institusjonalisere de kulturelle verdimønstrene som hindrer likeverdig deltakelse og erstatte dem med mønstre som fremmer dette. Man må endre verdier som hindrer mennesker i å delta på lik linje. Måten å gjøre dette på kan variere. Lovendring og politisk forankrede former for undertrykkelse krever politisk endring, mens organisasjonsbaserte former krever endring i ideologi og organisasjonsforhold. Dette krever innsats på mange felt. Fraser hevder at forandringer er mulig. Problemene kan minskes og om de ikke løses i sin helhet, vil man ved å sette søkelys på de rådende forhold åpne for innsikt og endring (Fraser 2002:262).

I statusmodellen ligger også erkjennelsen av at enkelte aktører mangler de nødvendige ressursene for å kunne samhandle på like fot. Her knytter Fraser refleksjonen over anerkjennelse opp mot en teori for rettferdighet. Rettferdighet har en *anerkjennelsesdimensjon* som får utslag i institusjonaliserte oppfatninger og normer for sosiale aktørers relative posisjon, og en *fordelingsdimensjon* som angår ressursfordelingen mellom sosiale aktører (Fraser 2002:158). Når det gjelder rettferdighet er et fokus på fordeling nødvendig siden sosial status og økonomi ikke alltid er knyttet til hverandre. Misanerkjennelse kan være delvis frikoblet fra økonomi og den kulturelle dimensjon, og kan heller ikke alltid nøytraliseres av den økonomiske (Fraser 2002:261). Fraser hevder at til forskjell fra identitetsmodellen betrakter statusmodellen misanerkjennelse med utgangspunkt i en bred analyse av vår tids samfunn. Likeverdig deltakelse må derfor fremmes gjennom anerkjennelse, fordeling og representasjon. Ved å avvise misanerkjennelse som et frittstående kulturelt problem kan denne modellen

gjøre rede for hvordan statusunderordning ofte er knyttet til urettferdig fordeling (Fraser 2002:261). Dette dreier seg om komplekse sammenhenger. Økonomiske spørsmål som inntektsfordeling har anerkjennelse som en grunnleggende dimensjon, der institusjonaliserte verdimønstre skjuler ulike anerkjennelsesmønstre. Statusmodellen unngår som vi har sett en tingliggjøring av gruppeidentiteter. Det som har krav på anerkjennelse, er individers status som likeverdige deltakere i sosial interaksjon. Ved å fokusere på virkningene av institusjonaliserte verdimønstre kan man unngå å erstatte sosial endring med identitetsbygging alene, slik identitetsmodellen inviterer til (Fraser 2002:262). Hva kan så diakonien ha å hente fra Frasers kritikk av anerkjennelsesbegrepet?

Anerkjennelse i diakonien

I diakonien står medmenneskelig omsorg sentralt. Diakonien har et spesielt ansvar der hvor få eller ingen bryr seg (Kirkerådet 2008:7). I tidligere definisjoner har omsorgen for mennesker i nød vært en tydelig adresse for diakoni, samtidig som det fellesskapsbyggende arbeidet har vært viktig. Arbeid for og med mennesker i nød har stor legitimitet i det diakonale arbeidet. Mennesker i nød er likevel i varierende grad gitt muligheter for deltakelse på lik linje i den sosiale interaksjonen i kirke og menighet. Avsnittet i diakoniplanen om «Diakonale utfordringer i praksis – lokalt planarbeid» omtaler ulike ansvarsnivå og peker på tverrgående perspektiver som må prege det lokale planarbeidet innenfor Den norske kirke (Kirkerådet 2008:15), men dette er ikke direkte behandlet som et spørsmål om representasjon. For eksempel er tilrettelegging for og inkludering av mennesker med fysisk funksjonshemming og mennesker med utviklingshemming nevnt som et tverrgående perspektiv. Man kan si at tilhørighet i fellesskapet settes på dagsorden uten at deltakelse og medansvar sikres. Når det i planen refereres til prioriteringen av systematisk arbeid med å legge forholdene til rette for mennesker med funksjonshemming og deres muligheter for å delta på lik linje med andre, refereres det til fellesskapsbygging snarere enn til representasjon. Det er dermed grunn til å hevde at identitet og status er relevante kategorier for anerkjennelse i kirkens diakonale fellesskap, og Frasers kritikk av anerkjennelse som identitetspolitikk treffer kirkens diakoni.

I den nye diakoniplanen kan det se ut som om nødkategoriene i større grad ligger implisitt i teksten. For eksempel spør man: Hvem mangler fellesskap, hvem faller utenfor i vårt lokalsamfunn? Det snakkes om inkluderende fellesskap som framhever omsorg, mangfold, gjensidighet, frigjøring og håp. Anerkjennelsen består i å likestille mennesker med hensyn til kjønn, funksjonsevne, kultur og etnisk bakgrunn, og identiteten skal styrkes gjennom gjensidighet og respekt – den enkelte skal både se og bli sett. Det inkluderende fellesskapet åpner for gjensidig trøst og hjelp til å frigjøre nye krefter og nytt håp. Anerkjennelsen av mangfoldet er framtreddende. «Gode fellesskap gir alle mulighet til både å yte og å ta i mot. De har plass til mangfoldet og sørger for at ingen faller utenfor.» (Kirkerådet 2008:18). Det er likevel et stykke fram til å sikre alle en deltakelse på lik linje i inkluderende fellesskap.

Diakoniplanen inneholder ingen omfattende analyse av samfunnet, men framhever ensomhet og manglende tilhørighet som en av de tyngste diakonale utfordringene vi står overfor i vår tid. I diakonien er fellesskapsbyggende arbeid en måte å møte denne utfordringen på. Fellesskapene er viktig for å styrke identiteten til hver enkelt og kan innenfor de gitte

rammer utfordre til delaktighet og medansvar. Anerkjennelse i pakt med statusmodellen virker på mange måter innenfor kirken, mens kirken i mindre grad tar et oppgjør med årsakene til ensomhet. Det er en reell fare for forenklinger gjennom stemplende kategoriseringer, og anerkjennelsen kan for eksempel stenge for nyansene både i synet på ensomhet og i mangfoldet i livsførsel. Det store «vi» i kirken kan inkludere, men det kan også tilsløre. Kirkens møte med mennesker i nød kan i verste fall tolkes som en overforenkling av deres livssituasjoner, idet de møtes med tilbud om fellesskap som ikke tar de grunnleggende samfunnsmessige utfordringene på alvor. Selv om inkluderende fellesskap har edle hensikter, kan de tilsløre de faktiske forhold og fastholde mer enn frigjøre den enkelte til et nytt liv. En slik form for anerkjennelse vedlikeholder undertrykkende mønstre dersom man ikke tar et oppgjør med uretten som ligger til grunn for nøden. I praksis kan en barmhjertighet som ikke ydmyker mottakeren i seg selv og som ivaretar den andres verdighet (Kirkerådet 2008:16) føre til det stikk motsatte, når status og fordeling oversees.

Diakoniplanen bruker ikke ordet anerkjennelse, men den peker på hva som skal anerkjennes. Hovedbudskapet er at det grunnleggende i den kristne tro er at mennesker er skapt til fellesskap (Kirkerådet 2008:18). Dette kombineres med at diakonien også uttrykkes gjennom kamp for rettferdighet. Det betyr at vi tror at alle mennesker har rett til å leve et menneskeverdig liv (Kirkerådet 2008:23). Ifølge diakoniplanen kan dette handle om å engasjere seg i samfunnsdebatten lokalt når vi ser at menneskeverdet krenkes. Menighetene engasjerer seg også globalt. Anerkjennelse som vektlegger både identitet og status er mulig. Kamp for rettferdighet kan sammen med vektleggingen av inkluderende fellesskap åpne for en anerkjennelsespraksis som tar hensyn til Frasers kombinasjonsmodell. Den diakonale retorikken er sterk i diakoniplanen, men anerkjennelse, inkludering og fellesskap må baseres på en bred analyse av samfunnet der status, fordeling og representasjon inngår. Det er med andre ord ikke nok å se og bli sett, som det heter i diakoniplanen, man må også bli hørt.

Samfunnspakten hos Julia Kristeva

Kristevas bok *Brevet til presidenten Om mennesker med funksjonshemming* (2008) særpreges av den direkte henvendelsen i form av et brev. Det er ikke et spontant brev, men et forberedt svar på en forespørsel fra tidligere president Jacques Chirac der annerledeshet og funksjonshemming står på dagsorden. Ved å skrive dette svaret i brevs form blir teksten et motstykke til en plan eller kjølig rapportform. Det blir personlig og faglig fundert, og samtidig offentlig og politisk fordi det inngår i en utredning av statens forpliktelser overfor mennesker med funksjonshemninger. Brevet innevarsler en humanitet med vekt på anerkjennelse av det som er annerledes; det danner grunnlaget for mangfold i fellesskap. Kristeva utfyller Frasers anerkjennelsesforståelse. Fra et fokus på identitet og status vendes blikket mot våre holdninger til annerledeshet og en anerkjennelse med utgangspunkt i vår fellesmenneskelige sårbarhet.

Kristevas brev er inspirert av *Brevet om de blinde* som Denis Diderot skrev i 1749.⁶ Diderot var en kritisk røst i sin samtid, og *Brevet om de blinde* var et uttrykk for filosofisk refleksjon og samfunnskritikk som i hovedsak ikke så funksjonshemmingen som en mangel, men ga mennesker med funksjonshemming styrke og verdighet. Oppfatningen hans var truende for kirken fordi han utfordret vedtatte sannheter om mennesket. Diderot som ble

satt i fengsel for sitt brev, gikk mot en oppfatning i samfunnet av at blinde hører til de svake i samfunnet, og han søkte å overbevise samtiden om det potensial som ligger i alle mennesker. Kristeva, som bygger på tradisjonen fra Diderot, hevder at «Livet bøyes i flertall» (Kristeva 2008: 65). Det finnes ingen «normalitet» som kan tjene som rettesnor for alle. Livet leves ikke alene og, individuelt, men aktivt i samvær med andre. Det krever at man tar hensyn til den enkelte (Engebretsen, Johnsen, & Markussen 2008:28). Skal våre holdninger endres, må vi revitalisere vår humanitet, hevder Kristeva, og «[...] alle må vi som mennesker anerkjenne hverandres menneskelighet, være oppmerksomme overfor hverandre i hverdagen og se hverandre som politiske subjekter i staten» (Engebretsen et al. 2008:33).

Vi anerkjenner hverandre som subjekter i et samfunn vi deler med andre mennesker i en felles solidaritet. Det er dette Kristeva kaller en samfunnspakt i form av et *felles eller delt statsborgerskap* (Engebretsen et al. 2008:28). Det utfordrer den enkelte til en revitalisering av egen evne til kontakt. Kristeva hevder at det finnes et dypt slektskap mellom oss og de Andre, og hun etterspør en erkjennelse av vår egen og alles grunnleggende sårbarhet og avhengighet av andre mennesker. Vi bærer med andre ord alle på vår del av annerledesheten (Kristeva 2008:64).

Anerkjennelsen som personlige prosjekt

I brevet gir Kristeva oss et innblikk i en anerkjennelse som bygger på en forståelse og aksept av borgersubjektene forskjellige uttrykksformer. Andres annerledeshet skal ikke bare bli anerkjent og respektert, ifølge Kristeva. Vi oppfordres til å anerkjenne annerledesheten i oss selv. Her snur Kristeva de tradisjonelle rollene mellom «oss» og «dem» og vender blikket og oppmerksomheten mot det vi har *felles*. Anerkjennelsen av vår likhet knyttes til vårt fellesskap som mennesker. Grunnlaget for den demokratiske pakt er tuftet på anerkjennelsens allmenne betydning for alle mennesker. Denne anerkjennelsen bidrar også til vår egen menneskelighet.

Når vi ikke vil høre denne bønningen om anerkjennelse fra andre og fra andre i oss selv, stenger vi ikke bare den andre ute fra det menneskelige fellesskapet, vi stenger også oss selv ute. (Kristeva 2008:66)

Kristeva skjelner mellom å bli utestengt på grunn av økonomi, kulturell og etnisk bakgrunn eller religion, og den utestengningen som skjer i kraft av å være et menneske med funksjonshemming. Hun hevder at mennesker med funksjonshemming i sin eksistens konfronter oss med angsten for vår egen sårbarhet. Utestengning er en mulig reaksjon på denne konfrontasjonen og kan forstås som en beskyttelse mot nærhet, hevder Kristeva. Men vi skal ikke reparere, lindre eller fjerne sårbarheten, men være solidarisk med den enkelte (Kristeva 2008:66). Derfor er anerkjennelse ikke bare et samfunnsanliggende, men et personlig prosjekt for hver enkelt av oss livet ut.

Sårbarheten og det vi har felles

Det er flere fellestrekk i omtalen av inkluderende fellesskap i *Plan for diakoni* og anerkjennelsen slik vi finner den hos Kristeva (2008). Fellesskap og solidaritet er vesentlig både i praktisk diakonalt arbeid og anerkjennelse i praksis. Oppmerksomhet, nærvær og gjensidig forpliktelse preger både diakoniplanen og Kristevas refleksjon over anerkjennelse. Selverkjennelsen er framtredd hos Kristeva; det at vi erkjenner egen og andres annerledeshet er en forutsetning for anerkjennelsen, for annerledesheten er det normale snarere enn unntaket. Selverkjennelse bidrar dermed til en større humanitet, hevder Kristeva. Nærværet er også sterkt i Kristevas tekst, for brevet henvender seg mer direkte til leseren enn plandokumentet gjør. Diakoniplanen vektlegger på sin side gjensidighet uten at den tydeliggjør en forankring i en felles sårbarhet. Mangfold gjennom ulikhet er et tema hos begge, men på forskjellige måter: Diakoniplanen omtaler mennesker av begge kjønn, ulik funksjonsevne, ulik kultur og etnisk bakgrunn, mens Kristeva viser til menneskers mangfoldige livsmåter gjennom formuleringen «livet bøyes i flertall». Vi kan si at diakoniplanen tydeliggjør forskjeller, mens Kristevas formulering i større grad forener.

Diakoniplanen peker gjennom diakonidefinisjonen av 2007 på en ønsket retning for diakonien i årene framover, men spørsmålene som lokale planleggere skal kunne stille seg, viser likevel at tilstanden ikke er tilfredsstillende (Kirkerådet 2008:19). I *Brevet til presidenten* er også visjonen om et felles eller delt statsborgerskap konfrontert med realiteter som viser mangel på solidaritet. Dette har mennesker med funksjonshemming i betydelig grad kjent på kroppen, noe Kristeva tar opp i et eget kapittel i boken. Det handler om mangel på service, utilgjengelige kontorer og brudd på rettigheter i utdanning og arbeidsliv. Arbeidet i årene framover må derfor rettes mot forbedringer. Kristeva understreker at inkludering koster og setter krav til at lovfestede rettigheter må følges opp.⁷

Spriket mellom tale og praksis

Det er lite empiri knyttet til *Plan for diakoni* (Kirkerådet 2008) foreløpig, men menighetene har bred erfaring fra arbeid med fellesskap, slik flere spørsmål i diakoniplanen vitner om. Hvem mangler fellesskap, hvem faller utenfor i vårt lokalmiljø? Er eksisterende fellesskap åpne og inkluderende? Charlotte Engel har undersøkt svensk diakoni, og hun hevder at det er et sprik mellom kirkens tale om diakoni og kirkens praksis (Engel 2006:17). Gjennom kirkens tradisjon og teologi forventes diakonien å være vendt mot mennesker som befinner seg i en særskilt utsatt og/eller marginalisert livssituasjon (Engel 2006:19). Men slik er det ikke, hevder Engel i sin undersøkelse. «Det lukter for lita av gammel fylla, skitiga jeans och trasiga skor i kyrkbänkarna» (Svennson i Engel 2006:31). Kirken når ikke de som trenger det mest og dermed blir det et gap mellom talen om diakoni og kirkens handling. Som særlig utsatte defineres de som er marginalisert på grunn av misbruk, kriminalitet, prostitusjon og de som er hjemløse. Mennesker som lever i komplekse livssituasjoner ansees som særlig utsatte. Men i følge Engel er det ikke her at kirken har sitt hovedengasjement; det er blant hva hun kaller mellomgenerasjonen og eldre (Engel 2006:163).

En rapport fra Diakonhjemmet Høgskole viser den samme tendensen i diakonalt arbeid i Den norske kirke (Angell & Selbekk 2005). Rapportens dokumentasjon over menighetenes fellesskapsbyggende virksomhet viser at det er de eldre og barna som kommer best ut. I tillegg er det en rekke spesielle målgrupper. Men når tilbud listes opp, kommer mennesker med psykiske problemer, rus og liknende langt ut i lekse. På toppen av lista er arbeidet blant ensomme, eldre, familier og syke – men det er ikke de vi forbinder med å være mest utsatt.

Problemene med talen om diakoni og fellesskap kan illustreres gjennom *Tilstandsrapport for Den norske kirke* (Den norske kirke 2006). Beskrivelsen av det diakonale arbeidet bygger på menighetens årsstatistikk, som etter 2005 er av meget generell karakter. Man dokumenterer her ekteskapsgrupper, sorggrupper og eldretreff, og under rubrikken «Andre diakonale tiltak» nevnes en rekke tilbud.⁸ Omtalen av diakonien i praksis blir snever på bakgrunn både av etterspørselen av bestemte tiltak og av utvelgelsen av statistiske data. Det sammensatte arbeidet med mennesker i utsatte livssituasjoner er imidlertid vanskelig å statistikkføre, og dokumentasjonen og tallfestingen fanger derfor ikke dette opp. Det som anerkjennes, er langt på vei det som kan telles. En erkjennelse av det fellesmenneskelige og sårbare slik Kristeva tar til orde for, kommer ikke fram i dokumentasjonen av det fellesskapsbyggende arbeidet. Tiltakene som dokumenteres, tydeliggjør skillet mellom «vi» og «dem». Det tradisjonelle skillet består i hvem man definerer som diakoniens subjekt og objekt; nøden framstår som en oppgave for kirken, mens de det gjelder, er gjenstand for diakoni. Dette er tingliggjøring av mennesker i vanskelige livssituasjoner. Mennesker møtes, men måten forskjellene uttrykkes på i talen om diakonien, skiller snarere enn forener oss. Den diakonale omsorgsretorikken er på mange vis tvetydig, noe som gjør det til en utfordring både å uttrykke og praktisere en diakoni på parti med verdigheten. Utsagnet om at barmhjertigheten ikke ydmyker mottakeren, men ivaretar den andres verdighet (Kirkerådet 2008: 16), viser hvor sårbart det er å uttrykke handlinger i et språk som ikke krenker. Kristeva representerer et alternativ. Oppmerksomheten vi gir hverandre og solidariteten i hverdagen framheves. Vi har ansvar og omsorg for hverandre og er i fellesskap med hverandre.

På tross av den omfattende forskningen på kirken som fellesskap, blant annet gjennom Harald Hegstads analyse av folkekirke og trosfellesskap (Hegstad 1996), savnes en nærmere forskning rundt hva det vil si å være i fellesskap med hverandre. Med tanke på den sentrale plassen som inkluderende fellesskap har fått i den nye diakonidefinisjonen, kan dette være et felt som bør prioriteres i diakoniforskningen. Sosiologisk sett viser fellesskapsordet, som både har et følelsesinnhold og et meningsinnhold, skjevt tilbake på menigheten som fellesskap. Det er dette som kommer til uttrykk gjennom gleden, håpet og forventningen i troen, og som sprenger den sosiologiske forståelsesrammen av fellesskap. I kirke og menighet er trosdimensjonen med på å skape en realitet og forventning som strekker seg ut over det rent sosiale.⁹ Denne annerledesheten er diakonien en del av. I inkluderende fellesskap handler det ikke bare om å legge til rette for andre, men også å inngå i dette fellesskapet selv. Her er det troen, ordet og sakramentene som vi har felles. Vi blir et fellesskap i kraft av evangeliet i handling.

Kristeva hjelper oss videre med forståelsen av anerkjennelse. Fra et fokus på anerkjennelse av identitet i kombinasjon med status, rettes blikket mot oss selv. Blikket hviler på hver enkelt av oss når spørsmålet om hva vi kan anerkjenne av annerledeshet, stilles. Nøkkelen til svaret ligger i å gå veien om oss selv og vår egen annerledeshet. Vi kan også stille menigheten

og kirkens fellesskap samme spørsmål: Hva slags kirke er vi, og hva vil vi bidra med i fellesskapet? Fra å fokusere på mangler vendes oppmerksomheten over på mangfoldet. Anerkjenner vi vår egen annerledeshet, bidrar dette til en nødvendig holdningsendring.

Anerkjennelse er et spørsmål om identitet og status, slik Fraser viser, men ifølge Kristeva er det også et personlig valg som innbefatter oss selv og vår egen angst og redsel for det som er annerledes. Det dreier seg ikke om jakten på det autentiske, men det er et forsvar for det fellesmenneskelige og vår humanitet, og det er et utgangspunkt for nestekjærlighet, om jeg tolker Kristeva rett. Når det klassiske spørsmålet stilles: Hva kan jeg gjøre for deg? kan svaret ligge i dialogen. Anerkjennelse gjennom ord og handling vil danne grunnlag for tillit, og åpenhet for erfaringer virker inn på tilhørighet og fellesskap.

Spørsmålet vi alle kan stille oss og som utfordrer oss personlig, kan også rettes til kirken. Med Kristeva kan vi forsøksvis si at «kirken bøyes i flertall» med det mangfold av menigheter og fellesskap den rommer. Men det kan vise seg å være et språk i talen om kirkens fellesskap og kirkens praksis; for blir annerledesheten anerkjent? Diakonien er et godt eksempel. Den er evangeliet i handling – forskjellig fra den tradisjonelle forkynnelsen, men i tale og handling et bidrag til en polyfon forkynnelse av Guds mangfoldige nåde. Kan diakoniens annerledeshet anerkjennes og sees som en del av kirkens hele?

Fellesskap i Kristus

Diakoniplanen viser til 1. Kor 12 for å begrunne fellesskapets betydning for kirkens omsorgstjeneste (Kirkerådet 2008:10). Kvalitetene ved det inkluderende fellesskapet er analysert og drøftet opp mot Fraser og Kristevas anerkjennelsesbegreper. I diakoniplanen blir små og store fellesskap likestilt med hensyn til hvilke kvaliteter som skal gjelde for fellesskapene. Det er verdt å merke seg omtalen av gudstjenesten. Den sorterer inn under store fellesskap som kan løfte og inspirere. Diakonien er en dimensjon ved gudstjenesten, slår diakoniplanen fast (Kirkerådet 2008:12).

Legememetaforen i 1. Kor 12 legges til grunn for omtalen av inkluderende fellesskap i diakoniplanen. Hva forstås med uttrykket «i Kristus» og hvordan kan vi med utgangspunkt i denne forståelsen skjelle mellom sosiale og sakrale fellesskap? Det kan illustreres gjennom riteteori og diakonal praksis knyttet til diakonens gudstjenestelige funksjoner.

Gjennom dåpen får vi del i Kristus. Vi er podet inn på Kristi legeme, og det er i Kristus vi er menighet sammen. Fra å fokusere på forskjeller utviskes kategorier som jøde eller greker, trell eller fri. For i Kristus er vi forenet. Man kan ikke på enkelt vis identifisere Kristus med de troendes samfunnslegeme (Barrett 1971:287). En slik identifikasjon ville vært utenkelig for Paulus, som slår fast at Jesus er kirkens Herre gjennom Den Hellige Ånds virke og for evig avgrenset i forhold til den samme kirke (Barrett 1971:288). Samtidig kan medlemmene bare sies å være et kristent fellesskap når de er i Kristus. Det er gjennom inkorporasjonsprosessen man kan bestemme Kristi legeme. Vi ble alle døpt i den samme ånd og ble ett legeme (Hays 1997:214). Det er ikke gjennom naturen eller ved en mystisk gnosis, men det skjer ved Den Hellige Ånd. Og gjennom dåpen får vi del i denne nye kroppen. Vi dør og blir oppreist med Kristus som en ny skapning. Vi blir født på ny. Enheten i Kristus uttrykkes på

mange vis, og begrepet «fellesskapet i Kristus» uttrykker på samme tid enhet, avhengighet og mangfold (Hays 1997:215).

Andrea Bieler som i en artikkel skriver om «Embodied knowing» (2007), viser til ulike ritualforskere, blant andre Louis-Marie Chauvet, som hevder at gudsordet når oss i selve praktiseringen av ritualene, slik tilfellet er med sakramentene. Chauvet hevder videre at det som er mest åndelig, alltid finner sted i det mest legemlige (Bieler 2007:47). Det å helle vann over hodet på dåpsbarnet er en måte å formidle Guds nærvær på, og når brødet brytes og vinen deles, er Kristus til stede. Når vi ber, er Jesus midt iblant oss. Bieler viser også til Catherine Bell, som hevder at ritualene forener tanke og handling, og derfor er spørsmålet om hva man gjør i de rituelle handlingene, viktig i seg selv (Bieler 2007:49).

Sakralt og sosialt fellesskap

Paulus som i 1. Kor 12 forsøker å få de kristne korinterne til å se hva de har felles, framfor hva som er forskjellig, er på mange måter aktuell også i dag. I vår sammenheng om anerkjennelsens plass i diakonien kan 1. Kor 12 gi oss en påminnelse om anerkjennelsen av kirken, diakonien og fellesskapet som livet i Kristus. Enhet, avhengighet og mangfold kan være betegnende for dette kirkelige fellesskapet. Enheten i Kristus utvisker konvensjonelle former for status. Vi er sett som en del av skaperverket, satt inn i Guds bilde, og slik bærer vi Kristi bilde i oss. Denne særegne identiteten er basert på dåpen, der det nye begynner. Gjennom Ord og Sakrament styrkes vi og inkluderes. Paulus ord til galaterne: «Det er ikke lenger jeg som lever, men Kristus som lever i meg.» (Gal 2, 19–20), kan knyttes til forståelsen av fellesskapet i Kristus. Det er uvant med en slik tilsynelatende utvisking av det individuelle i vår tid, men det må forstås i sin sammenheng ut fra at kirken og troen er utgangspunkt for denne typen sannhet. Avgjørende i en analyse av kirkens fellesskap er at det sosiale er basert på fellesskap som oppstår mellom mennesker i ulike situasjoner, mens det sakrale oppstår i bestemte liturgiske rammer.

Gudstjeneste, nattverdfeiring, soknebud, salmesang og bønn er eksempler på rituell praksis som diakonen har ansvar for og som sprenger de tilvante sosiologiske rammene for fellesskap. Det er tidligere nevnt at ifølge retningslinjer for diakonens gudstjenestelige funksjoner har diakonen et særlig ansvar for å se til at det er lagt til rette for fellesskap og deltakelse for alle i gudstjenesten (pkt. 3.1.1). Et nærliggende eksempel med hensyn til inkluderende fellesskap er nattverdfellesskap med syke som ikke kan delta i gudstjenesten og nattverdfeiringen i kirken. I slike sammenhenger erfarer jeg at man pendler mellom det sosiale og sakrale. For mange er det den gode samtalen og det lyttende sinn som skal til, mens andre søker ritualene. Under utøvelsen av ritualene kan det være en pute som skal rettes på og et vannglass som skal fylles. Grensene mellom det sosiale og sakrale er i slike tilfeller flytende.

Når vi i undervisning ved Diakonhjemmet Høgskole tematiserer soknebud, gjør vi det gjennom både en forelesningsdel og en øvelsesdel. Det er stor interesse for øvelsen, noe som får meg til å tenke at konkretisering bidrar til en forståelse av nattverdhandlingen som legemlig og åndelig på samme tid. Denne typen «embodied knowing» (Bieler 2007) ser ut til å forene tanker og handling. Dette gjør seg også gjeldende i kirkens fellesskap. Fellesskapet

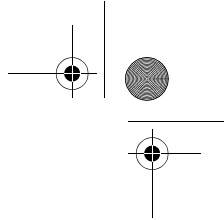
sker i et mangfold av kroppslig erfaring snarere enn ved å få seg fortalt hva man skal tro om fellesskap gjennom dogmatiske sannheter.

Diakonens ansvar for at det legges til rette for fellesskap i gudstjenesten, er blant annet et spørsmål om å gjøre ritualet tilgjengelig for alle. Når mennesker ikke kan komme til gudstjeneste, er det kirkens oppgave å gjøre det allment kjent at prest eller diakon ønsker på kirkens vegne å komme med nattverd til syke. Men praksis er snarere at kirkens ansatte først og fremst går til syke dersom disse etterspør nattverd eller samtale. Det kan lett føre til en tjeneste for dem som allerede er inkludert, for mange i vår tid vet knapt om muligheten. Rita Nielsen (2005) viser i en undersøkelse av hospicepleie i Danmark at religiøse ytelser sjelden etterspørres. På institusjonene er det god oppslutning om gudstjenesten som alle beboere kjenner til, men Nielsen dveler ved hva som kan være årsaken til at man ikke i større grad etterspør nattverd, bønnefellesskap, salmesang og opplesning fra Bibelen. Hvor mange kjenner til tilbudet, og blir man spurt om man vil ha besøk? (Nielsen 2005:99). Undersøkelsen svarer ikke på spørsmålet direkte, men Nielsen peker på behovet for å reflektere over hvordan man kommuniserer og informerer. Nattverd hos syke, skriftlesning, bønn og salmesang er konkretisering av fellesskap der kirkens omsorgstjeneste kan erfares. Erfaringer mennesker gjør seg med kirkens diakoni, kan avgjøre om man taler eller tier i møte med kirkelig betjening.

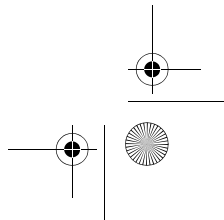
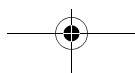
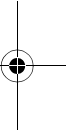
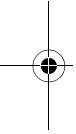
Vi kan med fordel ta ritualforskernes råd til oss og se hva vi gjør i fellesskapet. Hva Den Hellige Ånd skaper, vil imidlertid fortsatt være erfaring og trossannhet. Frasers (2002) analyse av anerkjennelsesbegrepet har relevans i refleksjonen over inkluderende fellesskap, og forståelsen av annerledeshet slik vi finner den hos Kristeva (2008), kan være til hjelp i en diakonal selvrefleksjon. Diakonien må ta ansvar der få eller ingen bryr seg, og vi vil utfordre fellesskapet til omsorg for hverandre gjennom både det sosiale og det sakrale.

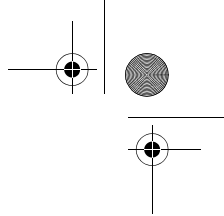
Diakoniplanen peker på nødvendigheten av inkluderende fellesskap, og det er de mellommenneskelige sidene ved fellesskapet som vektlegges i stort monn, selv om det vises til 1. Kor 12. En trossannhet bør imidlertid beholde sin suverenitet, slik at den ikke gjøres gjeldende ut fra sosiologiske premisser primært. Innholdet står da i fare for å reduseres til et mellommenneskelig anliggende. Om trosforståelsen tilkjennes rett til å eksistere side om side med sosiologien, sikres det metaforiske utgangspunktet som gjør fellesskapet i Kristus til det primære for enhver menighet. Jeg har her valgt å fokusere på anerkjennelsesbegrepet basert på Frasers og Kristevas analyser, men det er ikke for å redusere religionens suverenitet, det er heller for å gi innspill til fellesskapstenkningen slik vi finner den i diakonal praksis. Det er ikke et klart skille mellom det politiske og religiøse i diakonien. Kampen for rettferd er politisk og religiøst betinget, og det fellesskapsbyggende arbeidet bygger på tverrfaglig tilnærming. Derfor kan en utvidet teori om anerkjennelse berike diakonien uten at den trenger å redusere det spesifikke ved kristen forståelse av fellesskap. Nivåene for argumentasjon er ulike, og de kan både berike og redusere hverandres gyldighet hvis de respektives utgangspunkt ikke anerkjennes.

Det bør arbeides videre med kirkens fellesskapsforståelse der det kristologiske utgangspunkt ikke reduseres på bekostning av det sosiale. Faren ligger i å redusere betydningen av både det sosiale og det sakrale fellesskap. I skjæringspunktet mellom en anerkjennelse basert på identitet, status og personlig engasjement banker kirkens hjerte for deltakelse, medansvar og fellesskap i Kristus. Kirken må følge opp sine egne vedtak og planer for at fellesskapet skal



styrkes. Dette må for diakoniens del få konsekvenser i form av både flere stillinger og en avklaring av ordningsspørsmålet. Kirkemøtets vedtak i 2004 anerkjenner diakonien,¹⁰ men hvor er oppfølgingen? En anerkjennelse som tar diakonien på alvor, det er det kirken trenger.





Sluttnoter

1. «Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom neste-kjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet.» Denne definisjonen ble vedtatt på Kirkemøtet i 2007.
2. «Slik kroppen er én selv om den har mange lemmer, og alle lemmene utgjør én kropp enda de er mange, slik er det også med Kristus. For med én Ånd ble vi alle døpt til å være én kropp, enten vi er jøder eller grekere, slaver eller frie, og alle fikk vi én Ånd å drikke.» (1. Kor 12, 12–13).
3. Fraser har sammen med den tyske filosofen Axel Honneth drøftet forholdet mellom omfordeling og anerkjennelse i boken *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange* (2003).
4. Artikkelen ble oversatt til «Anerkjennelse og økonomisk ulikhet» i tidsskriftet *Agora*, 3-4/2002. Artikkelen ligger også til grunn for Frasers bok *Den radikala fantasien* som kom ut på Bokforlaget Daidalos i 2003.
5. Fraser bruker betegnelsen «misrecognize». Det oversettes med den språklige nydannelsen *misanerkjenne* og tilsvarende *misanerkjennelse* for å få fram at dette er noe mer enn rett og slett fravær av anerkjennelse men også innebærer en fordreining av identitet, bemerker oversetter Geir O. Rønning i *Agora*.
6. Tittelen på Diderots originaltekst fra 1749 er *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Den oversatte tittelen er *Brevet om de blinde for dem som ser*, men blir her omtalt som *Brevet om de blinde*.
7. Mangler i systemet, forsømmelser, forsinkelser og skader omtales i et eget kapittel i del II av boken.
8. Menighetene rapporterer om vel 700 andre diakonale tilbud. Dette er den største kategorien av de fire områdene som etterspørres.
9. Hegstad (1999) viser til den lange tradisjonen for å operere med en dobbelthet i kirkebegrepet; skjelningen mellom den skjulte eller usynlige kirke og den synlige.
10. Kirkemøtets vedtak i 2004 er at diakontjenesten teologisk kan forstås som en del av den ordinerte tjenesten i Den norske kirke, jf. BM 32/04

Litteratur

- Agora, Journal for metafysisk spekulasjon*, 1/2003, temanummer om «Julia Kristeva». Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Angell, O. H., & Schanche Selbekk, A. A. (2005). *Kirke og helse. Kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke*. Rapport nr. 3/2005. Oslo: Diakonhjemmets forskningsavdeling.
- Barrett, C. K. (1971). *A commentary on the first epistle to the Corinthians* (2. utg.). London: A&C Black.
- Bieler, A. (2007). Embodied knowing understanding religious experience in ritual. I H.-G. Heimbrock & C. P. Scholtz, *Religion. Immediate experience and the mediacy of research* (s 39–59). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Den norske kirke. (2000). *Retningslinjer om kateketens og diakonens gudstjenestelige funksjoner*. Rundskriv nr. 5–2000. Lastet ned 2.juni 2009 fra <http://kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=136>
- Den norske kirke. (2005). *Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner*. Rundskriv 1–2005. Lastet ned 2.juni.2009 fra http://www.lovdatab.no/for/sf/kk/xk-20_041_120-1895.html
- Den norske kirke (2006). *Tilstandsrapport for Den norske kirke 2006*. Lastet ned 2.juni 2009 fra http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=37_285
- Den norske kirke. (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Engebreetsen, E., Johnsen, B., & Markussen, I. (2008). Livet bøyes i flertall. I J. Kristeva, *Brevet til presidenten Om mennesker med funksjonsbemming*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Engel, C. (2006). *Svenska kyrkans sociala arbete – för vem och varför? En religionssociologisk studie av ett diakonalt dilemma*. Forskningsavdelingens skriftserie nr 26. Stockholm: Ersta Sköndal högskola.
- Fraser, N. (2002). Anerkjennelse og økonomisk ulikhet. *Agora, Journal for metafysisk spekulasjon*, 3–4/2002 (s 249–262). Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Fraser, N. (2003). *Den radikala fantasin. Mellan omfödning och erkännande*. Uddevalla: Bokförlaget Daidalos.
- Fraser, N og Honneth, A (2003) *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange* (2003). London: Verso.
- Hays, R. B. (1997). *First Corinthians interpretation a Bible commentary for teaching and preaching*. Louisville, KY: John Knox Press.

- Hegstad, H. (1996). *Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. KIFO Perspektiv nr. 1. Trondheim: Tapir Forlag.
- Hegstad, H. (1999). *Kirke i forandring: Fellesskap, tilhørighet og mangfold i Den norske kirke*. Oslo: Luther Forlag.
- Honneth, A. (2003). *Behovet for anerkjennelse* København, Hans Reitzels Forlag.
- Kirkemøtet. (2004). *Diakonal tjeneste i Den norske kirke med hovedvekt på diakontjenesten og embetsforståelsen*: KM 8/ 04 Lastet ned 2.juni 2009 fra http://www.kirken.no/index.cfm?event=searchProgramPost&searchtype=adv_vedsak&searchstring=KM+8%2F04&vedsak=15&vedsak=14
- Kristeva, J. (2008). *Brevet til presidenten. Om mennesker med funksjonshemming*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Midttun, B. H. (2008). *Kvinnereisen*. Oslo: Humanist forlag.
- Mortensen, E. (2008). Julia Kristeva. I E. Mortensen, C. Egeland, R. Gressgård, C. Holst, K. Jegerstedt, S. Rosland & K. Sampson, *Kjønnteori* (s. 27–35). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Nielsen, R. (2005). *At være sig selv – at blive sig selv: Den åndelige dimensjon hos døende mennesker*. Frederiksberg: Unitas forlag.
- Stjernfelt, F., & Thomsen, S. U. (2008). *Kritik af den negative opbyggelighed*. København: Vindrose.

Vern om skaperverket

Hans Morten Haugen

Innledning

Vedtaket om en ny diakoniplan var den viktigste miljøsaken på Kirkemøtet 2007 i Den norske kirke. Selv om det ble annonsert at klimasaken var hovedsak, er den brede forankringen av arbeid knyttet til miljø, forbruk og rettferd i menighetene avhengig av oppfølgingen av diakoniplanen. Troverdigheten til Den norske kirkes arbeid med disse spørsmålene er avhengig av at arbeidet forankres på menighetsnivået.

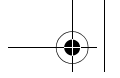
Konkret rommer den nye diakoniplanen en ny diakoniforståelse. Den nye definisjonen av diakoni lyder: «Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet.»(Den norske kirke 2008a: 9)

Både vern om skaperverket og kamp for rettferdighet er nye elementer i diakonidefinisjonen. Rettferdighet er tema i Kai Ingolf Johannessens artikkel i denne boken, men jeg vil også trekke inn rettferdighetsperspektiver. Globale klimaendringer handler om urettferdighet; i-land har bidratt til de menneskeskapte klimaendringene, mens u-landene, i særlig grad i Afrika, vil bli hardest rammet av disse klimaendringene.

Fokuset i artikkelen vil ikke primært ligge på tiltak på menighetsnivå, men vil vise at trenigheten gir grunnlag for stor frimodighet i kampen for livet. Kort fortalt er denne frimodigheten forankret i Guds kjærlighet til hele skapningen, Jesu Kristi forsoningsverk, med menneskene og med hele verden, og i den fornyingen og håpet vi får gjennom Den Hellige Ånd til å arbeide mot alt som truer livet.

Jesu forkynnelse gjennom lignelser og taler bekrefter Guds omsorg for og kjærlighet til skapningen. Kristi komme brakte noe helt nytt inn i vår verden. Jesus selv snakker om at Guds rike er kommet til verden. Den tradisjonelle forståelsen har vært at Guds rike er knyttet til det hinsidige. Derfor er det interessant at det nå gjenoppdages at mange som har stått sentralt i en pietistisk tradisjon, har bekreftet en forståelse av Guds rike som bryter fram i verden. I boken *De siste ting* (1950) sier Ole Hallesby:

Vår verden skal gjøres til et Guds rike ved at Gud gjennom Kristus stadig skaper den om ved uavlatelige nyinnsatser av skapende forløserkrefter. Og nå er det gjennom sitt legeme, menigheten, at

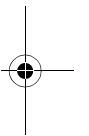
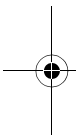


Kristus foretar denne tilførsel av nyskapende evighetskrefter. Denne nyskapelse tilsikter å gjennomtrengre både person- og naturverden med Kristi forløserkrefter, så synden og dens følger klarlegges og skiller ut av både personlivet og av naturlivet. (Hallesby 1950:64f; se også 138f)

Selv om «naturlivet» brukt i denne sammenheng viser til nyskapelsen, er det vesentlig at Hallesby omtaler både personlivet og naturlivet og ikke setter det ene over den andre. Videre er det sentralt hos Hallesby at den nyskapelsen som omfatter begge disse to får sin tilførsel fra Kristus. Menigheten blir slik utrustet til å være Guds medarbeidere i nyskapelsen. Vi ser samtidig at Hallesby legger fokuset på synden og forløsningen. Andre vil legge vekt på Guds kjærlighet til hele skapningen.

Først i denne artikkelen vil jeg presentere noen sentrale miljøutfordringer, og deretter vil jeg ta tak i noen teologiske refleksjoner. Dernest vil jeg gi en kort historisk gjennomgang av Den norske kirkes arbeid for skaperverket, med vekt på perioden etter 1996. En gjennomgang av de evangelikale (forstått som karismatisk orienterte) kirkenes økte vektlegging av vern av skaperverket som en naturlig del av et kirkelig oppdrag, følger deretter. De evangelikale kristne har tradisjonelt vært mest opptatte av individualetikk, men det er interessant å se hvorvidt den økende vektleggingen på samfunnsetikk innebærer at det kan bygges bredere allianser mellom kristne.

Den nye tydeligheten blant kirkene i miljøspørsmål skyldes tre forhold. For det første, en erkjennelse av at menneskenes livsvilkår påvirkes av hvordan andre lever sine liv, selv når vi bor forskjellige steder. For det andre, en erkjennelse av miljøproblemenes alvor. For det tredje, en gjenoppdagelse og tydeliggjøring av bibelske tekster som omhandler både livsvilkår og miljøproblemer. Ved å tydeliggjøre det bibelske grunnlaget blir det mulig å møte både argumenter om at kirken har kastet seg på en miljøbølge og argumenter om at miljøvern ikke er en del av kirkens oppdrag.



Hva handler miljøarbeid om?

Naturen er avhengig av en rekke samspill mellom utallige kretsløp. Kretsløp finnes i lufta (planter tar opp karbondioksid og avgir oksygen, og fuktighet fordampes, og regn avgis ved avkjøling); i havet (mellom havområder og mellom dyphav og overflatehav); og i jorda (omdanning av organisk materiale til humus og til næringsstoffer som plantene kan ta opp). Det er når disse kretsløpene forstyrres at miljøproblemer oppstår.

Liv finnes i grunnelementene og i det livet disse grunnelementene rommer: vann, jord og luft. Det fjerde grunnelementet, ild, kan forstås å romme alle former for energi. I Kirkenes Verdensråds konferanse om tro og økologi i Bangalore, som ble holdt i forkant av Verdenskonferansen for bærekraftig utvikling i Johannesburg i 2002, ble vann, jord og luft løftet fram (Haugen 2004; Kirkenes Verdensråd 2001), men også ild (energi) er sentralt for menneskelig livskvalitet (Haugen 2008). Energi er avgjørende for at liv i det hele tatt skal oppstå, og sola driver alle energidanningsprosesser.

Ulike perspektiver på miljøvern spenner fra arts- og områdebevaring til globale perspektiver hvor rettferdighetsdimensjonen står sentralt. I en diakonal sammenheng må det globale rettferdighetsperspektivet og de mektiges ansvar stå sentralt (Kirkenes Verdensråd 2005). De



norske kirkenes kampanje for klimarettferdighet i 2009 er et uttrykk for dette rettferdighetsperspektivet. U-landene har både bidratt minst til utslippene, de blir rammet mest av klimendringene, og samtidig kan de oppleve å ikke få muligheten til økonomisk vekst på samme måte som i-landene – det er et reelt sett en urettferdighet langs tre dimensjoner. En annen kampanje som knytter sammen rettferdighet og miljø, søker å fremme en erkjennelse av «økologisk gjeld». Særlig Jubilee South, en bevegelse av gjeldslettingsbevegelser i stater i sør, har fremmet en forståelse av at det er rike stater som skylder fattige stater penger, fordi de rike statene har en økologisk gjeld til de fattige statene.

Det er samtidig viktig å ha en forståelse av ulike grunnforståelser av forholdet mellom menneske og miljø. Noe enkelt kan vi si at det finnes tre hovedtradisjoner; en dypøkologisk eller økosentrisk forståelse, hvor mennesket må underlegges naturens behov; en instrumentell eller antroposentrisk forståelse, hvor mennesket har rett til å gripe inn i naturen for å dekke menneskelige behov; og en forståelse som legger vekt på at menneskets forhold til Gud gir retning for både vårt forhold til naturen og til hverandre. Hver av disse skal jeg nå kort gjennomgå.

Vern av miljøet kan forstås som utelukkende verdifullt fordi slikt vern bidrar til å bevare artsmangfoldet. Sentralt for en dypøkologisk eller økosentrisk forståelse er at alt liv har en verdi i seg selv. Det er her et gedigent feilsteg å betrakte naturen ut fra hvilken nytte den har for mennesket. Med andre ord må vi mennesker tilpasse seg naturen, og leve slik at naturen ikke skades av vår livsførsel. Innenfor en slik forståelse blir det lagt mindre vekt på overlevelse for mennesket. Dypøkologien har sitt utspring i filosofien, og den relativt negative vurderingen av mennesket kan være en forklaring på at dypøkologien tilsynelatende ikke har fått stort gjennomslag innenfor økoteologien.

Motsatsen til dypøkologien er en rent antroposentrisk forståelse av naturen, og den er vanskelig å finne innenfor økologisk tenkning. Det er likevel denne forståelsen som dominerer innenfor moderne vitenskap, for eksempel i bestrebelser på å øke matproduksjonen. Siden mat er helt avgjørende for alle mennesker, og matproduksjon står i sentrum for debatter om menneskers inngripen i naturen, vil jeg bruke matproduksjonen som illustrasjon på en instrumentell forståelse av naturen.

Moderne landbruk handler om å utvikle mer høytytende arter, enten ved hjelp av tradisjonell foredling, slik vi så det under den grønne revolusjon på 1960- og 70-tallet, eller ved hjelp av moderne genforskning, slik vi ser i dag. Det var stor begeistring knyttet til den grønne revolusjon. En illustrasjon på dette er tildelingen av Nobels fredspris til den grønne revolusjonens «far», Normann Borlaug, i 1970. Mens resultatene av den grønne revolusjon stort sett var fritt tilgjengelige, det vil si at disse nye artene ikke ble patentert eller gitt plantesortsbeskyttelse (Haugen 2007a:138f), hadde denne omleggingen innenfor landbruket både sosiale og miljømessige negative virkninger (Haugen 2007a:411). Det ingen tvil om at summen av all moderne teknologi i landbruket har bidratt til å heve matproduksjonen dramatisk, slik at det nå – globalt sett – produseres nok mat til snart sju milliarder mennesker, men den økte bruken av kunstgjødsel vil bidra til global oppvarming, både gjennom utslipp av lystgass, som er en 300 ganger så sterk drivhusgass som CO₂, og gjennom at nitrogenutslipp til havet vil binde oksygen, noe som innvirker negativt på livet i havet.

Mange frykter at de sosiale og miljømessige virkningene av den moderne genteknologien innenfor landbruket vil bli enda mer negative (Haugen 2005; Haugen 2006). En særlig etisk

utfordring er at det finnes selskaper som kan få tidsbegrensede rettigheter til kommersiell bruk av visse type planter, forutsatt at plantene har fått innsatt et gen som skiller denne planten fra naturtilstanden. Noen staters patentlovgivning og EUs bioteknologidirektiv regner dette som tilstrekkelig til at dette kan regnes som en oppfinnelse. Det dette genet gjør, er å styrke en naturlig prosess i cellene som kan gi økt motstandsdyktighet mot tørke eller sprøytemidler, eller økt ytelse, slik at avlingene kan øke. Det er mange forhold ved slik genetisk manipulering som vi ikke vet nok om, for eksempel risikoen for ukontrollert spredning dersom genetisk modifiserte planter blir dominante over naturlig forekommende planter.

I valget mellom økologisk, konvensjonelt eller genmodifisert landbruk er det uansett avgjørende at mer informasjon blir gjort tilgjengelig for dem som skal dyrke jorda. En konferanse i regi av FNs organisasjon for mat og landbruk, FAO, har vist at økologisk dyrking har potensial til å fø hele jordas befolkning (FAO 2007). Ikke alle vil være enige i denne observasjonen. Disse vil peke på at alle grupper av u-land produserer mindre mat enn de forbruker. For å dekke det innenlandske matbehovet må u-landene derfor importere mat fra i-land, hvor produksjonen er langt større enn forbruket. Omstillinger i landbruket i u-land for å øke produktiviteten og avlingene er derfor avgjørende.

Mellom en rent økosentrisk forståelse og en rent antroposentrisk forståelse finnes en rekke andre forståelser. En teosentrisk forståelse tar utgangspunkt i Guds forhold til hele skapningen og hvordan vi gjennom dette kan gjenoppdage vårt eget forhold til hele skapningen. Av særlig betydning for den verdensvide kirke er den større vektleggingen på hva vi kan lære av urfolks spiritualitet. Urfolk har en forståelse av at Gud holder oppe naturen, og at vi er avhengige av naturen. Dette kan gi hjelp til å se oss som del av et større fellesskap, hvor hele skaperverket inngår (Johnsen 2007a:27; Johnsen 2007b). Sentralt står også den sterke sammenhengen mellom naturbevaring og kulturbevaring. Dersom naturen ødelegges, vil kulturfellesskap risikere å forvitte. Dersom naturen fortsatt kan brukes og høstes fra, bidrar dette til å sikre urfolks kulturelle overlevelse.

Også keltisk teologi understreker at mennesket gjennom sin Gudsrelasjon også blir innvevd med hverandre og med alt liv rundt oss. Både urfolksteologi og keltisk teologi er blitt langt mer synlig i det norske kirkelivet enn for bare ti år siden.

Teologiske refleksjoner

Bibelen rommer et mangfold av budskap som til dels er innbyrdes motstridende, og det finnes også ulike måter å lese Bibelen på. Ikke all bruk av Bibelen er god teologi. Denne artikkelen tar utgangspunkt i at Bibelen rommer noen helt sentrale budskap. For det første: Gud har omsorg for hele skapningen ved at han har inngått en pakt med hver levende skapning (1. Mos 9, 9–17) og forkynt evangeliet for alle skapninger (Kol 1, 23); hele skapningen priser Gud (Sal 145, 10; Sal 148); Gud tar de svakes parti, og avskyr uretten. For det andre: Jesu komme til verden, hans forsoningsverk på korset og hans seier over døden har ført til en gjenoppretting, av relasjonen mellom Gud og mennesker, men også av relasjonen mellom Gud og hele verden (2. Kor 5, 19; Kol 1, 20). For det tredje, vårt framtidshåp om en kommende verden der Guds rike for alvor skal bryte fram, kan ikke føre til passivitet og likegyldighet

overfor den verden vi lever i, ganske enkelt fordi Guds rike vil bryte fram midt iblant oss (Luk 17, 21).

En hyppig referert kritikk av kristendommens miljøforståelse er formulert av White (1967; se presentasjon i Tomren 2000:55), og denne kritikken begrunnes i fire forhold: 1) mennesket er overordnet naturen; 2) kristendommen gir forrang til den åndelige sfære over den fysiske sfære; 3) kristendommen åpner for geografisk ekspansjon og framskritt som elementer i sin lineære tidsforståelse; og 4) naturen ikke er hellig, som i for eksempel østlige religioner. Hver av disse forståelsene skal nå kort kommenteres.

Den første oppfatningen om kristnes forhold til naturen, er at ordene «[...] fyll jorden og legg den under dere» (1. Mos 1, 28), har gitt menneskene uinnskrenket rett til å ta seg til rette. En slik lesning av Bibelen kan synes å stå noe sterkere blant frikirkemedlemmer og konservative indremisjonsforeninger enn blant statskirkemedlemmer og medlemmer av teologisk liberale organisasjoner (Botvar 1998:44–46). En slik lesning tar utgangspunkt i bare et lite utdrag av menneskenes oppdrag. Det heter i 1. Mos 1, 30: «Og til alle dyr på jorden og alle fugler under himmelen og alt som kryper på jorden, alt som har livsånde i seg, gir jeg alle grønne planter til føde.» Når menneskene er satt som forvaltere, må de bidra til at alt som har livsånde i seg, faktisk får tilgang på grønne planter til føde. Dersom menneskers handlinger bidrar til at noen levende vesener ikke kan få nyttiggjøre seg disse grønne plantene, har menneskene ikke oppfylt sitt forvalteroppdrag, slik dette er formulert i den andre skapelsesberetningen (1. Mos 2, 15). Videre viser den andre skapelsesberetningen at mennesket («adam») kommer fra jorda («adama») (1. Mos 2, 7) (Johnsen 2007a:17; Kartveit 2007:60). Mennesket må derfor forstås å være en del av naturen, men speiler samtidig Guds ansikt, som skapt i Guds bilde.

Den andre oppfatningen om kristendommen manglende interesse for naturen, sier at kristendommen bare er opptatt av det hinsidige (transcendente), og ikke det dennesidige (immanente). Denne feilaktige oppfatningen bygger på at kristendommen skiller mellom ånd og materie, der ånden er det primære, og materien er det sekundære. Fokuset på det hinsidige som det sentrale kommer også til uttrykk hos dem som primært fokuserer på livet hos Gud gjennom «bortrykkelsen» (1. Tess 4, 16–17). En slik forståelse tar ikke på alvor at kristendommen i stor grad handler om livet på jorda, og ikke begrenses til å handle om de evige spørsmål. Det fremste uttrykket for at Gud, som kristendommens Herre, faktisk er interessert i det fysiske, er at han sendte sin sønn som lot seg føde inn i verden som et lite barn. En slik inkarnasjonsteologi tar utgangspunkt i at Gud er grunnleggende opptatt av livet på jorda. Jesus Kristus innstiftet sakramentene, som er et tegn på at det åndelige og det materielle hører sammen, og slik bidrar til å forene Gud og skapningen (Haram 2008:49; Tomren 2007:99f). Arnfinn Haram peker på splittelsene mellom menneske og mellom Gud og menneske og naturen, og sier at disse bare kan møtes gjennom en «[...] inkarnatorisk, sakramental og liturgisk forankra teologi om skaparverket» (Haram 2008:49). Jan-Olav Henriksen (2008) understreker betydningen av kjærlighet til jorda. Andre snakker her om en *materialistisk spiritualitet* (Tjørhom 2005; Tjørhom 2007), *økoteologi* (Mæland & Tomren 2007), eller *jordvendt teologi* (Haugen 2007b). Det er også et klart bibelsk belegg for en forståelse av at Gud skal opprette sitt rike i denne verden, der Guds bolig skal være blant menneskene (Åp 21, 3). Når Jesus sier i Joh 18, 36 at hans rike (2005-oversettelsen bruker uttrykket «min kongsmakt») ikke er av denne verden, betyr det at det riket han representerer, har sitt opphav

i Gud, ikke i den jordiske verden. Uttrykket «ikke av denne verden» må altså ikke forstås som at Jesus ikke er opptatt av – eller mener at vi mennesker ikke skal være opptatt av – denne verden. Guds rike bringer imidlertid inn noe helt nytt i denne verden.

Den tredje oppfatningen bygger på at kristendommen har en innebygd trang til ekspansjon, som følge av misjonsbefalingen (se Matt 28, 19; Apg 1, 8). I tillegg har kristendommen en lineær tidsforståelse. For noen vil en slik historieforståelse medføre at verden alltid vil bli bedre, gjennom en utviklingsoptimisme som oppfordrer til utforsking av naturen. For andre fører en slik forståelse til at man ikke engasjerer seg, fordi verden uansett vil oppleve en endetid, som Gud har i sin hånd, og som vi mennesker ikke rår over. Denne forståelsen rommer mange forhold, som alle kan kritiseres. Misjonsbefalingen må ikke leses som en oppfordring om underlegging, men om å spre det glade budskap. Den lineære historieforståelsen kan være en av mange forklaringer på økonomisk rasjonalitet, blant annet når det gjelder forsikring og sparing, som definitivt er med på å forklare grunnlaget for kapitalismen. Samtidig gir ikke Bibelen noen oppfordring til utnyttning av mennesker og natur, men heller til ansvarlighet i møte med de siste tider, slik vi hører om i lignelsen om de ti brudepikene i Matt 25, 1–13. Også det siste kapitlet i Johannes Åpenbaring skiller mellom de rettferdige og de urettferdige, og sier at enhver skal dømmes etter sine gjerninger (Åp 20, 12–13). Urettmessig utnyttelse av natur må regnes som urett. Og til slutt: Forståelsen av at endetiden handler om en bortrykkelse, utfordres av en klar teologisk tradisjon, i Norge kanskje sterkest målbåret av nå avdøde biskop Erling Utne (1987).

Den fjerde oppfatningen sier at kristne ikke forstår naturen som hellig fordi kristendommen bygger på at bare Gud er hellig. Enkelte kristne hevder at å oppfatte naturen som hellig innebærer en form for lefling med nyreligiøsitet eller er et uttrykk for panteisme, med andre ord at naturen er besjelet av Gud. Også denne oppfatningen bygger på en misforståelse. Det er ikke slik at Gud har skapt verden og så trukket seg tilbake til sin «hellighet». Gud fortsetter å være involvert i sitt skaperverk, og kristne ser Guds verk i nyskapningen hver dag (Salme 104). Et slikt syn er ikke uttrykk for at kristne forstår at Gud finnes i naturen, men at Gud har omsorg for skaperverket (Korsvei 2007).

På bakgrunn av denne gjennomgangen kan vi se at kristendommen rommer en stor bredde i forståelser av naturen. Det finnes noen som med et klart antroposentrisk utgangspunkt hevder at menneskene står «over naturen», at den kristnes primære engasjement må handle om å gjøre seg fortjent til å bli tatt opp i himmelen, at Bibelen kan leses på måter som fratrar den enkelte ansvar for naturen, og at Gud er hellig, mens verden er syndig. Det er mulig å finne bibelvers som bygger opp under denne konklusjonen, men det er samtidig mulig å hevde at dette er dårlig teologi.

På den andre siden finnes det et økende antall kristne som understreker at mennesker har et tjeneroppdrag, at en sann teologi også må omhandle livet på jorda, at mennesker skal støtte opp om nyskapningen både nå og i en framtidig endetid, og at mennesker må verne om skaperverket som en del av sitt gudегitte oppdrag. En slik forståelse er forankret i en trenighetsteologi, basert i Guds kjærlighet til hele skapningen, Jesu Kristi forsoningsverk, og håp og kraft fra Den Hellige Ånds til å arbeide mot alt som truer livet.

Fra ord til handling

Diakonidefinisjonen forstår diakoni som «evangeliet i handling». Den norske kirkes visjonsdokument 2009–14 (Den norske kirke 2008b), sier at Den norske kirke skal være en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen folkekirke. Alle disse fire dimensjonene må imidlertid forstås å berike hverandre gjensidig, slik at tjenesten må finne sin inspirasjon og retning i Bibelen, den må ses som integrert del av oppdraget om å gå ut med evangeliet, og bidra til at alle kan finne sin plass i Den norske kirke.

Vern om skaperverket er et arbeidsfelt som må knyttes til alle fire dimensjonene i Den norske kirkes selvforståelse. Som vist over er det mulig å finne en klar bibelsk begrunnelse for et kirkelig miljøengasjement. En vektlegging av vårt ansvar for vern om skaperverket som ikke gir seg konkrete uttrykk i praktisk handling, er imidlertid ikke tilfredsstillende. Jeg vil nå se på hvorvidt Den norske kirke kan sies å ha beveget seg fra ord til handling i sitt arbeid om vern om skaperverket.

Grunnlaget for Den norske kirkes arbeid med vern om skaperverket ble lagt gjennom en rekke utredninger (Engedal & Smith 1982; Mellomkirkelig råd 1994; Nordhaug 1989; Nordhaug 1991; Smith 1984; Tanggaard 1983; Thorbjørnsen & Heiene 1991; Voksø, Skre, Austad, Nord og Skjelsbæk 1975). Kanskje mest kjente var utredningen til Bispemøtet: *Forbrukersamfunnet som etisk utfordring* (Henriksen 1993). Også impulser fra Kirkenes Verdensråd, særlig programmet «Rettferdighet, fred og vern om skaperverket», lansert i 1983, bidro til en bevisstgjøring.

Likevel har Den norske kirke ikke vært spesielt synlig i miljøkampen. Hovedsaken på Kirkemøtet i 1996 var «Forbruk og rettferd». Vedtaket ble utformet som en liturgi, med blant annet en tros- og syndsbejelse, og deretter en utsendelse, formulert som «[...] tre ganger tre klokkeslag for oppbrudd handling og håp» (Den norske kirke 1996:5). Måten vedtaket ble formulert på, bidro til å gi løft til et tema som ellers lett kunne bli preget av samvittighetsnag og opplevelse av utilstrekkelighet. Det heter blant annet i vedtaket rett før det første handlingspunktet: «Kirkemøte-utsendingene søker selv en personlig omvendelse i forhold til forbrukerkulturen, og er villige til å redusere sitt forbruk som et ledd i en ny fordeling av goder og byrder i verden.» (Den norske kirke 1996:5). En slik formulering viser at det var en reell vilje til endring på det personlige plan.

Også i de sakene som berører de mer politiske spørsmålene, er formuleringene overraskende klare. Det mest relevante handlingspunktet om miljø har tittelen «Klima». Her heter det at Norge har «[...] sviktet sitt globale ansvar» (Den norske kirke 1996:7). Videre heter det: «De rike landenes kortsiktige og egoistiske politikk, hvor det registreres en økning i utslippet av drivhusgasser, begrenser utviklingslandenes muligheter til å planlegge en utvikling på egne premisser [...]» (Den norske kirke 1996:7). Det ble ikke sagt noe konkret om gasskraftsaken, men det ble i en fotnote vist til Klimaalliansen. Flere biskoper gikk i april 1997 ut i media med advarsler mot å bygge gasskraftverk med gammel teknologi. Andreas Tjernshaugen som har skrevet boken *Gasskraft: Tjue års klimakamp* (2007), påpeker at ingen «[...] hadde sett sprengkraften i Kirkens engasjement før saken eksploderte med Bondeviks utspill i april» (Tjernshaugen 2007:68). Tjernshaugen (2007:65) sier også: «Mange [...] peker på biskopenes uttalelser som et vendepunkt i debatten.» (Tjernshaugen 2007:65).

Tjernshaugen viser samtidig at Mellomkirkelig råd ikke ville ta stilling til spørsmålet på sitt møte senere i april 1997 (Tjernshaugen 2007:68f).

Målet med Kirkemøtets behandling av «Forbruk og rettferd» i 1996 var at Den norske kirke skulle settes i stand til å bli et handlingsfellesskap, hvor det ikke var tilstrekkelig bare å ha de rette holdningene. Effekten av vedtaket i 1996 må vurderes på flere nivåer. For å gjøre analysen mest mulig oversiktlig, ser vi henholdsvis på individnivået, menighetsnivået og det nasjonale nivået.

Den personlige omvendelsen mot et lavere forbruk kan være vanskelig å måle. «Kirkelig nettverk for miljø, forbruk og rettferd», som har eksistert i over ti år, og som man enkelt kan registrere seg på nettsiden www.kirken.no/miljo, har fortsatt under 1000 medlemmer. Ser vi på holdningsundersøkelser, er det ingen nyere undersøkelser i Norge, men en undersøkelse som bruker data fra 1990-tallet, utarbeidet på bestilling av Kirkerådet, konkluderer med at nordmenn som tror på en personlig Gud, er mer opptatt av miljøvern enn vekst, og de utviser relativt stor offervilje, det vil si at de avstår fra visse handlinger for å redde miljøet (Botvar 1998:74). I andre europeiske stater og i USA er det agnostikere og ateister som viser den klareste støtten til miljøvern. Botvar peker på at en forklaring på den positive holdningen til miljøvern blant norske kristne kan være at Den norske kirke har profilert seg som forkjemper for et bedre miljø (Botvar 1998:86), men at hovedforklaringen er at norske kristne er preget av kulturelle verdier som nøysomhet og antimaterialisme «[...] mer enn genuin interesse for naturmiljøet» (Botvar 1998:75). Også undersøkelsen av norske makteliter finner at den kirkelige makteliten skiller seg ut fra de øvrige makteliter, blant annet ved å prioritere miljøvern foran økonomisk vekst (Gulbrandsen, Engelstad, Beldo Klausen, Skjeie, Teigen og Østerud 2002:152). Det er ikke usannsynlig at de som har sitt daglige virke i Den norske kirke, i størst grad påvirkes av de mange impulsene fra både de sentralkirkelige organer og fra det verdensvide kirkefellesskap.

På menighetsnivået er det enda vanskeligere å måle handling. Allerede i 1997 fikk menighetene tilsendt en plakat med oppfordring om å bli «grønn menighet», utarbeidet i et samarbeid mellom Kirkens Nord/Sør-Informasjon og Grønn Hverdag. Denne plakaten kom i ny versjon i 2006, da også med Kirkens Nødhjelp som medutgiver. Den tidligste og største satsingen på grønn menighet skjedde i Bjørgvin bispedømme, og bispedømmevise ressursgrupper er nå etablert etter modell fra Bjørgvin. Tallet på grønne menigheter i Den norske kirke er langsomt økende, og har nå passert 100. Et noe mindre antall menigheter, de fleste i Stavanger bispedømme, er blitt miljøfyrtårnsertifisert, noe som er mer kostbart enn å bli grønn menighet, og krever en regelmessig oppfølging.

På nasjonalt nivå er det mulig å se en høyere bevissthet, både gjennom ulike vedtak og gjennom ulike markeringer. Tre hendelser har gitt stor medieomtale: For det første har vi Nordsjøseilasen i 2003, i samarbeid med den økumeniske patriark Bartolomeo av Konstantinopel. Geirangererklæringen, som var et resultat av denne seilasen, ble gitt tilslutning på Kirkemøtet samme høst (Den norske kirke 2003). Den andre hendelsen som skapte oppmerksomhet, var Verdens miljødag 2007. Den globale markeringen som hadde tittelen «Is som smelter – et hett tema?» ble lagt til Tromsø. Den norske kirke ble invitert til å prege Verdens miljødag, og det ble blant annet utarbeidet et eget liturgihefte (Mellomkirkelig råd for Den norske kirke 2007) som ble sendt ut til alle norske menigheter. Det er også verdt å legge merke til at Norges Kristne Råd var med på utarbeidelsen av dette heftet. Dagbladet

(2007, 10. juni) hevdet: «Helen Bjørnøys initiativ for å berge et skrantende skaperverk presenteres i dag som hennes hittil største politiske gjennomslag» Den tredje hendelsen var kravet om en «fem års tenkepause» i oljeutvinning i nord – mer konkret et fem års moratorium for tildeling av nye områder. Da dette kravet ble presentert i forbindelse med lanseringen av det felleskirkelige prosjektet «Skaperverk og bærekraft» i februar 2009 (Dagbladet 2009, 16. februar), fulgte protester fra blant andre distriktsekretæren i LO i Nordland (NRK 2009; se også Vesterålen Online 2009). Den norske kirke kan altså sies å ha beveget seg i retning av et sterkere miljøengasjement i løpet av de siste 20 årene, selv om det kan hevdes å være langt igjen til den visjonen som ble formulert av biskop emeritus Martin Lønnebo under Korsveifestivalen 2000: «Gjør Kirken til det den i sitt vesen er – verdens største miljøbevegelse og verdens største bevegelse for å bekjempe fattigdom.»

Det materialet som er presentert her, gir grunnlag for å si at det har skjedd en utvikling fra de mange utredningene som kom i perioden fra 1975 til 1994, og at det i dag ikke er nødvendig å gjenta en begrunnelse for at det er naturlig for kirken å ha et miljøengasjement. Videre kan Kirkemøtet 1996 sies å være et gjennombrudd for den handlingsorienterte delen av arbeidsfeltet vern om skaperverket. Erfaringene viser imidlertid at det ofte ikke er enkelt å tenne et engasjement, slik at det får synlige, handlingsrettede utslag. Med andre ord er det ikke like lett å se den tjenende kirke.

Å skape en bølge

Da Odd Bondevik ble spurt om kirken ved å engasjere seg i klimaspørsmålet har kastet seg på en bølge, svarte han at kirken «[...] lenge har prøvd å lage bølger selv» (Vårt Land 2007, 10. november). Det er ingen tvil om at Den norske kirke, sammen med andre større folkekirker, har vært med på å holde oppe fokuset på miljøvern, også i de årene da oppmerksomheten var lavere enn i dag. Lederen i Norges Naturvernforbund, Lars Haltbrekken, ga Den norske kirke 10 av 10 mulige poeng da han ble spurt om å vurdere miljøarbeidet i Den norske kirke, mens Kurt Oddekalv syntes engasjementet bare fortjener 3 på samme skala (Vårt Land 2007, 10. november). Selv om full skåre kan være å gi urettmessig mye skryt, gir Haltbrekken iallfall en viktig korreksjon til de mange som oppfatter Den norske kirkes miljøarbeid å være del av en ny trend. En gjennomgang av kirkemøtevedtakene fra 1989 til 2007 viser en utvikling mot større vektlegging av økoteologi (Bø 2008).

Det kan hevdes at Den norske kirke, iallfall hvis man ser på de sentrale beslutningsfattende fora, har vært en tidlig del av miljøvekkelsen, sammenlignet med andre kirker. Vi skal nå se på hvorvidt evangelikale kirker og organer, særlig i USA, men også globalt, har vist et engasjement som innebærer at ansvaret for det globale miljøet er noe som samler kirkene.

Det antas at det innenfor de evangelikale kirkene er en betydelig uenighet om graden av engasjement knyttet til miljø- og fordelingsspørsmål. I USA er nye allianser blitt dannet for å løfte fram blant annet det globale miljøansvaret (Evangelical Climate Initiative 2006; se også Storrønningen 2007). 216 kirkeledere og professorer ved teologiske læresteder har sluttet seg til et opprop hvor det blant annet heter: «Global klimaendringer er det siste beviset på at vi har sviaktet i vårt forvalteroppdrag.» (Evangelical Climate Initiative 2006: punkt 3, min oversettelse).

Kanskje mer oppsiktsvekkende er det at National Association of Evangelicals (NAE), som er en bred allianse av evangelikale kirker som samlet representerer 45 000 menigheter, sto sammen med forskere i et opprop i januar 2007 (Center for Health and the Global Environment at Harvard Medical School 2007). Ordlyden i oppropet peker på at vi ikke har fulgt opp vårt forvalteransvar: «Vi bidrar gradvis til å ødelegge det fellesskapsoppretholdende livet, som alt levende på jorda avhenger av.» (Center for Health and the Global Environment at Harvard Medical School 2007:1, min oversettelse).

Et protestbrev ble sendt 1. mars 2007 til NAE fra 25 personer som representerer organisasjoner og mediebedrifter som ikke er med i NAE (Citizen Link 2007). De hevder i brevet at spørsmålet om klimaendringer virker til å «demoralisere» NAE, og at måten dette spørsmålet presenteres på av en navngitt NAE-ansatt, er «splittende og farlig». Brevskriverne sier videre at det er uklokt av NAE-ansatte å konkludere i spørsmålet om klimaendringer, og at klimaspørsmålet («the issue») må adresseres vitenskapelig, og ikke teologisk. Videre beklager de at noen «[...] bruker kontroversen rundt global oppvarming til å flytte fokuset vekk fra de store moralske sakene i vår tid, særlig livets ukrenkelighet, ekteskapets integritet, og undervisning om seksuell avholdenhet og moral hos våre barn» (Citizen Link 2007:1). Brevskriverne synes å mene at det er unødvendig for et kirkelig organ å advare mot klimaendringer, og gi råd om hva som kan gjøres for å redusere klimaendringer, siden det er vitenskapen som har svarene. Videre er det interessant at den enorme fossile avhengigheten i USA, hvis befolkning utgjør 4 prosent av jordas befolkning, men hvis klimagassutslipp representerer 25 prosent av de globale utslippene, ikke oppfattes å være et stort moralsk spørsmål.

Mens de 25 brevskriverne erkjenner et det skjer en oppvarming, har andre evangelikale ledere gått lenger, og benektet eksistensen av klimaforandringer, som (nå avdøde) Jerry Falwell (Media Matters for America 2006). Han uttalte i en preken 5. mars 2006 at han ikke tror verken på oppvarmingen, vårt ansvar for den eller at vitenskapen støtter dette. Den 12. mars 2006 uttalte han: «But there are many who want to break the economic back of America by making us sign the Kyoto protocols [...]» (Media Matters for America 2006). Falwell går her direkte inn i en politisk rolle, hvor han ikke synes å mene at det er Kirkens oppgave å spørre hva som fremmer livsbetingelser for alt liv eller å utfordre de mektige. Snarere legger Falwell til grunn et motsatt utgangspunkt, nemlig at kirkens rolle er å unngå å utfordre de rådende systemer og den privilegerte posisjonen til de rike og mektige. Det er vanskelig å lese Falwell annerledes enn at systemer ikke må endres, og avtaler ikke må inngås dersom det kan bety en svekkelse av amerikanske borgeres levestandard. Spørsmål om rettferd, globalt ansvar, kirken som et alternativt fellesskap og som statens samvittighet, om det felles beste og det helhetlige perspektiv (se Wallis 2008:67–86) forsvinner helt hos Falwell.

Selv om det fortsatt vil være personer som står for Falwells linje i klimaspørsmålet og i miljøspørsmål generelt, er det ingen tvil om at det skjer endringer i den evangelikale bevegelsen, både i USA og globalt. Av de oppgavene som kirkene ser at de særlig har, er å gi støtte til de politiske tiltakene som kan møte motstand fordi de oppleves å utgjøre en mulig trussel mot vårt velstandsnivå (Norges Kristne Råd 2007).

Den største evangelikale organisasjonen på verdensplan er World Evangelical Alliance (WEA). Organisasjonen hevder å representere 420 millioner evangeliske kristne. Norsk Råd for Misjon og Evangelisering (NORME), som består av 35 medlemsorganisasjoner og kirker, representerer Norge i WEA. Den teologiske kommisjonen i WEA har i en uttalelse om sosialt

ansvar understreket at kirkene må være forbilder i å fremme sosial forandring i verden (World Evangelical Alliance 2007). Det heter om sosialt ansvar: «Oppfatningen om en rent privatisert tro der evangeliet bare påvirker det personlige livet eller familielivet, men ikke har betydning for samfunnet for øvrig, må avvises som utilstrekkelig.» (World Evangelical Alliance 2007, min oversettelse). Når det deretter vises til områder som «[...] we care a great deal about» nevnes imidlertid ikke miljø. Omsorg for skaperverket omtales imidlertid under et senere avsnitt om gudsriket, som en del av en generell opplisting av viktige samfunnsområder.

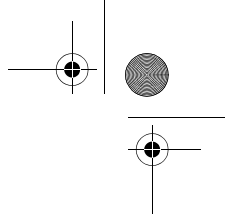
Selv om den teologiske kommisjonen til WEA understreker betydningen av globale endringer, synes hovedfokuset i uttalelsen om sosialt ansvar å være på nasjonalt nivå. I tillegg er det grunn til å hevde at uttalelsen ikke utdyper det globale miljøansvaret eller rettferdighetsdimensjonen knyttet til dette ansvaret. Det er imidlertid ikke grunnlag for å si at den begrensede oppmerksomheten som er viet globalt miljøansvar betyr at dette ansvaret ikke erkjennes. Når uttalelsen innledningsvis sier at «[...] både evangelisering og sosial handling er essensielle dimensjoner av Jesu Kristi evangelium» (World Evangelical Alliance 2007), sendes et annet signal enn hva den første Lausanne-konferansen uttalte, om at sosial handling *ikke* var en del av dette evangeliet (Lausanne-konferansen 1974, avsnitt 5). Denne forståelsen som ble uttrykt i 1974, har også Lausanne-konferansen gått vekk fra i senere uttalelser. Det er videre interessant at Lausanne-konferansen, som tradisjonelt sett har vært opptatt av ulike måter å spre evangeliet på, nå har diskutert genmodifisering i landbruket som del av en større diskusjon om bioteknologi og evangelisering (se Lausanne-konferansen 2005:51–56). Det hevdes i rapporten:

Å beskytte naturen kan noen ganger direkte ivareta menneskelige behov, slik som når sårbare lokalsamfunn konfronterer den urettferdige og utbytende tilegnelsen av naturressurser, eller ved å bli gjenstand for testing. Kristne må erkjenne hvem som har makt og hvilken type makt disse besitter (politisk, militær, økonomisk); og hvem som er sårbar og hvordan denne sårbarheten arter seg. Makt i seg selv er ikke ondt, men dersom makten ikke erkjennes, kan den lett misbrukes. (Lausanne-konferansen 2005:55, min oversettelse)

Det er verdt å merke seg at det er blitt åpnet for at slike problemstillinger kan drøftes på konferanser som for øvrig har et tydelig misjonsfokus. Det er derfor grunnlag for å hevde at sammenslutninger av evangeliske kirker har en voksende erkjennelse av vårt ansvar for verden rundt oss. Samtidig er det ikke grunnlag for å hevde at engasjement for det globale miljø samler kirkene innenfor den evangelikale bevegelsen på samme måte som dette engasjementet samler kirkene innenfor den økumeniske bevegelsen.

Oppsummering

Vi har sett at det både i Bibelen og blant sentrale teologer og kirkelige organer allerede er skrevet mye om den teologiske begrunnelsen om vern av skaperverket. Det er grunnlag for å si at ulike teologiske tradisjoner eksisterer side om side, men at det er lagt større vekt på en inkarnasjonsteologi og en treenighetsteologi de siste 20 årene, noe som har vært til stor hjelp i å begrunne kirken og menighetenes engasjement i spørsmål som vedrører miljø, forbruk og



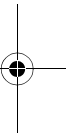
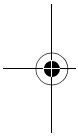
rettferd. Det har også kommet fram at det er lettere å få oppmerksomhet om denne delen av evangelieformidlingen de siste årene, også gjennom at tradisjonelt mer konservative evangelikale nettverk har tatt stilling til de rikes ansvar for at alle kan leve med verdighet på vår klode.

Det er samtidig klart at det ikke er enkelt å få et engasjement spredt til alle kirkens medlemmer. Svaret må være en tydeligere formidling av den bibelske begrunnelsen for at vi har et ansvar for skaperverket, og det særlige ansvaret som ligger på den mest privilegerte delen av klodens befolkning.

Kristendommen er en religion som vektlegger menneskers ansvar for livet rundt oss. Dette kristne oppdraget gir oss som tilhører den rike del av verden, et særlig globalt ansvar. Det kan hevdes at en forståelse av ansvar for den enkelte, for kirkesamfunnene, for politikere og næringsliv gis prinsipiell tilslutning av kirkene. Denne erkjennelsen springer ut av grunnforståelsen av at vi er en del av den verdensvide kirke, og at vi har ansvar for lidelsen som vi påfører våre medmennesker. Fortsatt kan mye gjøres for å løfte fram vårt ansvar – det er fortsatt ikke mulig å si at vi står i en miljøvekkelse som omfatter *alle* kirker.

Dersom man skal måle handlingsendringer, kan det hevdes at arbeidet har kommet svært kort. Likevel er det grunn til å være oppmerksom på hvor kort tid som har gått fra det teologiske grunnlaget for dette engasjementet ble bekreftet. Dersom vi fastholder at vi snakker om 20 år, er dette kort tid i kirkens historie, men samtidig for lenge for den nødvendige snuoperasjonen som de rike statene må gå foran i å gjennomføre.

Innledningsvis i artikkelen ble det pekt på at diakoniplanen er et gjennombrudd for mulighetene for at vern om skaperverket etablerer seg som et arbeidsfelt som forstås som en integrert del av menighetens oppdrag i verden. Hvorvidt dette faktisk skjer, er ikke analysert på et konkret menighetsnivå i denne artikkelen, siden tiden som er gått fra kirkemøtevedtaket, er for kort til at en analyse ville vært mulig. Dette spørsmålet reiser imidlertid en forskningsoppgave som venter på å bli besvart!

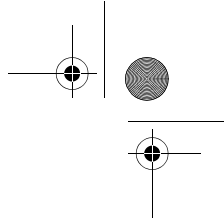


Litteratur

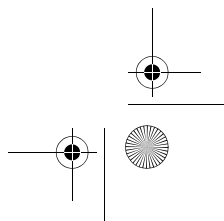
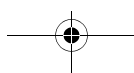
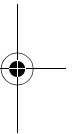
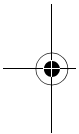
- Botvar, P. K. (1998). *Gud og grønne skoger. En undersøkelse av forholdet mellom religion og miljøvernengasjement*. KIFO-rapport nr. 8. Trondheim: Tapir Forlag.
- Bø, A. M. (2008). *Kristendommens natursyn i lys av miljøkrise*. Masteroppgave i religion og samfunn, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Center for Health and the Global Environment at Harvard Medical School. (2007). *An Urgent Call to Action: Scientists and Evangelicals Unite to Protect Creation*. Lastet ned 26. mai 2009 fra <http://www.pbs.org/now/shows/343/letter.pdf>
- Citizen Link. (2007). *Letter to Dr. L. Roy Taylor, Chairman of the Board, National Association of Evangelicals*. Lastet ned 7. april 2009 fra <http://www.citizenlink.org/pdfs/NAELetter-Final.pdf>
- Dagbladet. (2007, 10. juni). Ber Gud om miljøhjelp. *Dagbladet*. Lastet ned 21. januar 2009 fra http://www.dagbladet.no/nyheter/2007/06/10/503_097.html
- Dagbladet. (2009, 16. februar). Tenkepause i oljeletingen. *Dagbladet*. Lastet ned 19. februar 2009 fra http://www.dagbladet.no/kultur/2009/02/16/565_978.html
- Den norske kirke. (1996). *Forbruk og rettferd*. KM-sak 10/96. Lastet ned 21. januar 2009 fra http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=96_460
- Den norske kirke. (2003). *Vern om havet – Et prosjekt i kirkens engasjement for miljø og «forbruk og rettferd»*. KM-sak 12/03. Lastet ned 21. januar 2009 fra http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=96_250
- Den norske kirke. (2008a). *Plan for diakoni*. [Planen ble vedtatt i 2007]. Lastet ned 26. mai 2009 fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=247>
- Den norske kirke. (2008b). *Visjonsdokument for Den norske kirke 2009–2014*. Lastet ned 26. mai 2009 fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3200>
- Engedal, L. G., & Smith, A. (1982). *Lasarus er ikke død. Om det kristne forvalteransvaret*. Oslo: Credo.
- Evangelical Climate Initiative. (2006). *Climate Change: An Evangelical Call to Action*. Lastet ned 21. januar 2009 fra <http://christiansandclimate.org/learn/call-to-action/>
- FAO. (2007). *International Conference on Organic Agriculture and Food Security*. Roma, 3.–5. mai 2007. Lastet ned 21. januar 2009 fra http://www.fao.org/organicag/ofs/index_en.htm
- Storrønningen, Arne (2007). Klima: USAs grønne omvendelse, *Folkevett*, 1/2007, 14–17. Lastet ned 26. mai 2009 fra http://www.folkevett.no/index.php?option=com_rokdownloads&view=folder&Itemid=200&id=7:2007
- Gulbrandsen, T., F. Engelstad, T. Beldo Klausen, H. Skjeie, M. Teigen og Ø. Østerud. (2002). *Norske makteliter*. Oslo: Gyldendal.

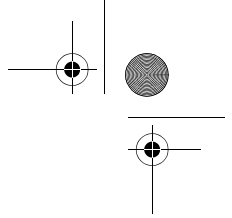
- Hallesby, O. (1950). *De siste ting*. Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
- Haram, A. (2008). Å røre ved Guds kappe. *Sirek*, 2(1), 42–49.
- Haugen, H. M. (2004). Den norske kirke og mennesker som kjemper for livet. I K. Fretheim (red.), *Mennesker kjemper for livet – Menneskeverd og menneskerettigheter i en globalisert verden* (s. 16–29). Oslo: Verbum.
- Haugen, H. M. (2005). Mat og transgene produkter: Hva gjør kirkene? *Kirke og Kultur*, 110(4), 553–563.
- Haugen, H. M. (2006). TRIPS-avtalen: Et angrep på fattige bønders interesser? I *Hva er det med handel?* (s. 53–67). Oslo: Kirkens Nødhjelp. Lastet ned 21. januar 2009 fra <http://www.kirkensnodhjelp.no/no/Om-Kirkens-Nodhjelp/Publikasjoner/Temahefter/>
- Haugen, H. M. (2007a) *The Right to Food and the TRIPS Agreement – With a Particular Emphasis on Developing Countries' Measures for Food Production and Distribution*. Leiden og Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Haugen, H. M. (2007b). Leder: Jordvendt kristen praksis. *Kors:vei*, 4/2007 (s. 3).
- Haugen, H. M. (2008). *Makt, rett og livsvilkår: Innføringsbok i internasjonale og globale studier*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Henriksen, J.-O. (red.). (1993). *Forbrukersamfunnet som etisk utfordring – en utredning fra Bispemøtet*. Oslo: Verbum.
- Henriksen, J.-O. (2008). Teologi i tro, håp og kjærlighet til jorden. *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*, 25(2), 76–81.
- Johnsen, T. (2007a). *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap*. Oslo: Verbum.
- Johnsen, T. (2007b). Teologi fra Livets Sirkel: Økoteologiske refleksjoner med utgangspunkt i samisk joikepoesi og indiansk filosofi. I B. Mæland & T. S. Tomren (red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi* (s. 211–227). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Kartveit, M. (2007). Finnes tanken om Moder Jord i Det gamle testamente?. I B. Mæland & T. S. Tomren (red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi* (s. 53–64). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Kirkenes Verdensråd. (2001). Statement by an international conference on faith and ecology 11–15 December 2001: «Land, water, air: People struggling for life in a globalizing economy». Lastet ned 21. januar 2009 fra <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/bangalore-statement.pdf>
- Kirkenes Verdensråd. (2005). *Agape: Alternative globalization addressing peoples and earth*. Geneve: Forfatteren. Lastet ned 26. mai 2009 fra <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p3/agape-new.pdf> [Dokumentet finnes også på norsk; ta kontakt med John Jones]
- Korsvei. (2007). Vær jorden tro. *Norge i Dag*. Lastet ned 21. januar 2009 fra <http://idag.no/debatt-oppslag.php3?ID=13679>
- Lausanne-konferansen. (1974). *Lausanne-erklæringen*. Lastet ned 11. januar 2008 fra <http://www.lausanne.org/lausanne-1974/lausanne-covenant.html>
- Lausanne-konferansen. (2005). *Bioethics: Obstacle or Opportunity for the Gospel? Lausanne Occasional Paper No. 58*, 2004 Forum for World Evangelization, Pattaya, Thailand, Sep-

- tember 29 to October 5, 2004. Lastet ned 21. januar 2009 fra http://www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP58_IG29.pdf
- Media Matters for America. (2006). *Falwell dismissed scientific evidence on global warming, evangelical efforts to address issue*. Lastet ned 7. april 2009 fra <http://mediamatters.org/items/200603140005>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. (1994). *Fra preken til kompost*. Oslo: Mellomkirkelig råd.
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. (2007). *Skaperverkets dag 2007. Is som smelter – et hett tema?* Oslo: Mellomkirkelig råd.
- Mæland, B., & Tømren, T. S. (red.). (2007). *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Nordhaug, H. (red.). (1989). *Vern om skaperverket – kirker verden over i arbeid for miljøvern*. Oslo: Triangelforlaget.
- Nordhaug, H. (1991). *Himmeljorden – betraktninger om tro og natur*. Oslo: Verbum.
- Norges Kristne Råd. (2007). *Skaperverket: Vårt livsgrunnlag, vår glede og vårt ansvar*. Uttalelse fra Rådsmøtet i Norges Kristne Råd, Gran 20. mars 2007. Lastet ned fra <http://www.norgeskristnerad.no/> (under «Nyhetsarkiv»)
- NRK. (2009). *Oppfordrer til masseutmelding*. Lastet ned 19. februar 2009 fra <http://nrk.no/nyheter/distrikt/nordland/1>
[Se også intervju på Dagsrevyen 21 den 17. februar 2009].
- Smith, A. (red.). (1984). *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk*. Oslo: Luther.
- Tanggaard, P. (red.). (1983). *Energi over alle grenser. Kristent livssyn og forvaltning av ressurser*. Oslo: Credo.
- Thorbjørnsen, S. O., & Heiene, G. (1991). *Håp for drivhuset*. Oslo: Credo.
- Tjernshaugen, A. (2007). *Gasskraft: Tjue års klimakamp*. Oslo: Pax.
- Tjørhom, O. (2005). *Materialistisk spiritualitet: Smak av himmel – lukt av jord*. Oslo: Credo.
- Tjørhom, O. (2007). Materialistisk spiritualitet. *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*, 24(2), 50–55.
- Tomren, T. S. (2000). Økologisk teologi inn i det 3. tusenåret: Et forsøk på å vise hvordan teologi basert på en hebraisk virkelighetsforståelse kan frigjøre til handling! *Ung Teologi*, 33(1), 55–70.
- Tomren, T. S. (2007). Økologisk kristologi. I B. Mæland & T. S. Tomren (red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi* (s. 87–102). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Utnem, E. (1987). *Visst skal jorden bli ny! Det bibelske fremtidshåp*. Oslo: Luther.
- Vesterålen Online. (2009). *Har Øyvind Silåmo ryggdekning for sitt utspill mot biskopene? Fra LO i Vesterålen v/styret, John Helmersen, leder*. Lastet ned 26. mai 2009 fra <http://vol.no/magasin/?F=A&N=13366>.
- Voksø, P., O. Skre, T. Austad, E. Nord og K. Skjelsbæk. (1975). *Mennesket og Miljøet*. Oslo: Luther.
- Vårt Land (2007, 10. november). Miljøet er kirkevinneren. *Vårt Land*, s. 23–27.
- Wallis, J. (2008). *Agenda för en hoppfull värld*. Örebro: Luther (original: 'The Great Awakening – Reviving Faith and Politics in a Post-Religious Right America').
- White, L. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, 155(3767), 1203–1207.



World Evangelical Alliance. (2007). *A statement on evangelical social engagement: The Philadelphia statement*. Lastet ned 21. januar 2009 fra <http://www.worldevangelicals.org/commissions/tc/tcstatements.htm>





Rettferd som bryr seg

Kai Ingolf Johannessen

Innledning

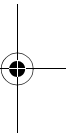
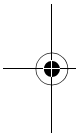
Denne artikkelen handler først og fremst om rettferdighet, men den trekker også på en idé om omsorg. I tillegg angir diakoniplanen av 2007, med dens kopling av omsorg og rettferdighet, en viktig ramme også for denne artikkelen.

Det er et ubrytelig samspill mellom omsorgsutfordringen, som så sterkt har preget diakonien til alle tider, og rettferdighetsengasjementet som ikke kan avfinne seg med skjev fordeling, grov forskjellsbehandling, undertrykkelse av elementære menneskelige rettigheter og krenkelse av menneskeverd. Det lar seg imidlertid ikke benekte at rettferdighetsperspektivet nok er tydeligere aksentuert i nåværende diakoniplan enn det har vært tidligere. Således forutsettes det at:

- 1 Kirke og menighet engasjerer seg i rettferdig fordeling av verdens ressurser.
- 2 Kirke og menighet står opp for mennesker som får sitt menneskeverd krenket. (Kirkerådet 2007:15)

Det må føyes til at rettferdighetsengasjementet ikke er noe som faller på siden av diakonien, noe den kan velge å ta opp i tillegg til alt annet dersom lysten, tiden og anledningen er der. Rettferdighetsengasjementet er en integrert del av diakonien. Det handler heller ikke bare om de store, strukturorienterte og ytterst komplekse utfordringene. Diakoniplanen viser til høyst konkrete og svært jordnære tiltak:

Konfirmantene og flere grupper og generasjoner i menigheten kan arbeide sammen om fasteaksjonen som Kirkens Nødhjelp arrangerer hvert år. Det kan også være naturlig å delta i andre aksjoner som samler inn penger til humanitært arbeid, for eksempel TV-aksjonen. Gudstjeneste- og liturgifeltet har mange muligheter. Det er utviklet materiell som setter fokus på rikdommens og fattigdommens realiteter, for eksempel i opplegg for Nord/Sør-søndag, Freds- og menneskerettighets-søndag og verdens aidsdag. Videre finnes det undervisningsopplegg, sanger, kurs og program som tar sikte på å skape engasjement for global rettferdighet. (Kirkerådet 2007:16)



Målet med artikkelen er dobbelt: For det første vil jeg se nærmere på forholdet mellom rettferdighet og omsorg mer generelt. For det annet vil jeg drøfte mer spesielt hva det vel kan innebære at rettferdigheten nå, gjennom den nye diakoniplanen, er trukket inn i hjertet av diakonien på en måte som synes å være ganske utfordrende og kan egge til motsigelse.

Etter en første introduksjon til rettferdighets- og omsorgsbegrepet følger den mer substansielle artikkelen, som faller i to hoveddeler. I den første hoveddelen utfoldes og drøftes rettferdighetstenkningen i et allment, filosofisk perspektiv med særlig henblikk på omsorgsfilosofien. Dette utgangspunktet tas med inn i den andre delen, hvor rettferdigheten utfoldes og drøftes i et teologisk/diakonalt perspektiv.

Ved å starte i det allmenne vil jeg markere at rettferdigheten i utgangspunktet er allemannseie, den er åpenbart noe av det mest allmenne som finnes, og er et hovedtema i vanlige framstillinger av etikken, enten de bygger på et religiøst eller rent humanistisk grunnlag, og enten de er av pliktetisk, formålsetisk eller dydsetisk type. Alle har ideer om hva som er rettferdig og urettferdig. Noe av det første et barn lærer å reagere på i familie, barnehage eller skole, er urettferdighet, og selv i et rikt samfunn føler mange som lever i en utsatt situasjon, at de behandles urettferdig.

Kirken kan bidra til å fylle rettferdighetsbegrepet med innhold, og diakonien kan engasjere seg til fordel for mennesker som møter urettferdighet, men kirken kan likevel aldri annektere rettferdighetsbegrepet og bør heller ikke prøve på det. Snarere inviterer dette begrepet til en bred diskurs som omfatter både kirkelige og kirkefremmede miljøer. Rettferdighetsengasjementet innbyr til å søke samarbeidspartnere, til beste for dem som lider urett, noe det for så vidt er tatt høyde for i diakoniplanen når det innledningsvis understrekes at: «Samarbeid er nødvendig og gir store muligheter. Det anbefales å søke samarbeid innen kirken, mellom andre kristne kirker og i forhold til organisasjoner og institusjoner, offentlige instanser og også med grupper fra andre religioner.» (Kirkerådet 2007:8).

Rettferdighetens to røtter

Rent umiddelbart kan det virke som om en kristen (og bibelsk fundert) tilnærming til fenomenet rettferdighet skiller seg ganske klart fra den allmenne oppfatningen. Som utgangspunkt for denne artikkelen vil jeg vise til den norske teologiprofessoren Ivar Asheim, som framhever den unike posisjonen som rettferdigheten har nettopp ved at den målbærer både et genuint bibelsk anliggende samtidig som den er sentral i den alminnelige samfunnsdiskurs. I sitt bidrag til boka *Gud vil rettferdighet* (1981) er Asheim opptatt av å utvikle sosiale arbeidsprogrammer som skal ha bredt gjennomslag. Her gjør han gjeldende at:

Et arbeidskrav som skal ha gjennomslagskraft, må kunne føres tilbake på elementære etiske krav med det selvfølgeliges tyngde [...]. Mye taler for at rettferdighetsbegrepet da bør få en nøkkelfunksjon. [...] Kravet om rettferdighet har i seg nettopp denne tyngde som vi etterlyste, som gjør saken ufrakommelig og udiskutabel. Og rettferdighetsbegrepet har i vår sammenheng dessuten den fordel at det på én gang er et dypt kristelig og et fullt og helt allmennmenneskelig begrep. (Asheim 1981:110)

Denne *samtidigheten av kristent og allment* er svært viktig og representerer noe av styrken og fordelene ved rettferdigheten. Rettferdighetsbegrepet har således en sterk og vid appell, og har samtidig en vesentlig posisjon i en kristen etikk.

Fra teologisk side kan det ikke være spesielt vanskelig å fastholde både det særegne kristne perspektivet og det allment-sekulære perspektivet på rettferdighet. Det er en styrke, som også diakonien kan trekke på. Slik kan en uten vanskeligheter honorere og støtte opp under mye av det rettferdighetsarbeidet som gjøres på ikke-kristent hold. En kristen tilnærming til rettferdigheten kan i enkelte tilfeller avvike ganske sterkt fra en aktuell sekulær tilnærming, men det vil også være tilfeller hvor de overlapper.

Denne «ambivalensen» i selve rettferdighetsoppfatningen – dens spesifikt kristne profil og dens åpenhet mot den allmenne diskursen – beror på det som enkelte har kalt «rettferdighetens to røtter». I den forbindelse kan vi henviser til en bok skrevet av den tyske teologen Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht*¹ (første utgave 1996). Ifølge Huber skriver «ambivalensen» i rettferdighetsforståelsen seg fra det faktum at det finnes to brede tradisjoner – i alle fall i vestlig sammenheng – som på avgjørende vis har preget rettferdighetsoppfatningen; nemlig den klassisk-greske tradisjonen med sine grunnleggende filosofiske distinksjoner og den jødisk-kristne med sin religiøse forankring (jf. Huber 1996:151). De to tradisjonene må skjernes fra hverandre, men de bør også holdes sammen på den offentlige arena, i den sosiale virkelighet og i omsorgssammenheng.

Kjernen i rettferdighetsprinsippet

Rettferdighet er et nøkkelord i juss, medisin, politikk, filosofi, etikk og teologi. Og høyst forskjellige grupperinger, det være seg ulike politiske partier, representanter for motstridende ideologier eller forkjempere for individuelle menneskerettigheter, har ofte spilt på ideen om rettferdighet. Enkelte har reist spørsmålet om ikke rettferdighetsbegrepet nærmest har blitt meningsløst ettersom så mange plasserer det på sine høyst ulike agendaer. Men til tross for at rettferdighetsforestillingene er både mange og vage, så må vi si oss enig med Heinrich Bedford-Strohm, som fastslår at «[...] dette begrepet er for verdifullt til å bli ofret på pluralismens alter – for alle som har en jødisk-kristen bakgrunn kan dette begrepet aldri gis opp som en referanseramme i etikken» (Bedford-Strohm 2007:272).

Det bidrar til å komplisere bildet ytterligere at det åpenbart også finnes ulike slags rettferdighet. En person som er rettskaffen og fair, kaller man gjerne rettferdig, og det samme gjelder for den lovlydige. Et bytte mellom (privat)personer (som utveksler gaver, tjenester eller noe annet) bør være styrt av rettferdighet. Det du mottar, skal helst svare til det du gir. Noen ganger handler rettferdighet først og fremst om prosedyrer, dvs. at man velger framgangsmåter som er «fair». Andre ganger handler rettferdighet om substansielle prinsipper, som for eksempel at mann og kvinne skal ha lik lønn for likt arbeid. Det er ikke nok at vanlige prosedyrer for lønnsfastsettelse følges, man må også se til at selve utfallet svarer til de kravene en stiller til rettferdighet. I moderne diskusjon, og særlig i tilknytning til det sosiale perspektiv,² er det framfor alt den *distributive* rettferdigheten, dvs. fordelingsrettferdigheten, som har kommet i fokus. Det handler om at staten, myndighetsinstanser eller (offentlige) tjenesteytere skal fordele goder og plikter så likelig og rettferdig mellom mennes-

ker som mulig. Rettferdigheten har altså så mange ulike nyanser at det kan være vanskelig å skjelve dem fra hverandre.

Siden så mange ulike grupperinger påberoper seg rettferdigheten, og siden den finnes i så mange former, så er det naturlig å spørre om det finnes en kjerne som alltid er den samme. Mange har hevdet at de har funnet fram til et slikt kjerneprinsipp. Man tar da utgangspunkt i den vidt antatte oppfatningen at det skal være nøye samsvar mellom ytelse og gjenytelse, mellom innsats og lønn, og at enhver som har bidratt positivt i samfunnet (gjennom et langt liv), har krav på sin rettmessige andel av samfunnsgodene. Prinsippet kan dermed formuleres slik: Enhver skal ha det han tilkommer.³

Men etter min mening må likevel dette kjerneprinsippet, selv om det har en lang og solid tradisjon, ansees som ganske problematisk. I denne artikkelen vil jeg ut fra et diakonalt perspektiv prøve å gå nærmere inn i det problematiske ved prinsippet, i alle fall hvis det reflekterer det gamle ordtaket «Som man sår, høster man». I alle samfunn finnes det nemlig mennesker som ikke klarer å leve opp til samme standarder for ytelse som mange andre, fordi de enten er svakere utrustet, eller har en funksjonshemning, eller er svekket av alderdom, eller rett og slett har hatt uflaks i livet. Hva innebærer rettferdighet for dem?

Omsorgens etikk

Slik tittelen på denne artikkelen indikerer, så vil jeg ikke diskutere rettferdighet i og for seg, men i relasjon til omsorg, og spesielt til diakonal omsorg. Begge begrepene, rettferdighet og omsorg, finnes side om side i diakoniplanen – men ikke bare der.

I boka *Pleie uten omsorg?* (1979) kommer den norske sykepleieren og filosofen Kari Martinsen og medforfatter Kari Waerness med kritikk av norsk helsevesen. Det kan sikkert diskuteres om tittelen på boka var heldig valgt i forhold til alle fagfolkene, som har gjort en uvurderlig jobb i norsk helsetjeneste, men tittelen var nok meget bevisst valgt. Et hovedpoeng i boka var at spesielle grupper i helseomsorgen, spesielt de gruppene som hadde de dårligste utsiktene, eller hadde pådratt seg alvorlige kroniske lidelser, og som ikke lenger hadde muligheter til å vinne over sykdommen, i realiteten ble nedprioritert. Disse gruppene blir taperne i et helsevesen som er innrettet på å føre mennesker så raskt og effektivt som mulig tilbake i produktiv virksomhet. Det er selvsagt ingen tvil om at moderne helseomsorg har kommet langt når det gjelder å fylle sin oppgave; man kan vise til forbedring av styringssystemer, muligheten til å ta i bruk avansert teknologi, samtidig som det vitenskapelig/faglige nivået er bedre enn noensinne. Og likevel frykter Martinsen & Waernes (1979) at selve omsorgsdimensjonen er i ferd med å forvitte. De ser imidlertid ett unntak, nemlig diakonissene, som oppsøker mennesker som lett faller utenfor og som det gir liten uttelling å bry seg med. Det henger naturligvis sammen med diakonissenes spesielle motivasjon: I den mest forkomne og i den aller dårligst stilte ser de et menneske skapt i Guds bilde. Diakonissene var i alle fall milevis fra å innrette sin virksomhet etter det gamle ordtaket «Som man sår, høster man». Omsorgen forlangte noe annet.

Omsorgen ble også satt på dagsorden fra helt annet hold. Carol Gilligan (1982) vendte på et mer feministisk grunnlag oppmerksomheten mot omsorgsfenomenet, og da mer spesielt mot diskusjonen om rettferdighet og omsorg. I boka *In a Different Voice* (1982) setter

hun en omsorgsetikk i kontrast til en prinsipporientert rettferdighetsetikk, som for mange, ikke minst Lawrence Kohlberg, representerte toppen av etisk refleksjon. (Kohlberg 1968). Her skal vi ikke gå grundig inn i denne omfattende debatten, men det er likevel av interesse ganske kortfattet å skissere tre hovedanliggender eller perspektiver i den nyere (feministiske) omsorgsrefleksjonen som startet med Gilligan.

- Først framholdes det *relasjonelle* perspektivet, slik det kommer til uttrykk i gjensidigheten mellom den som utøver omsorg og den som er gjenstand for omsorg. Dette relasjonelle perspektivet holdes opp mot former for etikk som er fullstendig dominert av rettighets-tankegang og autonomiprinsipp, slik Gilligan hevder tilfellet er i rettferdighetsetikken. Nel Nodding (1984:16) følger opp med å framheve at det alltid vil være en bevegelse bort fra en selv og henimot den annen i ekte omsorg.
- *Kontekstualitet* er også sterkt vektlagt. Omsorg innebærer alltid at man er i stand til å innta den annens ståsted.⁴ Slik ufordrer man den distanserte og kjølige upartiskhet som man mener er typisk for rettferdighetsetikken.
- Og endelig åpner omsorgsetikken opp for *følelsene*. Helt siden Immanuel Kant har fornuftens hegemoni i etikken vært tatt for gitt. Uten å underkjenne verdien av god fornuftsbruk er det vanskelig å tenke seg hvordan man kan etablere en omsorgsetikk uten å involvere følelser som sympati og medlidenhet. Den empatiske personen rykker altså inn i sentrum av omsorgsetikken på en helt annen måte enn i rettferdighetsetikken.

Stundom kan en få inntrykk av at det har oppstått et kjønnsbestemt «skisma» mellom en omsorgsetikk og en rettferdighetsetikk. En feministisk orientert omsorgsetikk har vektlagt simpelthen andre verdier enn de man har funnet i en mannsbestemt rettferdighetsetikk som på mange måter var mer abstrakt og prinsipporientert, mindre kontekstuell og følsom, og med en risiko for å tape av syne det konkrete og situerte mennesket av kjøtt og blod.

Det som er interessant er imidlertid at gapet mellom en omsorgsetikk og en rettferdighetsetikk ikke opprettholdes; det er i ferd med å fylles. Atskillige, ikke minst på feministisk side, er i ferd med å bygge broer. Dette kommer for eksempel tydelig til uttrykk i den programmatisk tittelen på en artikkel av Kathryn Tanner (2001): «The care that does justice». Hennes artikkel har også inspirert tittelen på denne artikkelen. Tanner er åpenbart ute etter å overvinne den dualismen som har fått utvikle seg, ved at hun ser de typiske arenaer for omsorg også i et rettferdighetsperspektiv, samtidig som hun ser de typiske rettferdighetsarenaer, som for eksempel det offentlige liv og den politiske virksomhet, også som områder hvor det i høy grad handler om omsorg.

Den norske filosofen Tove Pettersen følger i sin bok *Comprehending Care* (2008) opp dette anliggendet. Hun tar et oppgjør med den dualistiske måten å tale om rettferdighet og omsorg på, og sier ganske treffende at «[...] the idea of mature care bridges the gap between considerations rooted in care and justice» (Pettersen 2008:100).

Den syntesen mellom omsorg og rettferdighet som er i ferd med å vokse fram, vil vi gjerne følge opp.

To rettferdsspørsmål av diakonal betydning

Etter det jeg har sagt så langt, er det to spørsmål som melder seg:

1 *Hva betyr rettferdighet når det gjelder de som er dårligst stilt?*

Bakgrunnen for dette spørsmålet er at mennesker som «fortjent» eller «ufortjent» har havnet på livets skyggeside, lett kommer til kort i det harde spillet om distribusjon av samfunnets goder. Altså er det god grunn til å konsentrere seg om de dårligst stilt. Der skjerpes rettferdsspørsmålet.

2 *Hvor langt kan vi strekke likebehandlingen når mennesker er så forskjellige?*

Rettferdighet har alltid fokusert på likhet. En kan for eksempel tenke seg at det i et rettferdig samfunn bør råde *sjanselikkhet*, dvs. at alle, uavhengig av kjønn, sosial klasse, familiebakgrunn og liknende, bør ha lik tilgang til arbeid, karriere og stillinger i samfunnet. Dette er rettferdig. Men samtidig finnes det i samfunnet grupper, for eksempel eldre, som har liten glede av en slik «sjanselikkhet». Problemet er hva en lik sjanse til å realisere talenter, muligheter og ønsker egentlig betyr når forskjeller og behov varierer, og forutsetningene for å gripe sjansen mangler hos mange.

Rettferd som et (sekulært) filosofisk tema

Iustitia presenterer seg

Av og til sier bilder mer enn ord. Jeg har et bilde av Iustitia, rettferdighetens gudinne. Kvinnen som er framstilt som symbolet på rettferdighet, har bind for øynene, en vekt i den ene hånden og et sverd i den andre.⁵

Det gir god mening når Iustitia framstilles med *bind* for øynene. Rettferdighetens gudinne er nemlig blind for forskjeller når det gjelder formue, evner, sosial plassering og individuell utrustning og særegenhet. Ulikheter på disse områdene fører ofte til forskjellsbehandling fra makthaveres, myndigheters, helseinstitusjoners og rettslige instansers side, men en fair og rettferdig behandling skal ikke farges av folks anseelse, sosiale status, trosoppfatning, kjønn, alder eller politiske innflytelse. Her gjelder likebehandling.

Iustitia bærer også *sverd*. I alle samfunn er det mennesker som gjør overgrep mot sine medmennesker og skader de som er svakere, enten det skjer planlagt eller tilfeldig, enten det bunner i egoisme eller grusomhet. Iustitias sverd er ment for disse. Med sitt sverd vil hun både straffe den som gjør ondt og beskytte mennesker mot det onde.

Et viktig element i bildet av Iustitia er også *vekten* hun har i sin andre hånd. Hun veier ganske nøye hva folk kan framvise: til enhver det han tilkommer. Hva mennesker har produsert og realisert samt alt godt som de har frambrakt, legges i vektskålen. Igjen er vi ved kjerneprinsippet. Man får igjen etter hva man har ytt – hverken mer eller mindre.

Bildet av Iustitia, med bind for øynene, en vekt i den ene hånden og et sverd i den andre, assosieres ikke så lett med egenskaper som kjærlighet, barmhjertighet og velvillighet. Men folk flest ønsker samtidig å vise at de holder av Iustitia. Både politikere, filosofer og etikere (og diakoner for den saks skyld) setter rettferdigheten høyt, for den har avgjørende betydning i deres virke. Vi ønsker ikke forskjellsbehandling i fordeling av viktige goder. Vi ønsker å bli beskyttet mot overfall og ran. Vi ønsker at våre rettigheter skal respekteres av offentlige myn-

digheter, og vi ønsker lik tilgang til medisinsk behandling, offentlig omsorg, utdanning, alminnelige velferdsgoder og liknende. Iustitia setter ganske fundamentale standarder for hvordan man ordner relasjonen mellom mennesker på en fair måte.

La oss nå på denne bakgrunn avlegge en ganske kort vitsett hos en antikk og en moderne filosof som har vært særlig opptatt av rettferdighetsfenomenet.

Aristoteles

Selv i våre dager er det nærmest umulig å skrive om rettferdighet uten å hente fram den store filosofen Aristoteles (384–322 f.Kr.). Den femte boka av den *Nikomakiske Etikk* er viet rettferdigheten. Ifølge Aristoteles er det et sentralt kjennetegn ved rettferdigheten som dyd at den først og fremst er rettet mot andre, mens de andre dydene primært oppfylles ved en perfektionering av egen personlighet. Slik sett er rettferdigheten etter sitt vesen relasjonell og må ansees som den fremste og mest komplette av dydene. I den summeres de andre dydene på sett og vis:

Denne rettferdighet er altså fullkommen dyd, ikke absolutt, men i forholdet til en annen person. Av den grunn blir rettferdigheten ofte oppfattet som den største blant dydene, og verken «aftenstjernen eller morgenstjernen» er så beundringsverdige. Ordspråket sier: «i rettferdighet er all dyd sammenfattet». Den er den *mest* fullkomne dyd fordi den er den fullkomne dyd i bruk. Den er fullkommen fordi den som har den, også kan bruke sin dyd overfor andre, og ikke bare overfor seg selv. For mange kan bruke sin dyd i egne saker, men ikke i sine forhold til andre. Av denne grunn mener man at Bias har rett når han sier at «den som styrer, viser hvem han er». For den som styrer, må stå i forhold til andre og i et fellesskap. Av den samme grunn mener man at rettferdigheten som den eneste av dydene, også er noe godt for andre, fordi den gjelder forholdet til andre. For den gjør det som gagnar den andre, enten det er en leder eller en kollega. (Stigen 1973:44f, jf. Aristoteles 1994:1129b–1130a)

Den rettferdige personen bringer altså noe godt til andre – han gjør det som gagnar den andre. Aristoteles kan også framheve at: «Dette er altså hva det rette er: det proporsjonale. [...] for den som handler urettferdig, har for mye, den som blir behandlet urettferdig, for lite av det gode.» (Stigen 1973:48, jf. Aristoteles 1994: iii, 14).

Aristoteles introduserer videre et *likhetsprinsipp* som bærende prinsipp i rettferdighetsforstillingen, men det tas samtidig høyde for ulikheter når det er relevante forskjeller mellom forskjellige grupper og personer, som for eksempel mellom innvandrere («metoikoi») og borgere, mellom menn og kvinner, mellom slaver og frie. Mellom disse er det nemlig ifølge Aristoteles relevante forskjeller hva gjelder fortjeneste, sosial status og moralsk anseelse. Hva rettferdigheten framfor alt krever, er at *like parter behandles likt*. Prinsippet om at like parter skal behandles likt, har utstrakt gyldighet også i vår tid. Den teologiske etikeren Heinrich Bedford-Strohm anser dette prinsippet som felleseie i enhver diskusjon om rettferdighet (Bedford-Strohm 2007:273).

På en måte ligger det i Aristoteles rettferdighetsidé en tydelig *egalitær* impuls, men samtidig innskrenker han den egalitære tilnærmingen markant ved å åpne for en ulikebehandling i tråd med menneskets moralske kvaliteter og sosiale plassering. Han ser det for eksempel ikke som et rettferdig krav å kompensere for den dårlige utgangsposisjonen som kvinner, slaver og innvandrere har. De får på sett og vis hva de rettelig tilkommer.

Selv om man aldri kan se bort fra Aristoteles' bidrag til rettferdighetsteorien, hvor hans begreper og distinksjoner fremdeles blir brukt, så er det vanskelig på dette grunnlag å bygge opp en holdning gjennomsyret av omsorg, vilje til en omfattende utjevning og et likestillingsengasjement som løfter den svake og undertrykte.

John Rawls

Etter manges mening representerer John Rawls' omfangsrrike bok *A Theory of Justice* (1971) det viktigste tilskuddet til rettferdighetsteorien siden Aristoteles' *Nikomakiske Etikk*. Rawls' hovedverk er senere fulgt opp av en ny bok, *Rettferdighet som rimelighet. En reformulering* (2003). Det er sentrale anliggender hos Rawls som er teologisk relevante når man er opptatt av rettferdighet og diakoni. Jeg vil her punktvis skissere noen hovedtema i Rawls' rettferdighetskonsepsjon som vi skal ta med oss videre:

- Rawls' rettferdighetskonsepsjon er tydelig *egalitær*, om enn i en annen forstand enn hos Aristoteles.
- Rawls' konsepsjon er *deontologisk*, dvs. at han knytter an til pliktetikken. Dette kommer bl.a. til uttrykk ved at noen fundamentale rettigheter ivaretas, og at disse ikke er forhandlingstema.
- Rawls er samtidig opptatt av hvordan man kan komme til rette med den moderne pluralismen på en *fair* måte.⁶
- Rawls følger for øvrig opp klassikerne Platon og Aristoteles ved at hans rettferdighetsoppfatning er tydelig *moralsk*. Det er ingen selvfølge.⁷
- Rawls er særlig opptatt av den *institusjonelle* innretningen av samfunnet. Det er ikke tilfeldig at han ved starten av *A Theory of Justice* markerer at: «Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.» (Rawls 1971:3).

Det er grunn til å understreke dette institusjonelle perspektivet ved rettferdigheten (og Rawls er nærmest obligatorisk lesning når man skal utvikle en moderne institusjonsdiakoni). Den sosiale, politiske, økonomiske og rettslige institusjonelle innretningen har utvilsomt avgjørende betydning for muligheten til å ivareta mennesker som lider nød, for tilretteleggingen av selve omsorgstilbudet og for de sosiale standarder vi kan regne med å nå.

Vi må også ha dette institusjonelle perspektivet i tankene når vi vender oss til de to velkjente rettferdighetsprinsippene hos Rawls. Mulighetene for å praktisere rettferdighet avhenger i høy grad av institusjonelle rammevilkår, men samtidig skal man ut fra disse rettferdighetskriteriene kunne kritisere og avsløre institusjoner som tillater eller fremmer undertrykkelse og urett. Rawls utfolder disse rettferdighetsprinsippene på systematisk vis i *A Theory of Justice* (1971), og senere er de ytterligere forklart, utdypet og forsvart i andre bøker og artikler. Prinsippene er som følger:

1. Frihetsprinsippet

Enhver har det samme, ukrenkelige krav på et tilfredsstillende sett av like grunnleggende rettigheter⁸, som er forenlig med alle andres tilsvarende sett av rettigheter [...].

2. Prinsippet om sosiale og økonomiske ulikheter

Det andre prinsippet består av to betingelser for hva slags sosiale og økonomiske ulikheter som kan

forekomme over tid.

a) *Prinsippet om sjanselikhhet*

De sosiale og økonomiske ulikhetene som finnes, må være knyttet til sosiale posisjoner – stillinger og yrker – som er likt tilgjengelig for alle med samme evner og vilje til å bruke evnene.

b) *Forskjellsprinsippet*

Sosiale og økonomiske ulikheter må fremme de dårligst stiltes kår.⁹

Det første prinsippet, som er rangert høyest, fokuserer på fundamentale former for frihet, enten det handler om samvittighetsfrihet, tankefrihet, ytringsfrihet, elementær økonomisk frihet, forsamlingsfrihet, politisk frihet, stemmefrihet eller de friheter som er knyttet til personlig integritet og retten til å motsette seg behandlingsformer. Prinsippet omfatter også retten til å få sin sak ført på en fair måte i rettssystemet. Disse frihetene og rettighetene kan man ikke kjøpslå med for å oppnå økonomisk gevinst eller kortsiktige sosiale fordeler. Det første prinsippet krever et bestemt slags samfunn, et demokrati med rett til deltagelse i avgjørende prosesser. Om man ønsker å begrense enkelte av disse grunnleggende frihetene, så får det bare skje om man derved kan styrke friheten totalt sett. Det kunne for eksempel hende at man må begrense mektige foretaks frihet på det økonomiske området for å sikre frihet og selvbestemmelse hos svakere grupper som ellers ville bli undertrykket. Den enes frihet, det vil som regel si den sterkestes frihet, får ikke utfoldes på bekostning av den andres.

Økonomisk og sosial fordeling er særlig tematisert i det andre rettferdighetsprinsippet. Dette prinsippet deles inn i to underprinsipper:

Det første underprinsippet, prinsippet om like muligheter¹⁰, gjelder *sjanselikhhet*. Dette prinsippet er av stor betydning for den som for eksempel vil ha lik mulighet til utdanning, men det er også relevant i forbindelse med omsorg. Tap av muligheter har ofte alvorlige følger. Den som av ulike grunner havner sist i helsekøen eller mangler forutsetninger for å gripe sjansen, vil fort kunne hindres i å realisere sine ønsker, livsplaner og talenter på samme måte som andre. Til et visst punkt bør det kompenseres for manglende evne til å ta del i samfunnets kulturelle, økonomiske, sosiale og medisinske tilbud, slik at mennesker kan realisere sine muligheter optimalt.

Det andre underprinsippet gir oss det egentlige *forskjellsprinsippet*, som ofte har blitt heftig diskutert. Ifølge dette prinsippet er forskjellsbehandling mange ganger ikke bare legitim, men til og med moralsk påkrevd for at de dårligst stilt skal komme best mulig ut. Bedford-Strohm (2007:275) forbinder forskjellsprinsippet med det som han selv karakteriserer som «the option for the poor», som han anser som et meget sentralt anliggende også i en bibelsk sosialetikk. Dermed knyttes Rawls' forskjellsprinsipp tett sammen med et viktig anliggende i en bibelsk fundert diakoni og etikk, et rettferdighetsengasjement til beste for den som er mest truet og utsatt. Det er dette som har gjort at jeg har karakterisert forskjellsprinsippet som det diakonale prinsippet hos Rawls (Johannessen 2003:97). Man skal imidlertid huske på at forskjellsprinsippet er et rettferdighetsprinsipp hos Rawls, det er ikke bare en oppfordring til å vise personlig barmhjertighet. Rettslige institusjoner, sosiale innretninger, stater og internasjonale innretninger skal måles på om de ivaretar slike prinsipper for rettferdighet. Er de virkelig i stand til å balansere likhetskrav og forskjellsbehandling på en slik måte at de dårligst stilt tilgodesees særskilt, eller tillater de en forskjellsbehandling som innebærer at de som har mye fra før, får mest? Svaret på slike spørsmål avgjør om de institusjonelle innretningene er rettferdige.

Hensynet til de dårligst stilte er altså ikke bare et spørsmål om å vise *personlig* godhet og kjærlighet. Når dette gjøres til et spørsmål om rettferdighet, får også den institusjonelle og strukturelle siden straks avgjørende betydning. En tilleggsbemerkning er likevel på sin plass for å unngå misforståelser. Naturligvis er det viktig fra en moralsk side å understreke betydningen av at rettferdighet er internalisert hos diakoniarbeidere, leger, sykepleiere og omsorgspersoner. Hos Aristoteles – mer enn hos Rawls – er det grunnleggende viktig å se rettferdighet eller rettskaffenhet også i et dydsetisk perspektiv, som en *personlig* disposisjon, som er en forutsetning for å kunne reagere på den urettferdighet som rammer en annen

Styrken i Rawls' teori er likevel måten hvorpå han kopler en rettferdighetskonsepsjon sammen med et sterkt moralsk engasjement for den svakeste. På dette punktet har han etter min mening nådd utover Aristoteles, og slik sett kan også diakonien nyttiggjøre seg hans rettferdighetskonsepsjon.

Rettferdighet i et teologisk perspektiv

Liknelsen om arbeiderne i vingården

Som en kontrast til bildet av Iustitia vil jeg formidle et bilde med helt andre poeng. Dette bildet tegnes i den kjente liknelsen om arbeiderne i vingården, presentert i Matt 20, 1ff. I liknelsen fortelles det om en bonde som gikk ut for å hyre arbeidere til å jobbe i vingården sin. Han startet tidlig om morgenen med å leie inn noen arbeidere, og det ble inngått avtale med dem om en bestemt lønn. Etter noen timer gikk han ut på torget igjen og leide inn nye arbeidere. Han trengte snart enda flere og dro så ut på ny både midt på dagen og på ettermiddagen. Til og med en time før arbeidsdagens slutt ble nye arbeidere hyret inn. Og han lovet å betale dem rimelig lønn. Så kom oppgjørets time: «Da kvelden kom, sa eieren av vingården til forpakteren: 'Rop inn arbeiderne og la dem få lønnen sin. Begynn med de siste og gå videre til de første.' De som var leid ved den ellefte time, kom da og fikk en denar hver. Da de første kom fram, ventet de å få mer; men også de fikk en denar. De tok imot den, men murret mot jordeieren og sa: 'De som kom sist, har arbeidet bare én time, og du stiller dem likt med oss, vi som har båret dagens byrde og hete.' Han vendte seg til en av dem og sa: 'Venn, jeg gjør deg ikke urett. Ble du ikke enig med meg om en denar? Ta ditt og gå! Men jeg vil gi ham som kom sist, det samme som deg. Har jeg ikke lov å gjøre som jeg vil med det som er mitt? Eller ser du med onde øyne på at jeg er god?'» (Matt 20, 1–16).

Denne fortellingen er på mange måter provoserende. Den kommer i konflikt med noen av våre sikreste intuisjoner om hva rettferdighet går ut på, en rettferdig behandling fordrer i det minste samsvar mellom ytelse og avlønning, og krever, som vi har sett tidligere, at enhver skal ha det han rettelig tilkommer. Men bonden betaler enhver helt likt og neglisjerer dermed fortjenestepriippet. Dette virker umiddelbart urettferdig.

Liknelsen har egentlig ett poeng; å vise hvordan det går til i Guds rike – alt beror på vår Herres godhet. Og likevel drister jeg meg til å trekke noen lærdommer av fortellingen i etisk sammenheng: I denne fortellingen kommer generøsiteten til vingårdseieren for en dag. Han viser sin godhet når han gir enhver akkurat det han trenger for én dags livsopphold. Slik kompenserer han for manglende opptjeningstid hos en del av arbeiderne, og betaler dem i stedet etter behov. Det ser rett og slett ut til at vi her møter en annen slags rettferdighet enn

hos Aristoteles og i alle fall hos Iustitia. Rettferd og omsorgsfull godhet knyttes i bibelteksten så tett sammen at de ikke lenger kan skilles. Dette er også et hovedpoeng hos Huber (1996). Den altruistiske omsorgen kan ikke skilles fra praktiseringen av rettferdighet, men må sees som en integrert del av den. Derfor understreker Huber at

[...] vi kan ikke lenger skille rettferdighet og kjærlighet fra hverandre. For i sin åpenhet for fellesskap med andre så vil kjærligheten i seg selv søke å bringe de to i samklang. For kjærligheten selv fordrer at vi står opp mot urettferdighet, der hvor den råder, og at vi ikke tolererer noe kompromiss som i det lange løp kun tjener de som har makt, og ikke det som historisk sett er påkrevd. Guds kjærlighet, slik den kommer til uttrykk så vel i den jødiske bibel ved profetene som i Jesu forkyn- nelse, har undertrykte mennesker for øye. Slik vil kristnes kjærlighet føre til engasjement for de som lider urett. I møte med urettferdighet blir det åpenbart at rettferdighet og kjærlighet hører sammen. (Huber 1996:203, min oversettelse)

Huber ser ut til å hente inspirasjon så vel fra en allmenn rettferdsdiskusjon som fra de gam- meltestamentlige profetenes rettferdskamp og fra den nytestamentlige moralundervisningen. Og selv om begrepene ikke skal blandes sammen, er det vel verdt å påpeke, slik Huber gjør, at rettferdighetsbegrepet i Bibelen ofte dukker opp i sammenhenger, hvor det handler om kjærlighet, velsignelse og godhet, slik tilfellet også er i liknelsen i Matt 20.

Men la oss nå – på denne bakgrunn og før vi går videre – minne om de to spørsmålene vi stilte tidligere:

- Hva betyr rettferdighet når det gjelder de som er dårligst stilt?
- Rettferdighet har alltid fokusert på likhet, men hvor langt kan vi strekke likebehandlin- gen når mennesker er så forskjellige?

Guds rettferdighet og vår

Troen på Guds rettferdighet er et grunnleggende utgangspunkt for kristen tro så vel som for kristen diakoni og etikk.

Gud er verdens skaper, og skapertroen rommer også en overbevisning om at Gud styrer og opprettholder denne verden som en rettferdig verdenshersker. I 1. Mos 18 ser vi hvordan patriarken Abraham – jødernes stamfar og troens forbilde – appellerer til Guds egen rettfer- dighetssans når han går i forbønn for byene Sodoma og Gomorra. Det ligger en dristig appell i Abrahams spørsmål: «Vil du virkelig rive bort de rettferdige sammen med de ugudelige?» (1. Mos 23b). De som ikke har forbrutt seg, skal vel ikke straffes (sammen med de som har fortjent det). Gud er da rettferdig og ingen despot!

Gud skal dømme alle mennesker til syvende og sist, og dermed er det viktig å få stadfestet at han som er den høyeste dommer, virkelig er rettferdig. Derfor kan Abraham fortsette sin argumentasjon med Gud på denne måten:

Det er da ikke din vis å gjøre slikt, å la rettferdige dø sammen med ugudelige, så det går den rett- ferdige likedan som den ugudelige. Nei, det er ikke din vis! Han som er hele jordens dommer, skulle ikke han gjøre det som rett er? (1. Mos 18, 25f)

Gud er også lovgiver. Han gir rettferdige lover som folket skal etterleve. Når Moses har for- midlet Guds lov til folket, avslutter han derfor slik:

Hvor fins det et folk, om aldri så stort, som har en gud som er sitt folk så nær som Herren vår Gud er oss, hver gang vi kaller på ham? Og fins det noe stort folk som har så rettferdige forskrifter og bud som hele den loven jeg legger fram for dere i dag? (5. Mos 4, 7f)

Men *Gud er også forsvareren*, som stadig hjelper den undertrykte til sin rett. Her nærmer vi oss sider ved rettferdigheten som også har fått stor betydning innenfor moderne diakoni. Rettferdigheten gjelder på særlig vis den som er dårligst stilt og mest utsatt. Dette har vi mange vitnesbyrd om i Bibelen, bl.a. hos profeten Amos:

Hør dere som trækker fattigfolk ned og gjør ende på de hjelpeløse i landet! Dere sier: «Når er nymånedagen slutt, så vi kan selge korn, og når er sabbaten til ende, så vi kan åpne vår kornbu?» Da gir dere dårlig mål og tar for stor betaling og fusker med falske vekter. Dere kjøper småkårsfolk for penger, en fattig stakkar for et par sko og sier: «Nå selger vi avfallskorn!» Herren har sverget ved Jakobs ære: Aldri mer vil jeg glemme noe av det de har gjort! (Amos 8, 4–7)

Gud er altså den fattiges talsmann og forsvarsadvokat. Et av de mest dramatiske eksempler på det finner vi i 1. Kong 21, i fortellingen om hvordan småbonden Nabot ble ryddet av veien ved hjelp av falske vitner og rå makt fordi kongen, eller rettere sagt dronningen, hadde lyst på gården hans til kjøkkenhage. Men selv ikke kong Akab slipper unna med slikt. Herrens profet står uredd opp imot ham og stiller ham på Guds vegne til ansvar for den blodige uretten som kongehuset har begått. Et slikt kongehus skal ikke få bestå. Engasjementet for den som er mest utsatt er enda sterkere i den bibelske virkeligheten enn i noen filosofisk rettferdighetsoppfatning.

Visjonen for et kongehus etter Guds hjerte rommer ikke minst et håp om et rettferdig overhode, slik det kommer til uttrykk i forbønnen for kongen i Salme 72:

Gud, overlatt din dom til kongen,
gi kongesønnen rettferd fra deg.
Så skal han dømme ditt folk med rettferd,
dine hjelpeløse med lov og rett:
Da skal fjellene gi folket fred
og haugene rettferdighet.
Måtte kongen hjelpe de vergeløse i folket til å få sin rett.
Han skal berge de fattige og knuse den som undertrykker andre.
[...]
I hans dager skal rettferd gro,
og lykke og fred skal råde
så lenge månen er til.
[...]
For han berger de fattige som roper om hjelp,
de arme som ingen hjelper har.
Han ynkes over småkårsfolk
og redder de fattiges liv.
Han løser dem fra tvang og vold,
deres liv er dyrebart i hans øyne.

Guds egen rettferdighet kommer ikke minst til uttrykk i den *paktstroskapen* han for sin del viser i tykt og tynt overfor det folk han har innledet et helt spesielt forhold til. Selv om Gud

oppfyller sin del av avtalen, må han imidlertid konstatere at israelittene gang på gang er tro- løse og bryter paktsvilkårene. De vender ikke direkte ryggen til Gud og dyrker andre guder, for gudstjenestelivet går sin gang med offer, religiøse fester og salmesang, men de behandler sin paktsfelle urettferdig og umenneskelig. Derfor sier Gud:

Jeg hater og avskyr de fester dere feirer, de stevner dere holder, byr meg imot.
for om dere bærer fram brennoffer eller grødeoffer, så bryr jeg meg ikke om dem.
Og måltidsofferne deres med gjøkalvkjøtt vil jeg ikke se.
La meg slippe dine støyende sanger, jeg vil ikke høre på ditt harpespill!
La retten velle fram som vann, og rettferd lik bekker som aldri blir tørre.

(Amos 5,21–24)

Urett og gudsdyrkelse passer overhodet ikke sammen. Gudstroen gjør seende i sosial for- stand.

Det er imidlertid også et «transformativt» aspekt ved rettferdigheten, slik vi møter den i Bibelen. Det vil si at rettferdsperspektivet utvides; i Bibelen formidles en visjon om *en kom- mende ny rettstilstand*, som Gud selv skal besørge. Rettferdighet flyter således over i frelse. Selv om den som kjemper for rettferdighet møter tilbakeslag, så lever visjonen videre, og håpet holdes levende. Da det så som mørkest ut, stod for eksempel Jesaja fram med en profetisk framtidvisjon som tente nytt håp:

En kvist skal skyte fra Isais stubb, et skudd renne opp fra hans røtter. Herrens Ånd skal hvile over ham, Ånden med visdom og forstand, Ånden med råd og styrke, Ånden som gir kunnskap om Herren og frykt for ham. Han skal ha sin glede i frykten for Herren. Han dømmer ikke bare etter det han ser, og skifter ikke rett etter det han hører. Han dømmer småkårsfolk med rettferd, lar de vergeløse i landet få rett dom. Men voldsmenn slå han med sin munns ris. [...] Rettferd er beltet han har om livet, troskap er beltet om hoftene. (Jes 11, 1ff)

De bibelhenviisningene vi har gjengitt så langt, er hentet fra Det gamle testamente. På mange måter er den gammeltestamentlige rettferdighetsrefleksjonen både frodig og konkret, enten det fokuseres på Guds rettferdighet, eller den sosiale rettferdighet eller sammenhengen mellom dem. Uansett reflekterer rettferdighetsengasjementet alltid også Guds godhet. Dette så vi i liknelsen om arbeiderne i vingården; også den som kom sist og hadde minst å kreve, fikk det som han og hans familie trengte for å leve.

Nytestamentlige impulser

Det nye testamente, og særlig Paulus, har et markant fokus på ett hovedtema, nemlig rettfer- diggjørelsen. Det avgjørende er at Gud, av nåde og godhet, regner oss som rettferdige for Kristi skyld. Det er av fundamental betydning at man skjelner klart mellom to slags rettfer- dighetsdiskurser: rettferdighet for Gud, gitt i og med troen på Kristus, og rettferdighet som et sosialt, etisk, politisk, juridisk og fellesskapsorientert anliggende. Sammenhengen mellom rettferdiggjørelsen og håndteringen av de medmenneskelige relasjonene er likevel ganske åpenbar. Den som er rettferdiggjort av nåde, kan vanskelig være nådeløs overfor sitt med- menneske. (Det kommer tydelig til uttrykk i liknelsen om den ubarmhjertige medtjeneren, Matt 18, 23–34). Den som er rettferdiggjort ved tro, forutsettes å leve et liv som reflekterer

troen. «Dere er verdens lys [...] når en tenner et lys, setter en det ikke under et kar, men i en stake, så det lyser for alle i huset», heter det i de tematiske ord til disiplene i Bergprekenen, Matt 5, 13–16.

I Bergprekenen står Jesus fram som den nye autoritative lovtolker. Det kommer til uttrykk i de gjentatte formuleringene «Dere har hørt det er sagt til fedrene, [...] men jeg sier dere [...]» Jesus utfordrer den etablerte rettsutleggelsen: «Dersom ikke deres rettferdighet langt overgår de skriftlærdes og fariseernes, kommer dere aldri inn i himmelriket.» (Matt 5, 20). Jesus skjerper nok loven, men bryter med prinsippet om alltid å gi like for like og «betale» tilbake med samme mynt. Den nye rettferdigheten åpner også et rom for barmhjertighet.

Om dere elsker dem som elsker dere, er det noe å takke dere for? [...] Og om dere gjør godt mot dem som gjør godt mot dere, er det noe å takke dere for? ... Og om dere låner ut til dem dere venter å få igjen av, er det noe å takke dere for? [...] Nei! Elsk deres fiender, gjør godt og lån bort uten å vente noe igjen. Da skal dere få stor lønn og være Den Høyestes barn. For han er god mot de utakknemlige og onde. Vær barmhjertige, slik deres Far er barmhjertig. (Matt 6, 32ff)

En omfattende behandling av Bergprekenen, og en nærmere konkretisering av hva det kan innebære å elske sin fiende, er det ikke plass til i denne artikkelen. Poenget er bare å vise at rettferdigheten i Det nye testamente gjerne plasseres innenfor en horisont bestemt av radikal kjærlighet, barmhjertighet og alle de kvaliteter som knyttes til Guds rike. I Rom 14, 17 sies således at Guds rike består i «rettferdighet, fred og glede», og videre heter det at: «Dere er hans verk ved Kristus Jesus, han som er blitt vår visdom fra Gud, vår rettferdighet, helliggjørelse og forløsning.» (1. Kor 1, 30). I Efeserbrevet slås det fast at: «Lysets frukt er godhet, rettferd og sannhet.» (Ef 5, 9). Når Paulus formaner en av sine unge følgesvenner, Timotheus, så ber han ham om å jage etter «[...] rettferdighet, gudsfrykt, tro, kjærlighet, utholdenhet og tålsumhet» (1. Tim 6, 11). I Det nye testamente tar rettferdigheten altså farge av den konteksten den opptrer innenfor, og da er det nokså åpenbart at man har fjernet seg et godt stykke fra Iustitias nøyeregnende og kjærlighetsløse livsvirkelighet.

Så burde man kvitte seg med den forførende teologiske oppfatningen som består i at kjærligheten og rettferdigheten skulle kunne spilles ut mot hverandre. Innenfor begge erfaringsområdene handler det om at troende mennesker forsøker å leve som Gud vil [...]. De troendes nye liv, som svarer til evangeliet, ytrer seg i kjærlighet; denne setter også sitt umiskjennelige preg på deres realiserte og aktive engasjement for rettferdighet (jf. også 1. Kor 13,6). Agape er rettferdighetens fremste og tydeligste modalitet og konkretisering. (Balz 2003:54, min oversettelse)

Kristen kjærlighet (agape) har mange ytringsformer, den kommer bl.a. til uttrykk i form av rettferdighetsengasjement. En kan forresten like gjerne hevde at engasjementet for rettferdighet «[...] fører til filantropi, som i det minst ikke lar seg tenke uten denne» (Balz 2003:58, min oversettelse). Vekselvirkningen mellom rettferdighet og kjærlighet er tydelig. I nytestamentlig sammenheng nevnes altså rettferdighetsbegrepet ofte i samme åndedrett som kjærlighet, barmhjertighet og liknende, og tar farge av denne «mykere» begrepsverden.

Men Det nye testamente gir mange impulser til et engasjement for rettferdighet, også utover alle de stedene hvor rettferdighetsbegrepet er eksplisitt brukt. La oss bare kort nevne noen:

- Et viktig utgangspunkt for rettferdighetstenkningen gir for eksempel Rom 2, 11 som tydelig fastslår at «[...] Gud gjør ikke forskjell på folk». Dermed sikres en grunnleggende likhet ved henvisning til hvordan Gud selv ser på menneskene.
- En motivasjon for den grunnleggende likheten mellom mennesker ligger åpenbart i skaptanken; alle mennesker, både mann og kvinne, frisk og syk, gammel og ung er skapt i *Guds bilde* (jf. 1. Mos 1, 26–28) og bør behandles deretter. Dermed er alle også gjenstand for Guds omsorg, kjærlighet og frelsesvilje. Her sikres en grunnleggende likeverdighet.
- Prinsipielt viktig er Paulus påminnelse om at: «Her er det ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann og kvinne. Dere er alle én i Kristus Jesus.» (Gal 3, 28). Det finnes tydeligvis former for forskjellsbehandling som ville ødelegge ethvert fellesskap.
- Først når den dypere likheten og mest grunnleggende likheten mellom alle er sikret i utgangspunktet, kan Paulus også peke på nødvendigheten av en *differensiering*. I 1. Kor 12, 5 gjør han gjeldende at «[...] det er forskjellige tjenester, men Herren er den samme», – og han tydeliggjør ytterligere hva han mener ved hjelp av bildet av det ene legeme med de mange ulike lemmer som må samvirke.

De lemmer på legemet som synes å være svakest, nettopp de er nødvendige. De deler av kroppen som vi synes er mindre ære verd, dem gir vi desto større ære, og de deler vi blyges ved, kler vi med desto større sømmelighet; de andre trenger det ikke. Men nå har Gud føyd sammen legemet og gitt mere ære til det som mangler ære, for at det ikke skal bli splittelse i legemet, men alle lemmene ha samme omsorg for hverandre. For om ett lem lider, lider alle de andre med. (1. Kor 12, 22–26a)

Den «forskjellsbehandlingen» som Paulus åpner for, skal ivareta et bestemt hensyn; den skal på en spesiell måte rettes mot den som er svakest stilt, og som ikke får neglisjeres eller defineres ut av fellesskapet. Den likhet som er en vital forutsetning i all rettferdighet, er altså heller ikke her til hinder for bestemte typer «forskjellsbehandling», som utjevner det naturlige fortrinn som den mektigere i utgangspunktet allerede har. Det kan naturligvis være vanskelig å lære seg kunsten å finne den rette balansen mellom likebehandling og forskjellsbehandling, men på dette punkt angir det nytestamentlige stoffet i alle fall retningen. I all forskjellsbehandling må man ha et særlig blikk for den som er dårligst stilt og mest utsatt. Dette prinsippet er således enda sterkere markert i det bibelske materiale enn i Rawls' såkalte «forskjellprinsipp».

Rettferd – på diakoniens agenda

Vi har i det foregående ganske kortfattet pekt på hvilken inspirasjonskilde både Det nye og Det gamle testamente kan være for en diakoni med et omsorgsrettet sikte og brennende engasjement for rettferdighet. «Ikke bare fjernsynsbildene som flimrer gjennom hverdagen vår, men også bibelteksten selv utfordrer oss i møte med en verden som lider under urettferdighet og ulikhet.» (Henriksen 2000:16). Det er som en kan forvente at Det nye testamente

frambyr mye stoff til ettertanke, men også Det gamle testamente er vel verdt et studium med utgangspunkt i de spørsmålene vi er opptatt av her. Ikke minst er det mye å hente i det profetiske stoffet. Det har naturligvis også kirkene for lengst sett;

Vi anerkjenner med takknemlighet det mangfoldige diakonale arbeid som Kirken har utført gjennom århundrene, og som nødvendigvis må følges opp i våre dager. Dette arbeidet utfordres nå til å trekke mer i retning av profetiske former for diakoni. Inspirert av Jesus og profetene som utfordret de som satt ved makten og oppfordret til å endre praksis og urettferdige strukturer, ber vi om at Gud må gi oss kraft til å bidra til å endre alt som fører til menneskers grådighet, vold, urettferdighet og eksklusjon. (The Lutheran World Federation 2002, min oversettelse)

Kirker og kristne utfordres i brevet som dette sitatet er tatt fra, til mer offensive former for diakoni som utfordrer fattigdom og urettferdighet på en mer grunnleggende måte enn tidligere ved å stå opp for dem som lider urett og utsettes for vold. Den som engasjerer seg for fattige og for mennesker som lider urett, vil fort lære en lekse: Det er en sammenheng mellom individuell nød, sykdom og lidelse på den ene siden og sosiale misforhold, urettferdige strukturer, maktovergrep og skjev fordeling på den andre.

Den samme erfaringen fikk Otto Hauglin, rektor ved Diakonhjemmets Sosialskole, til å skrive at det for diakoniens del nå er «[...] slutt på den tiden da det er mulig å bevege seg i den tilsynelatende ukontroversielle kurative sfære, hvor en ikke truet andre fenomener enn bakterier og smerte» (Hauglin 1971:30). Dette er antagelig svært spissformulert – selve omsorgsperspektivet i diakonien bør i seg selv vekke til live rettferdighetsengasjementet.

Denne rettferdighetspatos er ikke spesielt for diakonien. «Kampen for rettferdighet» er et vedvarende anliggende for teoretikere og praktikere innenfor ulike samfunnskonstellasjoner. Noen ganger blir engasjementet sterkere, slik det skjedde i og med den såkalte sosialetiske vekkelsen¹¹ som for alvor satte inn ved slutten av 60-tallet i politiske ungdomsbevegelser og i kirkene. I norsk kirkelig sammenheng kan det være tilstrekkelig å vise til bøker som *Rettferdigheten kan ikke vente* (1976) og *Gud vil rettferdighet. Om den norske kirkes sosialetiske profil* (1981).

Noe senere presenterer Øyvind Foss (1992:193) en politisk diakoni «[...] som forsøker at realisere en rættferdighet og lighet, som samfundet ikke magter at leve op til», og Torleiv Austad (1992:79) hevder at: «Diakonien er sosialetikkens praktiske side». I et videre perspektiv allierer diakonien seg for en stor del med den såkalte frigjøringsteologien. Det er klart at omsorgsperspektiv og rettferdighetsengasjement må flyte over i hverandre i slike tilfeller. Diakonal omsorg arter seg langt på vei som en bred og samfunnsbevisst fokusering på rettferd for fattige og undertrykte.

Det er knapt kontroversielt lenger å markere den nødvendige sammenhengen mellom en omsorgsinnstilling og et rettferdighetsengasjement. Analytisk kan og bør nok de to holdes fra hverandre, men i praksis blir dette vanskelig. Dermed er imidlertid ikke alle problem skaffet av veien. Jeg skal helt til slutt vende tilbake til det sitatet jeg innledningsvis ga fra Asheim (1981:3), og bruke dette som utgangspunkt for noen viktige poeng.

1) Asheim (1981:11) skriver at «[...] rettferdighetsbegrepet har i vår sammenheng dessuten den fordel at det på én gang er et dypt kristelig og et fullt og helt allmennmenneskelig begrep.» Jeg mener at Asheim her gir uttrykk for en meget viktig erkjennelse, og denne innsik-

ten gjenspeiles også i oppbygningen av denne artikkelen. Jeg startet med å avdekke rettferdighetens to røtter, og jeg har videre viet atskillig plass til sekulærfilosofiske rettferds-tradisjoner, i tillegg til å gå inn i den bibelske overlevering om rettferdighet.

Når jeg har drøftet rettferdigheten sett i relasjon til diakonien, så har jeg ikke hatt til hensikt å etablere en *eksklusiv* posisjon i rettferdighetsdebatten. Tvert imot: Ved å holde sammen vesentlige anliggender i diakonien og i den allmenne rettferdighetsdiskurs, slik vi for eksempel finner den i klassiske rettferdighetsteorier, og senere i Rawls' begrunnelse for forskjellsprinsippet, vil det være mulig å slå bro mellom en kirkelig og en videre offentlig rettferdsdiskurs. En diakoni som brenner for rettferdighet, tar samtidig på seg en forpliktelse til å engasjere seg i den allmenne diskusjon om fair behandling av de dårligst stilte.

Da Rawls først utviklet sin rettferdighetsteori, var han i likhet med de fleste liberale filosofer og politikere opptatt av at den skulle være fri for religiøs dogmatikk av ethvert slag. Rettferdighetsdebatten måtte ikke ende opp som en eksklusivt religiøs debatt. Men han nyanserte dette standpunkt noe etter hvert. Ikke bare synes han å ha fått impulser fra den kristne tradisjon. I kampen for rettferdighet var det viktig å få oppslutning også fra troende mennesker, med deres moralske engasjement, deres særegne motivasjon og deres følsomhet for urettferdighet. Han ser hvilket moralsk potensial som ligger i troen når det gjelder å styrke rettferdsengasjementet, støtte opp under en fair grunnholdning, sikre fundamentale rettigheter og mobilisere samvittighetene mot urett og undertrykkelse. Slik sett kan Rawls og flere med ham søke samarbeid, og til gjengjeld kan de ansees som allierte når det gjelder å komme utover begrensingen i en rettferdighet som nøye veier fortjeneste og er blottet for barmhjertighet. Diakonia kan bidra med en dimensjon i rettferdighetsengasjementet som *Iustitia* i utgangspunktet mangler.

Spørsmålet er om ikke forskjellsprinsippet, med sitt fokus på rettferd for den dårligst stilte, vil ha en enda sterkere begrunnelse i en diakonal sammenheng enn hos Rawls selv. Diakonien målbærer og understøtter verdier som er høyst tiltrengte også i en videre *offentlig* rettferdsdiskurs. Den kombinerer kjærlighetstradisjonen og rettferdighetsorienteringen på en medmenneskelig måte, den holder også på en særegen måte sammen et personorientert (dydsetisk) perspektiv og et systemperspektiv, den legger ikke skjul på sin forankring og kan samtidig innrette seg på pragmatiske samarbeidsløsninger, basert på en bredere og virkningsfull allianse om rettferdige løsninger. Rettferdighetsdiskursen må holdes levende i kirken, men ikke som en rent indrekirkelig diskurs. Rettferdigheten har sine to røtter, men de to tradisjonene får ikke vokse fullstendig fra hverandre. Rettferdighetsengasjementet står sterkest når de to tradisjonene holdes sammen. Rettferdighetsbegrepet innbyr til det, slik Asheim har påpekt. (Av denne grunn er jeg for min del tilbakeholden med å bruke talemåter som lar kirkens rettferdighetsengasjement framtre innenfor rammen av en «profetisk diakoni» som gir mening bare for de innvidde.)

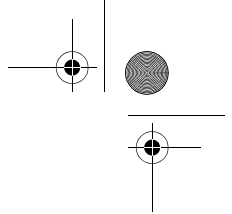
2) Asheim ser videre for seg at de sosiale løsninger vi gjør gjeldende «[...] må kunne føres tilbake på elementære etiske krav med det selvfølgeliges tyngde [...]». Kravet om rettferdighet har i seg nettopp denne tyngde som vi etterlyste, som gjør saken ufrakommelig og udiskutabel» (Asheim 1981:110). Det faktum at rettferdigheten, med sine røtter i to ulike tradisjoner, utvilsomt har bred appell, betyr ikke at de konkrete løsningene man lanserer, er ukontrovers-

sielle og selvfølgelig, uten videre egnet til å vinne allmenn oppslutning i praksis. På dette punktet er Asheim etter min mening altfor optimistisk.

Mange har erfart at et rettferdighetsengasjement egger til motsigelse. Når spørsmålet om *fordeling* settes på dagsorden, og særlig hvis det impliserer omfordeling, blir det tydelig at mennesker har høyst ulike interesser. Ofte vil nok mange umiddelbart reagere mot åpenbar urett, men jo fyldigere løsninger på problemene som presenteres, og jo mer massive programmer som lanseres, jo mer diskutabile blir gjerne utspillene. Filosofen Knut Erik Tranøy sier ganske treffende at «[...] biff-eteren og vegetarianeren vil oppleve den samme smerte når de sulter, men de gode menyene de setter sammen i sine drømmer vil nok være svært forskjellige» (Tranøy 1967:357, min oversettelse). Det Tranøy får fram på en slående måte, er at det svært ofte er en asymmetri mellom det «negative» og det «positive» uttrykket, dvs. at en mange ganger vil få større gehør for en betimelig protest mot urettferdighet enn en vil få for lanseringen av en hel programpakke som trekker opp veien til det rettferdige samfunn. La oss illustrere med en kort fortelling:

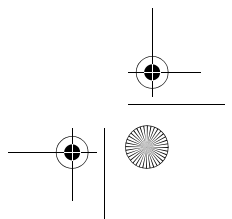
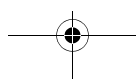
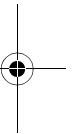
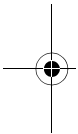
En journalist som skulle skrive en artikkel om rettferdighet, ringte en bistandsarbeider i et fattig afrikansk land for å få litt mer kjøtt og blod på dette med rettferdighet. Han startet med å stille det store spørsmålet til bistandsarbeideren. «Hva er *rettferdighet*, sett ut fra ditt perspektiv?» Det ble lenge stille, men så kom svaret ganske ettertenksomt: Spør meg heller om hva *urettferdighet* er. Deretter fortalte bistandsarbeideren om sin siste vonde erfaring, da en fattig jente som han hadde engasjert seg intenst for, ble avvist på stedets sykehus og følgelig døde, fordi foreldrene ikke hadde hatt råd til medisin og behandling, som andre som var bedre stilt, ganske lett kunne skaffe seg. Urettferdig!

Moralen i denne historien er enkel: Det kan være ganske innlysende at noe er blodig urettferdig (og selv i disse udiskutable tilfellene kan forsømmelsene være store i praksis). Men det vil ofte være langt vanskeligere å få gjennomslag for en komplett teori eller et ideologisk program som skal skaffe rettferdige tilstander. Entydigheten og ufrakommeligheten svinner i takt med detaljeringen – og den moralske dømmekraften blir usikrere når kompleksiteten øker. Det blir risikabelt å komme med et profetisk «så sier Herren» fra kirkens side eller framstå med en autoritet som ligger hinsides fornuften og det moralske skjønnet. Smerten over urett forblir umistelig og ufrakommelig i diakonalt arbeid, den bør også lede videre til konstruktive tiltak og er en grunnpilar i alle moralske samarbeidstiltak som sikter på rettferdighet for dem som er verst stilt. For de vil alltid på en særlig måte ligge diakonien på hjerte. Med dette utgangspunktet får man også grep om forskjellsbehandlingens logikk.



Sluttnoter

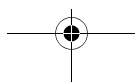
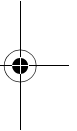
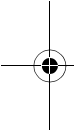
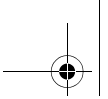
1. På norsk: *Rettferdighet og rett*.
2. Mer om sosialetikk i artikkelen til Aadland i denne boka.
3. I boka *Gerechtigkeit* (1943) tar professor i teologi Emil Brunner opp rettferdighetsfenomenet til diskusjon. Enkelte av Brunners refleksjoner virker påtagelig utdaterte, mens andre er høyst aktuelle og relevante. Brunner prøver å trenge inn til kjernen i rettferdigheten, til det som er essensielt for alle typer rettferdighet, noe som alt til syvende og sist dreier seg om når rettferdigheten bringes på bane. Og dette kjerneprinsippet finner også han i den latinske formuleringen «suum cuique», som litt fritt oversatt betyr at «enhver skal ha hva han tilkommer». Det betyr ikke at enhver skal ha akkurat det samme; for Brunner betyr det heller at enhver skal ha det han tilkommer i henhold til sin plassering i samfunnet – som borger eller immigrant, arbeider eller arbeidsgiver, ektemann eller hustru, barn eller voksen.
4. Dvs. at omsorgsutøveren må kunne ta «the standpoint of the particular other» og ikke bare «the standpoint of the generalized other» (Maihofer 2000:386).
5. En karakteristisk tegning av Iustitia finnes i Johannessen 2007:151.
6. Han ser samfunnet som «a fair system of cooperation over time, from one generation to the next» (Rawls 1993:15).
7. I Platons verk om staten kan vi f.eks. følge Sokrates' argumentasjon mot Thrasymachos og hans våpendragere, som ser på kampen om rettferdighet kun som et spill om makt (Platon 1982:89ff).
8. Rawls (1993:291) bruker betegnelsen «equal basic liberties».
9. Begge prinsippene er sitert fra Rawls i Føllesdal 1998:444. De to prinsippene kan vi også finne i omvendt rekkefølge. Den rekkefølgen jeg har valgt, samsvarer med Rawls 1993:291.
10. Rawls (1971) taler om «fair equality of opportunity», som er en treffende formulering.
11. Vi skal ikke her gå nærmere inn på begrepet «sosialetikk». Noen ganger brukes det i snever betydning, nærmest ensbetydende med politisk etikk, hvor «politisk» har med samfunnets organer og strukturer å gjøre. Andre ganger brukes det i videre betydning og favner de etiske sider ved alle former for sosialt liv. Da blir både familieetikken, menighetsetikken og samfunnsetikken sosial-etikk i eminent forstand.

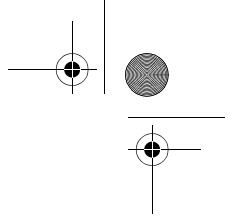


Litteratur

- Aristoteles. (1991). *Art of rhetoric*. Redigert av G. P. Goold. Loeb Classical Library, nr. 193. Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press
- Aristoteles. (1994). *Nicomachean ethics* (bind V). Redigert av G. P. Goold. Loeb Classical Library, nr. 237. Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press.
- Asheim, I. (1981). Skapertroen som drivkraft. I T. Bakkevig & O. Tjørhom (red.), *Gud vil rettferdighet* (s. 98 – 120). Oslo: Luther Forlag.
- Audi, R. (red.) (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press,
- Bakkevig T., & Tjørhom O. (red.). (1981). *Gud vil rettferdighet. Om den norske kirkes sosialetiske profil*. Oslo: Luther Forlag.
- Balz, H. (2003). Die Gerechtigkeit der Gerechtfertigten. Eine neutestamentliche Skizze. I Dabrock, P., Jähnichen, T., Klinnert, L., Maaser, W. (red.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen* (s. 45–61). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser.
- Bedford-Strohm, H. (2007). Justice and long-term care: A theological ethical perspective. *Christian Bioethics*, 13, 269–285.
- Brunner, E. (1943/2002). *Gerechtigkeit*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Dabrock, P., Jähnichen, T., Klinnert, L., & Maaser, W. (red.). (2003). *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser.
- Daniels, N. (2008). *Just health. Meeting health needs fairly*. New York: Cambridge University Press.
- Foss, Ø. (1992). *Kirkens diakoni i bibelteologisk, historisk og etisk belysning*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Føllesdal, A. (1998). John Rawls. I *Vestens tenkere*. Oslo: Aschehoug.
- Hauglin, O. (1971). Diakoni og sosialt arbeid – to tradisjoner brytes. I O. Hestvold (red.), *Diakoni i dag* (s. 25–33). Stavanger: Nomi forlag.
- Henriksen, J. O. (red.). (2000). *Makt, eiendom, rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Huber, W. (1996). *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser.
- Johannessen, K. I. (2003). *Rettferd*. Oslo: Diakonhjemmet & Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo.
- Johannessen, K. I., Molven, O., & Roalkvam, S. (2007). *Godt – Rett – Rettferdig. Etikk for sykepleiere*. Oslo: Akribe.

- Jourdan, M., Molin, L., Noordegraaf, H., Smedberg, N., Verhoeven, D. (2004). *To be and to do. Diaconia and the churches*. Brussels: Eurodiaconia.
- Kirkemøtet. (2008/vedtatt 2007). *Plan for diakoni*. Oslo: Kirkerådet.
- Kohlberg, L. (1968). „Moralische Entwicklung». (s. 7 – 40) i: *Lawrence Kohlberg. Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
- The Lutheran World Federation (2002). *A letter from the global consultation «Prophetic diaconia: For the healing of the world»*. Lastet ned 6. februar 2009 fra http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/Consultation_Diakonia-2002.pdf [LWF-konsultasjon 3.–7. november 2002 i Johannesburg].
- Martinsen, K., & Waerness, K. (1979). *Pleie uten omsorg?* Oslo: Pax Forlag.
- Mayhofer, A. (2000). Care. I A. M. Jaggar & I. M. Young (red.), *A companion to feminist philosophy* (s. 383–392). Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers.
- Nodding, N. (1984). *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Pettersen, T. (2008). *Comprehending care. Problems and possibilities in the ethics of care*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth. Lexington Books.
- Platon (1982). *Republic*. Redigert av G. P. Goold. Loeb Classical Library, nr. 237. Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. New York – London – Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2003). *Rettferdighet som rimelighet. En reformulering*. Oslo: Pax Forlag.
- Stigen, A. (1973). *Aristoteles. Etikken*. Oslo: Gyldendal.
- Syse, H. (1996). *Natural law, religion and rights*. Filosofisk instiutt, Universitetet i Oslo.
- Tanner, K. (1996). The care that does justice. Recent writings in feminist ethics and theology. *Journal of Religious Ethics*, Vol. 24, p. 171–191.
- Thiel, W. (2003). Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemässheit. Altesamentliche Perspektiven. I Dabrock, P., Jähnichen, T., Klinnert, L., Maaser, W. (red.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen* (s. 19–29). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser.
- Tranøy, K. E. (1967). Asymmetries in ethics. *Inquiry*, 10, 351–372.
- Utnem, S. (red.). (1976). *Rettferdigheten kan ikke vente. En studiebok for kristen ungdom om u-land og i-land*. Oslo: Triangelforlaget.
- Aarflot, A. (red.). (1976). *Diakoni og kirke*. Oslo: Luther forlag.





Kirkens omsorgstjeneste

Olav Fanuelson

Innledning

«Diakoni er kirkens omsorgstjeneste», slår *Plan for diakoni i Den norske kirke* innledningsvis fast (Kirkerådet 2008:35). Diakonien er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet. Dette er en noe annen formulering enn den som sto på trykk i den forrige planen som kom for omtrent 20 år siden. Her heter det at: «Med diakoni forstås kirkens medmenneskelige omsorg og fellesskapsbyggende arbeid, og den tjeneste som i særlig grad er rettet mot mennesker i nød.» (Kirkerådet 1988:8).

Uansett formulering handler det om omsorg når diakonien er på dagsorden, og denne artikkelen skal handle om nettopp dette. Omsorg er et mangetydig ord i vår tid. Det brukes i mange sammenhenger, og omsorgen som mellommenneskelig praksis kan ofte være tvetydig, noe som kommer frem om man går kritisk inn i omsorgsrelasjoner og analyserer dem (Ruyter & Vetlesen 2004).

Omsorgen kan være en alminnelig medmenneskelig omsorg, og den kan være en profesjonell omsorg som bygger på kompetanse tilegnet gjennom utdanning og praksis. Erfaringsmessig inngår begge disse formene i kirkens omsorgstjeneste. Spørsmålet er imidlertid om det er en forskjell på en allmenn omsorg og en spesifikt kristen eller kirkelig omsorg – eller om det er en eller annen sammenheng. Sist, men ikke minst er det relevant å spørre etter hvilke omsorgsoppgaver som bør være sentrale for kirkens diakoni i vår tid. Hvem har mest behov for omsorg, og hvordan skal arbeidet organiseres og samordnes med den offentlige omsorg eller annet frivillig arbeid?

Dette er problemstillinger jeg vil belyse i denne artikkelen, men jeg vil også se på noen mer grunnleggende og historiske perspektiver: Dels vil jeg se på det nytestamentlige grunnlaget for omsorgsbegrepet og sammenhengen mellom diakonibegrepet og omsorgsbegrepet, og dels vil jeg se på begrepet omsorgsteologi og antyde noen riss av en slik teologi.

Omsorg og omsorgstjeneste

Når diakoni defineres som «omsorg» eller «omsorgstjeneste», er dette et begrep de fleste mennesker har et noenlunde fortrolig forhold til. Omsorg er noe vi erfarer gjennom hele livet. Det kan være den gode, omsluttende følelsen, eller det kan være som en konkret fysisk hjelp og omsorg når kroppen svikter. Men det kan også være et oppmuntrende ord når livet blir tungt, eller hjelp til å finne seg til rette i livet i ulike sosiale sammenhenger. Omsorg er også noe man som menneske gir i ulike situasjoner. Det kan gi en god tilfredsstillende, men det kan også medføre usikkerhet; har jeg handlet rett, har jeg egentlig tenkt på den andre eller handler jeg mest ut fra egne motiver? Primært er det de nærmeste – familie og venner – som er i fokus, men en del mennesker har også omsorg som yrke. Det er likheter og forskjeller på slike omsorgsrelasjoner, men grunntrekkene er på mange vis like. Det dreier seg om en relasjon mellom to eller flere mennesker, det inngår en eller flere handlinger for å oppnå et mål, og omsorgen bygger på et sett av kunnskaper, uformelle eller formelle.

Ettersom diakonien defineres som kirkens omsorgstjeneste, er det i utgangspunktet nærliggende å spørre hvordan kirken egentlig tenker om omsorg. Har omsorgsbegrepet i en kirkelig sammenheng et annet meningsinnhold enn det vi vanligvis forbinder begrepet med i norsk dagligtale? Det er en kjent sak at begreper kan bety forskjellig alt etter sammenheng og kontekst de brukes i – sentrale begreper som *frihet*, *nåde*, *liv*, *budskap* og *synd* skifter meningsinnhold når tolkningsrammen skifter. En tolkningsramme kan være de erfaringene man gjør seg i livet og som til sammen utgjør ens egen identitet og livshorison, men en tolkningsramme kan også være et livssyn eller tanke-system man holder for riktig, eller kombinasjonen av disse forholdene. Begrepet omsorgstjeneste blir dermed på samme tid *et kjent begrep* og *et utfordrende begrep*.

Den første utfordringen går på at omsorgsbegrepet er et forholdsvis allment begrep. Er det tilstrekkelig til å definere og innholdsbestemme kirkens diakoni? Er omsorg så å si diakoniens substans eller dypeste innhold? Vil ikke et slikt begrep, fordi det er så dagligdags og alminnelig, bli et filter som tar bort nyanser og en eventuell kristelig egenart? Her vil vi allikevel ta som utgangspunkt at det ikke nødvendigvis er en motsetning mellom en allmenn oppfatning og det som ligger i en kirkelig eller kristen oppfatning. Snarere tvert om, det er en sammenheng mellom menneskenes liv og erfaring og det Jesus oppfordrer til. Når oppfordringen lyder i Luk 6, 36: «Vær barmhjertige, slik deres Far er barmhjertig», er dette noe alle mennesker kan etterleve fordi man har livserfaringer som tilsier hva barmhjertighet er. Men når det er sagt, vil også Guds handlinger gjennom åpenbaringshistorien være en tolkningsramme for mitt liv i dag.

Den andre utfordringen er at begrepet omsorg er et vidt begrep. Er det operasjonelt og håndterlig, eller blir det alt og ingenting? Riktignok får omsorgstjenesten en viss retning ved at den kommer til «[...] uttrykk gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet» (Kirkerådet 2008:9), men også her står vi overfor vide områder. Samtidig er det dette vide perspektivet på livet diakonien må være opptatt av. Det er så godt som ikke ett forhold i livet som ikke kan knyttes til fenomenet omsorg. «Omsorg er gulvet i hvert menneskes liv», sier filosof Arne Johan Vetlesen (Vetlesen 2004:21) når han beskriver fenomenet omsorg mellom avhengighet og autonomi. Omsorgen er livs-understøttende livet gjennom, er hans påstand. Ved første øyekast synes også dette å være

Bibelens anliggende. En jordnær og konkret beskrivelse kommer til uttrykk i Matt 25, 35ff, der behovene for mat, drikke, klær og medmenneskelig kontakt beskrives som sentrale oppgaver av diakonal karakter. Selv om denne jordnære omsorgen er en viktig side ved kirkens omsorgstjeneste, en side som i *Plan for diakoni* sammenfattes under ulike former for nestekjærlighet, strekker omsorgstjenesten seg videre ut. Det er ikke bare individet i dets ulike livssituasjoner som er i fokus, men også fellesskap, skaperverket og omsorgen for en rett fordeling av hele skaperverkets goder. Er kampen for rettferdighet en omsorgstjeneste? Slik sett kan man spørre om kirkens omsorgstjeneste representerer et utvidet omsorgsbegrep. Det er imidlertid i utgangspunktet ingen motsetning i å ha omsorg for så vel individ som fellesskap, selv om man i praksis kan oppleve at det er rett å prioritere fellesskapet fremfor individet. Et utvidet omsorgsbegrep vil også korrespondere med det teologiske fundamentet som *Plan for diakoni* trekker opp, nemlig at: «Det teologiske utgangspunkt for diakonien finnes i det oppdraget Gud har gitt kirken og som kommer til uttrykk i vår samlede kristne tro.» (Kirkerådet 2008:9). Her ser man at skapelsesteologien de senere tiår har fått større innpass som en del av diakoniens teologiske begrunnelse og har komplettert en mer individorientert kristologisk basert nestekjærlighetstanke (Johannessen 1980). Kirkens diakonale oppdrag blir dermed et «helhetsdiakoniat» som spenner over de fleste sentrale livsområder. Det sier seg selv at en lokalmenighet ikke kan dekke alle områder. Utdfordringen blir i høyeste grad å tilpasse arbeidet til ulike tider og steder.

En tredje utfordring er at kirkens omsorgstjeneste alltid må forstås *kontekstuelt*. En bestemmelse av kirkens omsorgstjeneste vil ikke bare være et indre kirkelig eller teologisk anliggende. Omsorgen kommer til uttrykk overfor mennesker som lever i en samfunnsmessig kontekst, og prioriteringer og tyngdepunkt vil derfor preges av denne konteksten. Slik er ikke en større vektlegging av omsorgen for skaperverket utelukkende et resultat av rene teologiske refleksjoner. Også samfunnet har generelt fått mer forståelse for miljø og helhet, og er drivende også for nye teologiske spørsmålsstillinger. Diakonien som kirkens omsorgstjeneste blir til og utøves i en samfunnsmessig og kulturell kontekst. Dette har man sett eksempler på gjennom hele kirkens historie. Gerd Theissen understreker at de første kristne traderer videre det jødiske ethos om å elske sin neste som seg selv der de befinner seg i spenningen mellom jødedom og hedenskap (Theissen 1999:63). På tilsvarende måte ser man at i det gamle Israel mottas det viktige impulser i møte med de omkringliggende folkeslagenes omsorgshandlinger. Den sosiale moralen i Egypt betoner at det er viktig å vise omsorg for foreldrene, for de gamle og sine venner, og ikke minst betones sterkt plikten til å hjelpe de fattige. Denne hjelpen ytrer seg på en rekke måter som å gi de sultne brød, de tørstende vann og de nakne klær, å gi båtsskyss til den som ikke kommer seg over elva, å hjelpe syke, å være øye for den blinde og fot for den haltende samt å gi husrom for den husløse, og man bør hjelpe enkene og de farløse. Kvalbein med henvisning til H. Bolkestein (Bolkestein 1967) understreker at dette synes å være allmenntisk tankegods som går igjen i de fleste kulturer (Kvalbein 1976:37).

Når kirken skal bestemme sin omsorgstjeneste, skjer det derfor alltid i et samspill mellom teologi og kontekst. Troen er tolkningshorisont i møte med medmenneskers livssituasjon. I noen situasjoner skjer omsorgen som et resultat av forkynnelse påminnelse, mens i andre situasjoner starter det hele ut fra en medmenneskelig impuls som i neste omgang vil fordre en dypere refleksjon i lys av Evangeliet.

Et fenomen som på sett og vis inngår i den kontekstuelle rammen for omsorgsutøvelsen, er det som har med *menneskets grunnleggende forståelse av seg selv* å gjøre. Dette skifter med tid og sted, og man har sett en utvikling i den vestlige verden fra en omsorgsorientering i retning av en autonom livsinnstilling blant menneskene. Vetlesen påpeker at begrepet autonomi er sentralt i den vestlige kultur. I samfunnet favoriseres ofte autonomi over omsorg (Vetlesen 2004:27). Det er autonomi som bør realiseres og tilstrebes, og dette forklares med en tiltakende individualisering; menneskene vil bestemme over eget liv og ikke være avhengig av hjelp. Dette henger igjen sammen med forholdet mellom plikt og rett. I de siste århundrer har man gått fra et samfunn dominert av at mennesket har plikter fordi samfunnet eller fellesskapet har rettigheter, til et samfunn der staten har plikter fordi individet har rettigheter. Disse rettighetene har som oppgave å beskytte individets autonomi.

En slik utvikling vil selvsagt utfordre en kirke som tenker i fellesskapskategorier og spesielt de sidene av kirkens omsorgstjeneste som defineres som fellesskapsbyggende arbeid. Hvordan bygge inkluderende fellesskap i individualismens tidsalder? Vi nevner utfordringen her som et aspekt ved omsorgstjenesten.

Når begrepene omsorgstjeneste og nestekjærlighet er satt sammen i definisjonen av diakoni, hører det også med en refleksjon av hva som egentlig ligger i forholdet mellom *omsorg og kjærlighet*. Det er fristende å hevde at omsorg og kjærlighet handler om det samme, men kjærlighet og omsorg er ikke identiske, hevder Vetlesen (Vetlesen 2004:28). Rett nok er det slik at kjærlighet til en annen som regel innebærer omsorg, men omsorg kan også gis uten at følelser som empati eller sympati spiller noen rolle. Dette er tilfelle i mye av det omsorgsarbeidet som utøves fra samfunnets side mot enkeltmennesker. Denne typen omsorg bygger på en rettighetstenkning som utøves av profesjonelle på vegne av fellesskapet. Taler man her om kjærlighet må det i så fall være i en videre betydning som en kjærlighet til menneskene, og begrepet nestekjærlighet i diakonidefinisjonen må forstås i denne betydningen. På 1900-tallet gikk diskusjonen om diakoniens egenart, der det nettopp handlet om forholdet mellom en «varm» kristen omsorg preget av kjærlighet kontra en offentlig «kald» velferd preget av rettferdighet. Det skulle ligge til diakoniens egenart at den representerte den egentlige kjærligheten. Gerhard Uhlhorn, en av de toneangivende teologene på slutten av 1900-tallet, slo fast at kjærligheten kommer til verden med Jesu komme (Uhlhorn 1882). Dette reiser mange prinsipielle spørsmål. Rent fornuftsmessig er det åpenbart at man ikke behøver å elske et menneske for å utøve omsorg, men ligger det allikevel en ny grunnleggende måte å se omsorgen på i lys av troen på Jesus Kristus?

Oppsummerende kan man med disse refleksjonene over omsorgens egenart si at omsorg som fenomen og begrep er kjent og utfordrende. Det er imidlertid verdt å se nærmere på omsorgsbegrepet slik det fremtrer i Det nye testamente, og også i relasjon til diakonibegrepet. Kan det omsorgsbegrepet slik det brukes i det bibelske materialet, tilføre nye aspekter, og er diakoni utelukkende omsorg? Dette vil vi drøfte i neste del.

Omsorg i Det nye testamente

To begreper settes opp når diakonien skal defineres, nemlig *diakoni* og *omsorg*. Diakoni er et gresk begrep som innholdsbestemmes eller defineres med det norsk begrepet omsorg. Begre-

pet diakoni er godt integrert i norsk språk, selv om det kanskje hadde vært mer naturlig å bruke ordet tjeneste. «Omsorgstjeneste» blir dermed en slags oversettelse for omsorgsdiakoni. Er all diakoni omsorgsdiakoni, eller finnes det andre former for diakoni? For å kunne gi et tilfredsstillende svar på det kreves det en mer inngående analyse og oversikt over diakonibegrepet. Det vil føre for langt her å gå i detalj, men noen sentrale momenter er det nødvendig å trekke frem.

Diakonibegrepet brukes på ca. 100 steder i NT, og det som er åpenbart, er at begrepet i NT brukes i ulike betydninger. Det brukes noen steder i en svært *vid betydning*: Når Jesus presenterer seg selv, er det som en som «[...] ikke har kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som en løsepenge for mange» (Mak 10, 45). Dette er en holdning eller et livsprinsipp som går på hele livet. Det er en ny måte å tenke på, det snur opp ned på den tradisjonelle relasjonen mellom mennesker. Det nye idealet er å tjene, ikke å herske. Den samme vide forståelse finner vi hos Paulus når han beskriver seg selv som en tjener som hjelper mennesker til tro (1. Kor 3, 5). Paulus karakteriserer hele sitt virke som en tjeneste, en diakoni. Den tjenesten vet vi var mangfoldig, og fremfor alt besto den av å forkynne Guds ord. Dette mangfoldet er det også apostlene sammenfatter sitt oppdrag i når det defineres som ordets diakoni og bordets diakoni (Apg 6:1ff). Vi ser altså at denne vide betydningen av diakonibegrepet er uttrykk for noe overgripende, en livsholdning og et livsprinsipp. Det er ikke bare snakk om omsorgshandlinger mellom mennesker, men også et grunnleggende prinsipp som styrer omsorgsrelasjonen. Paulus trekker faktisk dette prinsippet enda videre når han snakker om staten eller øvrigheten som Guds diakon eller på norsk tjener (Rom 13, 4). Den norske kirke definerer seg selv som en tjenende kirke, og det gir grunn til å tenke at også dette vide diakoniperspektivet på alt kirkelig arbeid skal være en grunntone (Kirkerådet 2008).

Diakonibegrepet forekommer imidlertid i NT også i mer *snever betydning* og da i retning av omsorg. Dette har blitt den mer tradisjonelle oppfatningen. Når man i 1. Pet 4, 10–11 ser diakoni som tjeneste i mer spesiell forstand, får vi en antydning om at noe ble skilt ut som en spesiell tjeneste eller diakoni. Det samme ser vi i Rom 12, 7: «[...] den som har en tjeneste, skal ta seg av sin tjeneste». I Matt 25, 41ff innholdsbestemmes en rekke oppgaver som vi i dag ville kalle typiske omsorgsoppgaver, som diakoni. Derfor synes det å være høyst relevant å si at «[...] diakoni er kirkens omsorgstjeneste», men det er også viktig å minne om at det finnes andre begreper for omsorg i NT som belyser ulike aspekter ved fenomenet omsorg som mellommenneskelig relasjon.

Et eksempel forekommer i Joh 12, 6 i fortellingen om Jesus som blir salvet i Betania. Den kostbare salven kunne ifølge Judas Iskariot ha vært solgt, og pengene kunne ha vært gitt til de fattige. Men som kommentaren lyder: «Dette sa han ikke fordi han hadde omsorg for de fattige», v. 6. I tillegg kommer det frem at Iskariot hadde stjålet fra kassen, og det var disse pengene som hadde blitt satt av til bruk for de fattige. En slik kasse som var vanlig i synagogene, ble for øvrig en modell som den første kristne menighet kopierte. Det greske begrepet *melei* som brukes på dette stedet i Johannesevangeliet, betegner altså omsorgen for de fattige.

Et annet begrep som kan oversettes med omsorg er *merimnaå*. Her handler det om å ha omsorg for noe eller noen. Begrepet brukes i antikken om f.eks. omsorgen for barn. I den greske utgaven av Det gamle testamente forekommer begrepet fem ganger, og det uttrykker en bekymringsfull omsorg som den vi leser om i Job 11, 18 (Kittel, Friedrich & Bromiley

1985:IV 589ff.). I NT forekommer begrepet flere ganger, men sjelden i annen tidlig kristen litteratur. I vår sammenheng er bruken i NT det sentrale, og det vi ser, er at omsorgen er en sentral side av det menneskelige liv. Omsorgen har også med de grunnleggende forhold i livet å gjøre, den styrer det meste, og den opptar store deler av menneskenes bevissthet (Kittel et al. 1985:IV 591).

Dette kommer ikke minst til uttrykk i Matt 6, 25ff, hvor temaet er bekymring og omsorg. Det er det daglige brød og hva man skal kle seg med som er i fokus, altså fundamentale omsorgsbehov. Denne bekymringen blir i og for seg ikke avvist, den er snarere legitim og forståelig og blir akseptert som noe som hører til menneskets livsvilkår. Men omsorgsbekymringene blir også satt inn i en større sammenheng. Det er ikke slik at Gud til sist garanterer hjelp til alt og alle, men som Fil 4, 6 viser; når mennesket legger sine bekymringer frem for Gud i bønn, bevarer Guds fred «hjerter og tanker» på en slik måte at engstelsen ikke tar overhånd. Gud vet hva vi trenger bedre enn oss selv. Dette perspektivet kompletterer erkjennelsen av at den daglige omsorg med mat og klær er nødvendig. Er imidlertid mennesket virkelig opptatt av seg selv, må det søke Guds rike. Mennesket lever ikke av brød alene.

Matt 6, 25–34 er i vår sammenheng en viktig tekst fordi den har en eksplisitt diskusjon om omsorg. For det første slås det fast at de daglige omsorgsbehovene ofte ledsages av bekymringer og engstelse, selv om disse handler om enkle behov som mat og klær. For det andre slås det underforstått fast at mennesket er skapt med omsorgsevner, til forskjell fra fugler og dyr. Mennesket har en evne til omsorg. Sist, men ikke minst er den daglige omsorgen ut fra et kristent univers omsluttet av Guds omsorg. Å søke Guds rike medfører en fredstilstand i menneskesinnet som gjør de daglige bekymringer mindre lammende.

Begrepet «åndelig omsorg» har vunnet et visst innpass i dagens profesjonelle omsorgstenkning, og dette skyldes antakelig alminnelig livsvisdom, noe som også skinner igjennom i teksten hos Matteus. Men den kristne tradisjon som har sammenholdt de ulike behov til et helhetlig menneskesyn, kan ha bidratt til dette. De fleste steder brukes omsorgsbegrepet i NT i forbindelse med mellommenneskelige relasjoner. Men også for fellesskapet handler det om en omsorgsrelasjon, som i 1. Tim 3, 5. Omsorg for skaperverket og for en rett fordeling av godene må derfor sees i forlengelsen av enkeltmenneskers situasjon.

Hvordan blir da forholdet mellom diakonibegrepet og omsorgsbegrepet i NT? Ser man nærmere på diakonibegrepet og de ulike begreper for omsorg i NT, er det ingen enkle sammenhenger. Det skyldes dels at diakonibegrepet brukes i ulike betydninger, og de begrepene som vi kan oversette med omsorg, er flere og ofte knyttet til menneskers livserfaringer og behov. Spørsmålet blir derfor om omsorgsbegrepet er for snevert som uttrykk for kirkens diakonale oppdrag til tross for at det ikke er noen motsetning. Dette er en diskusjon som de senere årene har vært reist av den australske teologen John Collins (Collins 1990). Hans utgangspunkt er en analyse av diakoniordene i antikken og i de bibelske skrifter. Han kommer til at den tradisjonen som har utviklet seg etter midten av 1800-tallet, har vært dominert av en sosial omsorgstenkning som ikke helt har dekning i Det nye testamente. At elementære medmenneskelige behov tas på alvor i den første kristne tid, ser vi imidlertid mange eksempler på. Collins er mer usikker på om dette kan knyttes til diakonien, og særlig til diakonens tjeneste. Satt på spissen er det grunn til å spørre: Var egentlig diakonene i oldkirken «sosialarbeidere»? (Collins 2002). Beretningen i Apg 6, 1ff har tradisjonelt vært oppfattet som et innblikk i hvordan diakonien ble organisert i den første kristne menighet. Den

forteller om en daglig utdeling i menigheten, en daglig diakoni, der de trengende kommer for å få det de trenger til det daglige opphold. Apostlene har som menighetsledere ansvaret, og når det oppstår klager på utdelingen fra de gresktalende enkene i menigheten, kaller de sammen til et møte for å løse saken. Det blir etter hvert for mye å ha ansvar for både ordets diakoni og bordets diakoni (vers 2) som er en direkte oversettelse av den greske teksten, og dette løses ved å utnevne syv menn, alle gresktalende, alle fylt av Ånd og visdom, som skal ta seg av bordets diakoni.

Tradisjonelt har man sett på disse syv mennene som de første diakoner, men dette er det en viss usikkerhet om. Vi skal la dette spørsmålet ligge her. Det vi imidlertid her kan se nærmere på, er hva den daglige utdelingen består av, og hvilken konflikt som førte til klagen. Collins hevder det er umulig å tenke seg at de gresktalende enkene ikke fikk dekket det de hadde av omsorgsbehov. Menigheten besto av en liten krets, og det var nesten utenkelig at noen skulle bli oversett. Da er det mer nærliggende å tro at dette hadde noe med språk og kultur å gjøre; enkene som var gresktalende, forsto ikke hva som ble sagt når menigheten møttes – særlig ved den daglige utdelingen, der de kristne samlet seg og delte informasjon og fortalte om hva de hadde sett og hørt siden sist (Collins 2002:57). Den daglige utdelingen var altså noe mer enn bare utdeling av mat og klær, det var hele den sosiale situasjonen som fordret en ny organisering. Antar vi nå at de syv mennene ble forløpere til de første diakoner, kan vi tenke oss at de fikk en nettverksrolle like mye som en sosialarbeiderrolle. De skulle i videste forstand være formidlere mellom menneskene i fellesskapet. Ikke desto mindre ser vi at den daglige utdelingen i utgangspunktet var apostlenes ansvar, det hørte til de basale funksjonene ved det å være menighet. Ansvaret var forankret i ledelsen, for å bruke en moderne terminologi. Allikevel kan vi gjennom dette få bekreftet inntrykket av at diakonibegrepet er et videre begrep enn omsorgsbegrepet. Men det som er klart, er at diakonibegrepet i NT også rommer enkle omsorgshandlinger og et omfattende omsorgsregister.

Fortellingen om Jesu møte med Marta og Maria er et eksempel på enkle omsorgshandlinger. Omsorgsbegrepet brukes om de mange gjøremålene Marta har fore når hun og Maria får besøk av Jesus (Luk 10, 38ff). Marta tjener ved å stelle i stand huset, en tjeneste som er preget av omsorg for å imøtekomme de elementære behovene mennesket Jesus har når han kommer på besøk. Her brukes omsorg om det Marta gjør overfor Jesus, og dette er en tjeneste (diakoni).

I Matt 25, 31ff finner vi et eksempel på et omfattende omsorgsregister. Her skildres dommen og det som menneskene skal stilles til ansvar på grunnlag av. De handlingene som er beskrevet er oppfyllelsen av basale livsbehov, og de er gjenkjennelige for alle mennesker til alle tider. I vers 44 sammenfattes og defineres disse handlingene som diakonale handlinger. Det er forventet at alle mennesker er rede til å møte sine medmennesker med omsorg. Det er dette enkle, men samtidig vanskelige, at alle mennesker blir stilt til ansvar på basis av, når livet skal gjøres opp. Samtidig utgjør dette en grunnstruktur i all kirkelig omsorgstjeneste.

Det er imidlertid ikke bare enkeltmennesker som forventes å stille opp med omsorg. Paulus minner de menighetene han har grunnlagt, om ansvaret for den fattige menigheten i Jerusalem og deres behov (2. Kor 8–9) (Collins 2002:59). Ikke minst er understrekningen av gjensidigheten i en omsorgsrelasjon her noe man kan legge merke til.

Oppsummerende kan vi fastslå at kirkens omsorgstjeneste har en lang tradisjon, som bekreftes av bibelske fortellinger og oppfordringer. Tjeneste i videste forstand er en konse-

kvens av den troen man har mottatt, og denne tjenesten kan fylles med et mangfold av omsorgsoppgaver. Hva som er nestekjærlighet i vår tid – vern om skaperverket, kamp for rettferdighet og hvordan fellesskap skal bygges mellom mennesker, blir en tolkning av situasjonen på hvert sted, men bibeltekstene utgjør en horisont og et grunnlag for den analysen og de prosessene som må foretas. Det teologiske utgangspunktet for kirkens omsorgstjeneste er imidlertid det oppdraget Gud har gitt kirken, og som kommer til uttrykk i vår samlede kristne tro (Kirkerådet 2008:9). En måte å uttrykke dette på er formuleringen at omsorgstjenesten er «evangeliet i handling». Dersom omsorgstjenesten skal ta utgangspunkt i den samlede kristne tro, fordrer dette at man tenker gjennom det man kunne kalle en omsorgsteologi. Ikke minst er dette viktig når man skal sammenligne den kirkelige omsorgstjenestes egenart med en allmenn omsorg. Dette vil være hovedanliggende i neste del.

Omsorgsteologi

Den finske sykepleieforskeren Katie Eriksson lanserte ved begynnelsen av 1990-tallet begrepet «vårdteologi» (Eriksson & Barbosa da Silva 1991). På norsk vil det nærmeste bli «omsorgsteologi», og dersom diakoniens teologi tar utgangspunkt i et diakonioppdrag som dekkes av så vel «å være» som «å gjøre», kunne en praktisk avgrensning være at omsorgsteologien belyste og reflekterte over nettopp ulike sider av omsorgen. Problemet med Erikssons bruk av ordet var imidlertid at hun tok utgangspunkt i omsorgen som fenomen og praksis, og anså religion og teologi som å ha ulike roller i ulike omsorgssammenhenger. Tage Kurtén går inn for et motsatt perspektiv, og ser i vårdteologi «[...] et vetenskapligt studium av den kristna tron och dess betydelse för vårdandet och för synen på vård» (Eriksson & Barbosa da Silva 1991:19). Begge disse perspektivene har interesse for kirkelig omsorg, men i vår sammenheng er det Kurténs perspektiv som er mest fruktbart. En omsorgsteologi vil dermed ha som oppgave å begrunne og beskrive omsorgstjenesten i lys av den samlede kristne tro.

Omsorg som fenomen og praksis har visse kjennetrekke enten det er en alminnelig medmenneskelig omsorg eller en profesjonell omsorg. De mest sentrale elementene er for det første den eller de personene som er gjenstand for omsorg. Det kan være et enkeltmenneske, en gruppe eller et fellesskap, og det kan være en nær eller fjern relasjon. Det er et medmenneske, en medkristen eller min neste – betegnelsene er mange. Det andre sentrale elementet er den eller de personene som gir omsorg. Det kan også være et enkeltmenneske eller en gruppe, og i noen tilfeller et helt behandlingssamfunn. Et tredje element er den formelle relasjonen som oppstår og utvikles mellom den som gir og den som mottar omsorg. Det er en relasjon basert på kunnskaper, etiske vurderinger, følelser og ulike ferdigheter; en beskrivelse som kan utvides med flere elementer og detaljer. Poenget her er å vise at når omsorgstjenesten skal begrunnes og belyses ut fra den samlede kristne tro, handler det om ulike sider av omsorgstjenesten. Omsorg i seg selv vil alltid være preget av verdier og den kontekst den er en del av.

Den samlede kristne tro kommer til uttrykk i vår kirkes bekjennelse som en tro på Gud, Jesus Kristus og Den Hellige Ånd. Troens innhold er skapelse, forsoning og forløsning. Hva har et slikt perspektiv å si for utformingen av en kristen omsorgstjeneste?

Tenker vi at omsorgstjenesten sees i et *skapelsesteologisk perspektiv*, får dette konsekvenser for synet på så vel den som gir omsorg som den som mottar omsorg. Det får også konsekvenser for synet på innholdet i omsorgen. Kort kan vi si at en sentral side av det kristne menneskesynet er at mennesket er skapt i Guds bilde til å være et medmenneske. Vi er skapt til å tjene hverandre og til å ha omsorg for hverandre. Som diakoniplanen uttrykker det: «Vi er utlevert til hverandre og vi er avhengige av hverandre og alt annet som lever.» (Kirkerådet 2008:9). Denne grunnleggende bestemmelsen av mennesket, hva som er poenget med det å være et menneske, er grunnleggende for den som skal tjene sin neste. Det gir en trygg identitet for den som går inn i omsorgsoppgaver. Dette synet gir også en verdighet til den som trenger hjelp, en verdighet som er uavhengig av hjelperens egne subjektive vurderinger. Medmennesket er gitt verdi fordi han eller hun er skapt i Guds bilde, ikke fordi vedkommende har kapasitet til å fylle en funksjon eller et formål. Mennesket er verdifullt i seg selv. Den som gir omsorg, er også satt der i Guds sted. Guds omsorg formidles gjennom den enkelte som går inn i omsorgsrelasjoner. Det arbeidet som gjøres, er et ledd i Guds opprettholdelse og nyskaping – det er en gudstjeneste (2. Kor 9, 12).

Skapelsesteologien som tolkningshorisont for omsorgstjenesten innebærer at omsorg, som i utgangspunktet er en åpen virksomhet, får et grunnlag og en identitet preget av at vi tror på Gud Fader, himmelens og jordens skaper. De ytre handlinger overfor et medmenneske kan i utgangspunktet kanskje ikke se så forskjellige ut, men den virkelighetsoppfatning og det kunnskapssynet det mennesket er preget av som har en kristen skapelsesteologi som basis, vil kunne forme en samtale og et handlingssett som er preget av dette.

Omsorgstjenesten i lys av Jesu person og verk kunne vi kalle et *kristologisk perspektiv* på omsorgstjenesten. I utgangspunktet er nok dette for de fleste et mer håndgripelig perspektiv ikke minst fordi vi her møter en skikkelse som i levende live gikk rundt og utøvet omsorg. Jesus var sann Gud og sant menneske, og spør vi etter en autorisert utgave av kirkens omsorgstjeneste, finner vi den hos Jesus. Jesus som forbilde for kirkens omsorgstjeneste er viktig selv om sosial kontekst og menneskelige livsvilkår er annerledes i dag. Jesus identifiserte seg med menneskenes livssituasjon, og derfor vil han kunne stå som omsorgsmodell også for dagens kristne.

Det som imidlertid på en avgjørende måte er viktig i møte med Jesus for den som går inn i en omsorgsrelasjon, er at Jesus gjennom sin død og oppstandelse setter mennesker fri til omsorgstjeneste. Å utøve nestekjærlighet og barmhjertighet stiller store krav til motivasjon og vilje. Som menneske er man først og fremst opptatt av seg selv (Rom 7, 15–20); det er en livserfaring som for de fleste kommer til uttrykk i mange situasjoner i livet, men kanskje først og fremst når det kreves et offer, der man må gi avkall på noe av en selv for å gå i møte med ens neste.

Tradisjonelt har et kristologisk perspektiv på diakoni som omsorgstjeneste vært et tyngdepunkt når diakonien skal begrunnes og forklares. Det kan forklares ved at troen på Jesus på mange vis er sentrum i den kristne tro, men også ved det enkle forhold at Jesus selv så konkret og jordnært demonstrerte hva omsorg er. Troen på Kristus er allikevel ikke avgjørende for at mennesket kan gjøre det gode. Alle mennesker har en mulighet til å handle til det beste for sine medmennesker (Rom 2, 14), men for den som har en tro, fordres det at denne troen er virksom i kjærlighet (Gal 5, 6). Kristus-troen frigjør og forplikter.

Den moderne diakonibevegelsen fra 1850-tallet og dens mange motiver ønsket å gjøre diakonien til et kirkelig prosjekt. Derfor har etter hvert også de sidene av den kristne tro som sammenfattes under 3. trosartikkel, det *ekklesiologiske perspektiv* på omsorgstjenesten, kommet mer i fokus. Diakonibegrepet er først og fremst et ekklesiologisk begrep, hevder Kjær Nielsen (Kjær Nielsen 1994). Det må bety at den kirkelige omsorgstjenesten ført og fremst er en tjeneste som springer ut av fellesskapet – ikke ut fra summen av enkeltkristnes nestekjærlighetshandlinger. Men dersom diakonien springer ut av troen, vil det som skaper og oppholder troen, stå sentralt, samlingen om Ord og Sakrament i menighetens fellesskap. Slik sett vil den kirkelige omsorgstjeneste ikke kunne løsrives fra menighetens liv og fellesskap.

Omsorgstjeneste i dagens kirke

Et sentralt spørsmål når kirken sentralt og menigheten lokalt skal planlegge arbeidet, er selv sagt hvilke omsorgsoppgaver som er viktige. Hva består egentlig kirkens omsorgstjeneste av i dag? Ser man diakonien i Norge under ett, inklusive de diakonale institusjonene, er det en imponerende bredde. Arbeidet strekker seg fra det mest spesialiserte nivå i det vi kaller spesialisthelsetjenesten til den enkle nabokontakt eller besøkstjeneste i lokalsamfunnet, fra terapeutisk virksomhet i familierådgivning til kirkelig bistandsvirksomhet under fjerne himmelstrøk. Det fører altfor langt å gi seg i kast med et slikt mangfold, men det er noen sentrale spørsmål som særlig må rettes mot utviklingen på menighetsplanet.

Generelt synes tendensen å være at diakonien på institusjons- og organisasjonsplanet har gjennomgått en tiltakende profesjonalisering og spesialisering det siste århundret, mens diakonien på menighetsplanet har vært igjennom en generalisering og en integrering eller allmenngjøring. På mange vis skjedde det et oppbrudd rundt 1970. Da fikk man et sterkere fokus på en rett fordeling av skapergodene i verden, og en individualistisk kristologisk basert diakoniforståelse ble komplettert med en orientering ut fra skapelsesteologien og det ansvaret kirken har for verdens nød. Omtrent samtidig ble det gamle systemet med menighetssykepleie avviklet fordi kommunene fikk etablert en kommunal hjemmesykepleie. Klokkerdiakonstillingene ble gradvis avløst av en ny stillingstype som fikk betegnelsen sognediakon. Det kom en offentlig utredning i 1979 med tittelen *Diakonitjenesten i lokalsamfunnet*, der man konkluderte med at hovedoppgaven for diakonien «[...] vil være å utvikle en mer systematisk og organisert hjelpetjeneste i lokalsamfunnet» (Diakoniutvalget & Lodden 1979:35). Man burde satse på å rekruttere frivillige medarbeidere, motivere dem til innsats, dyktiggjøre dem og organisere tjenesten. Videre burde man satse på oppsøkende arbeid, henvise til sakkyndig hjelp og drive støttekontaktvirksomhet. Man kunne også drive miljøarbeid og forebyggende tiltak og en rekke former for velferdstiltak, drive opplysningsvirksomhet og legge forholdene til rette for at alle grupper i lokalsamfunnet kunne få en kirkelig betjening.

Dette offentlige utvalget fremhever to sider som særpreger kirkens diakoni. For det første har diakonien sin egenart, og denne egenarten sees på som et verdifullt aktivum. For det andre er diakoniens styrke det at den er forankret i menigheten. Menigheten utgjør et felles-

skap av mennesker som kan motiveres for frivillig innsats (Diakoniutvalget & Lodden 1979).

Mye tyder på at diakonien i norske menigheter har utviklet seg langs dette sporet de senere årene. Men, i tillegg til menighetssentreringen har man også fått et sterkere internasjonalt engasjement. Den verdensvide kirke har fått nedslag gjennom fasteaksjoner samt ulike samarbeidsrelasjoner til menigheter i den tredje verden eller det tidligere Øst-Europa.

Det grunnleggende spørsmålet er allikevel om menighetens omsorgstjeneste når dem som trenger hjelpen mest. Den svenske diakoniforskeren Charlotte Engel har stilt dette påtrengende spørsmålet til svensk diakoni: Har menighetsdiakonien blitt en så integrert del av den kirkelige organisasjon og latt seg fange opp av interne kirkelige problemstillinger og prioriteringer, at dette går på bekostning av oppdraget med å mette de sultne, hjelpe de syke og bistå de gamle og verne de minste, gi de tause en stemme, forsvare de utstøtte og støtte de svake? (Engel 2002:145). Dette kan være betimelige spørsmål også i Norge. Det ligger trolig også i tankene fra den offentlige utredningen at i et ellers omfattende offentlig hjelpeapparat har diakonien en unik mulighet til å se enkeltmennesker som faller utenfor, nettopp fordi den er lokalisert på lokalplanet og ikke knyttet opp til en formalisert byråkratisk struktur. Men kirken som organisasjon kan også ha sine svakheter. Den fremstår kanskje mer og mer som en middelklassekirke, preget av intellektualisme og profesjonalisme og «borgerlige» faktorer, der de svakeste skygger unna. Når diakonen inviterer til samtalegrupper, kan dette være vel og bra for noen, men for den som ikke kan verbalisere sin situasjon og har angst for nære sosiale relasjoner, vil slike tiltak representere en fremmed kultur. Det grensesprengende og oppsiktsvekkende ved de bibelske fortellingene om omsorg er også ofte at den som handler, bryter ut av tradisjonelle sosiale rammer og ser menneskets nød som ingen andre ser, eller vil eller tør se. Sannsynligvis har Engel her et poeng også til en norsk kirkevirkelighet.

Det er også et viktig anliggende å tenke gjennom mer prinsipielt den kirkelige omsorgstjenestes plass i forhold til den offentlige omsorg eller den offentlige sektor. Blennberger peker på ulike modeller (Blennberger, Stål & Hansson 1999:86). I enkelte epoker fremstår den kirkelige omsorgstjeneste som en opinionsbygger, som en pådriver eller kritiker for bestemte omsorgstiltak. Dette kan skje ved at kirkens diakoni går foran og påpeker mangler eller behov. Indirekte kan det også skje ved at det etableres tiltak som dokumenterer svikt i den offentlige beredskapen. Like viktig som tiltak for avgrensede grupper er imidlertid diakoniens rolle som premissleverandør og bidragsyter i den sosialpolitiske debatt. Skal man velbegrunnet kunne påpeke urett og mangler, må noen kunne observere og kommentere utviklingen ut fra en kvalifisert kunnskapsmessig basis. Sammenslutningen Eurodiaconia har delvis en slik funksjon. De har sitt sete i Brussel og følger med når det europeiske fellesskap legger premisser for den sosiale utviklingen i Europa.

St.meld. nr. 25 (2005–2006) gir signaler om fremtidens omsorgsutfordringer i Norge. Utfordringene er spesielt store når det gjelder den økende andel eldre i befolkningen og den knapphet det etter hvert vil bli på omsorgsytere. En av strategiene er å styrke partnerskap mellom det offentlige og familie og lokalsamfunn (Helse- og omsorgsdepartementet & Omsorgsplan 2 015 2006:104). Spørsmålet her er hvordan kirken og menighetene vil vurdere situasjonen. Hvilke grupper bør nås gjennom nestekjærlighet og omsorg, hvordan skal inkluderende fellesskap bygges, og sist, men ikke minst, hvordan kan vi oppnå rettferdighet i kampen om godene? Kirkens organer bør ta opp en del av disse utfordringene på

overordnet nivå. Utfordringene kommer til å bli større enn man har vært vant til, og som en del av kirkens omsorgstjeneste bør det ligge en sosialpolitisk diskurs. Kirken og diakonien har verken svar på alle spørsmål eller kapasitet til å fylle alle mangler, men den representerer noen overordnede perspektiver som det er viktig å fremme.

I diakoniens teologi ligger det et grunnleggende tjenestemotiv som med fordel kan anvendes også innen offentlig omsorg. Det springer ut av hva det først og fremst vil si å være menneske, nemlig at man er skapt til å være et medmenneske. Omsorgstjeneste bør dermed først og fremst være for medmennesket og ikke for å oppnå sekundære mål. Stortingsmeldingen påpeker at frivillige organisasjoner må holde fast på og tydeliggjøre sin egenart – en egenart som i dag utfordres av både markedsorientering og byråkratisering (Helse- og omsorgsdepartementet & Omsorgsplan 2 015 2006:108).

Mye av kirkens omsorgstjeneste har opp gjennom historien hatt en avantgarderolle. Det vil si at man har gått foran og skapt modeller og omsorgstiltak der det var store mangler. I den senere tid har rollen som supplement eller som en parallell ressurs til det offentlige vært det mest vanlige. I fremtidens samfunn kan det i lys av de behovene en ser, bli viktig å erstatte bortfall av offentlige tilbud. Det offentlige rolle vil først og fremst være å legge til rette for sosiale møteplasser, men det er først og fremst sivilsamfunnet og den enkelte som med sine organisasjoner må ta ansvar for aktivitetene. (Helse- og omsorgsdepartementet & Omsorgsplan 2 015 2006:109).

Kirkens omsorgstjeneste og den allmenne omsorg

Den offentlige utredningen *Diakoni i lokalsamfunnet* slår fast at et av kjennetegnene ved kirkens diakoni er at den har sin egenart (Diakoniutvalget & Lodden 1979). Hva som ligger i en slik formulering, går utredningen ikke i vesentlig grad inn på, selv om det slås fast at diakonien er forankret i menigheten, men at det også finnes ulike syn på hva diakoni er. Det som det her siktes til, er den omfattende debatten om diakoni som fant sted i Den norske kirke ved slutten av 1970-tallet, og som fulgte i kjølvannet av oppbruddet fra den tradisjonelle pietistisk orienterte diakoniforståelsen (Johannessen 1980). Denne diakoniforståelsen var preget av en personlighetsorientert kallstenkning. Omsorgstjenesten fikk sin egenart først og fremst ved at den handlende person hadde en kristen tro som ga seg utslag i barmhjertighet og nestekjærlighet overfor nesten. Det skjedde etter hvert et gradvis oppbrudd fra denne tradisjonen dels ved at et mer skapelsesteologisk perspektiv ble trukket inn, og med dette fulgte en tenkning om at kirkens diakoni har noe til felles med det alle mennesker av god vilje kan gjøre. Gradvis ble diskusjonen konsentrert om de mer ekklesiologiske sidene av diakonien. Når den offentlige utredningen slår fast at diakonien har sitt utgangspunkt i menigheten, går det nettopp på denne erkjennelsen av at diakonien opprinnelig var et anliggende for fellesskapet. Det var biskopens diakoni, han som representerte fellesskapet, og ikke diakonenes eller enkeltkristnes ansvar, i og for seg. En kirkelig diakoni var også det store mål som diakonipionerene i Tyskland på 1850-tallet satte seg. Johann Hinrich Wicherns plan for en kirkelig diakoni sto i fokus i den tyske diakonidebatt. Den norske kirke fikk sin første *Plan for diakoni* i 1987. Den var en markering av at kirken offisielt fastsatte sitt eget program i diakoni som en del av dens samlede oppdrag.

Blant de mange utfordringer som gjenstår, finner vi det å arbeide videre med den kirkelige omsorgstjenestens egenart sammenlignet med all annen allmenn omsorg. Er det noen forskjell på en spesifikt kristen omsorg og en allmenn omsorg? Hvorvidt man kan snakke om en særegen kristen omsorgstjeneste, er viktig å diskutere av mange grunner. Blant annet er det et viktig spørsmål i utdanningen av diakoner og diakoniarbeidere. Er det noe særegent ved den tjeneste de utdannes til, og kan man si at den diakonale tjeneste på menighetsplan har en profesjonell egenart som er forskjellig fra alminnelig profesjonelt arbeid? Er den kirkelige omsorgstjeneste en form for alternativ omsorgspraksis? Vi vil i det videre beskrive og diskutere noen ulike posisjoner hva gjelder omsorgstjenestens egenart.

Noen mener det er vanskelig å se et slikt skille mellom den allmenne humanitære omsorg og den kristne omsorg. Øyvind Foss påpeker at «[...] alle mennesker utøver gode gjerninger, noe som filosofene Løgstrup, Levinas og Ricoeur har til felles med teologene Troeltsch og Theissen» (Foss 2005:108). Han hevder at det kristne perspektivet på diakonien kommer til uttrykk i dens egenart, som ikke går på omsorgens praksis, men på dens spiritualitet, det vil si på de åndelige og liturgiske rammebetingelsene omsorgen foregår innenfor (Foss 2005:108). Omsorgen for andre mennesker, enten på det profesjonelle plan eller det private, har kun én kvalitet – den humane og respektfulle handling, uavhengig av trosspektivet. Foss advarer imidlertid sterkt mot at diakonien skal miste sitt evangeliske fotfeste i den kristne menighet. Den religiøse dimensjonen må finne sin naturlige uttrykksform, og den sentrale plassen for det religiøse budskapet kan være innenfor ritualene i en gudstjenestelig ramme. Dette må derfor stille spesielle krav til organisering av omsorgstjenesten der en legger til rette for en slik sammenheng.

Dette synspunktet reiser spørsmålet om hva som egentlig menes med omsorg. Hvordan kan handlingen skje uavhengig av trosspektivet, og hvordan kan omsorgens praksis skilles fra diakoniens spiritualitet? Omsorgstjenesten utøves ikke i et vakuum. I praksis innebærer det at et menneskesyn, et kunnskapssyn og et verdissyn sammen er en forankring og tolkningsramme for de praktiske omsorgshandlingene. Her er det sannsynlig at diakoniens spiritualitet i videste forstand kan ha noe å bidra med.

Sosialt arbeid og sykepleie er to sentrale fag innenfor den diakonale tradisjon, og disse innholdsmessige sidene av diakonien vektlegges når faget skal beskrive sin egenart; det være seg kunnskapsgrunnlaget, verdigrunnlaget, relasjonen mellom det mennesket som gir og det mennesket som mottar omsorg, samt forståelsen av problemløsningsprosessen eller det vi kan kalle den terapeutiske rasjonalitet. Disse ulike sidene av den faglige tenkningen vil fordre en refleksjon over det som er diakoniens egenartede syn på mennesket og virkeligheten. Den religiøse dimensjonen kan ikke bare forskyves til en liturgisk ramme, men må inngå i den faglige diskurs. Den kristne troen møter her kunnskapsformer som har kommet frem gjennom forskning og erfaring.

Lorentzen (1990) har beskrevet utviklingen av en behandlingsinstitusjon under Kirkens Bymisjon (Lorentzen 1990). Da institusjonen ble startet, ble personalets personlige forhold til kristen tro vektlagt og sett på som en forutsetning for å ivareta den diakonale profilen. Det har imidlertid skjedd en utvikling over tid i dette spørsmålet. I oppstartingsfasen vektla man at personalet måtte slutte seg til det verdimessige grunnlaget for institusjonen, og det var primært gjennom undervisningsopplegget at de moralske og religiøse verdiene skulle formidles (Lorentzen 1990:50). Dette utviklet seg etter hvert til at man så på de ansatte som model-

ler, og betonte de ansatte som hele mennesker. På denne måten skapte man en ny modell for å integrere kristent livssyn og faglig kompetanse (Lorentzen 1990:63). Lorentzen peker på at man i startfasen søkte personer som bekjente kristen tro og formidlet troen gjennom «patriarkalske forkynningsformer» (andakter, bønn og sang, med enveis kommunikasjon), men etter hvert så man en dreining i retning av en dialog om religion og verdier, noe som riktig nok fordrer at den ansatte har et avklart livssyn der man søker å bevisstgjøre de involverte på bevisste livssynvalg, men der kristen tro ikke er en nødvendighet. Dette tilsier en modell som er åpen for verdier og religion som en del av omsorgen, men der den konfesjonelle profilen ikke vektlegges så sterkt (Lorentzen 1990:67). Dette er kanskje noe annerledes på menighetsplan, der diakonien organisatorisk med sin omsorg er sterkere vedt inn i den liturgiske ramme, for å bruke Foss' terminologi. Utfordringene synes å være størst i diakonale institusjoner som bygger på profesjonelle behandlingsopplegg. Her kan situasjonen være preget av et enten–eller. Enten er tro/religion og omsorg/profesjonalitet segregert, eller så ser man at tro/religion er gjort til en hovedsak.

Som en følge av sekulariseringen påpeker Angell (1994) at den profesjonelle og religiøse rollen skilles, og dette trekket ved moderniteten fører til institusjonell differensiering. Det vil medføre at den religiøse rollen skilles fra yrkesrollen. Når det gjelder institueringen av religion i to religiøst forankrede behandlingsinstitusjoner, beskrives to hovedtyper av institusjoner, eller to modeller. Angell kaller den ene modell for en *karitativ* modell og den andre for en *soteriologisk* modell (Angell 1994:38ff).

Den *karitative* modellen preges av en løs religiøs ramme, ikke stort mer enn et etisk imperativ for sosial handling. Den faglige kvaliteten har egenverdi ut fra første trosartikkel altså ut fra en skapelsesteologisk ramme. De religiøse og terapeutiske funksjonene er atskilt. Det blir dermed et relativt harmonisk og uproblematisk forhold mellom religion og profesjonelt arbeid. Profesjonene får en dominerende posisjon, og fordi disse er preget av en sekulær rasjonalitet, vil religionen få en heller perifer posisjon. Dette vil ikke skape konflikter fordi organisasjonene kontrollerer profesjonene i behandlingen ved andre forhold i yrkesutøvelsen enn aktualiseringen av religiøse verdier.

Den *soteriologiske* modellen har på sin side en sterk religiøs ramme, og det legges tilrette for at «religiøs lækjing» blir en aktuell strategi. Denne modellen preges av en profesjonskritisk orientering. Innenfor en soteriologisk modell vil de religiøse og terapeutiske funksjonene være integrerte, og forholdet mellom religion og profesjonalitet defineres derfor som problematiske, ettersom profesjonaliteten er preget av en sekulærfaglig rasjonalitet.

Når man i den faktiske diakonale omsorgstjenesten skal klargjøre det spesifikt kristne, ender det ofte med at noen reduserer den kristelige substansen i retning av etikk, verdier og en allmenn humanitet. Andre tenker ut fra en motsatt posisjon, og her går det spesifikt faglige opp i en ren «spiritualisering». For å komme ut av dette dilemmaet kunne man argumentere for en tredje vei – et mellomstandpunkt mellom de to ytterpunktene. Det teologiske grunnlaget for et slikt syn bygger på at for det troende mennesket som står i en omsorgssituasjon, må det være en sammenheng mellom den faglige innsikten på fornuftens plan og den innsikten mennesket får gjennom den kristne åpenbaring. Den allmenne og spesielle innsikten må sees i sammenheng med hverandre. Det blir vanskelig å hevde som prinsipp at det nødvendigvis er en motsetning mellom en faglighet bygd på allmenn innsikt og en gudstro bygd på en spesiell åpenbaring. På samme måte som vi kan si at den Gud vi kan ane når vi

ser rundt oss på skaperverket, fullt og helt blir synlig når Ordet bidrar til en tolkning av det vi ser, på samme måte kan vi si at det åpenbarte Ordet vil være en tolkningsramme for den fornuften og fagligheten vi anser som viktig for å imøtekomme menneskers omsorgsbehov.

Når omsorgstjenesten utøves på basis av en slik samlet innsikt, kan vi si at omsorgens forankring, innhold, realisering og ulike former representerer en spesifikk kristen omsorgstjeneste – en egenartet form for omsorgspraksis eller omsorgstjeneste. Hvor forskjellig denne egenarten er, kan imidlertid diskuteres. Det kommer i noen grad an på det aktuelle spørsmål som reises i den konkrete omsorgssituasjonen. Men det dreier seg altså om hvordan forholdet mellom den allmenne og spesielle innsikten med utgangspunkt i den allmenne og spesielle åpenbaringen tilrettelegges.

Hvordan forholder så disse tre tilnæringsmåtene seg til omsorgstjenestens forankring, innhold, realisering og form? *En human basert omsorg* etter en karitativ modell har sitt tyngdepunkt for tenkningen forankret i rent menneskelige kvaliteter og det fornuften kan bidra med av innsikt og evner. Faglig refleksjon vil her komme i forlengelsen av allmennmenneskelig refleksjon, og utdype denne. Innholdet i omsorgen hentes fra fornuft og faglig innsikt, og den avhenger stort sett ikke av en religiøs drivkraft. De formene omsorgen tar, er knyttet til fornuftens og fagenes rimelighetsbetraktninger, men kan også være knyttet sammen med følelsesmessige uttrykk.

En kristologisk basert omsorg etter en soteriologisk modell markerer et entydig kristologisk eller kristent utgangspunkt, og innebærer at omsorgen er forankret utelukkende i Kristus-åpenbaringen, og innholdet i omsorgstjenesten utledes først og fremst av Skriften. Realiseringen av omsorgen er først og fremst betinget av kristen tro. For det meste vil en slik omsorg ha form av forkynnelse og evangelisering, fordi menneskets nød først og fremst sees i et synd/frelse-perspektiv.

Et alternativ til disse ytterpunktene vil være å se *den alminnelige og spesielle innsikt og åpenbaring i sammenheng*. Det blir en kombinasjonsmodell mellom en karitativ og en soteriologisk modell. Vi finner igjen denne mellomposisjonen i diskusjonen om den kristne etikks egenart, hvor problemet er å finne en farbar tenkning mellom en etikk som utelukkende bygger på den spesielle åpenbaring, og en etikk som bare bygger på den autonome fornuft og alminnelige faglige innsikt (Asheim 1994:24ff).

Når vi skal vurdere omsorgsfagene og omsorgstjenesten i lys av kristen tro og diakoniens teologi, vil vi derfor fremheve en teologi preget av denne kombinasjonstenkningen. Det innebærer at omsorgens *forankring* dels er en forankring i den alminnelige åpenbaring og innsikt, med andre ord i fornuften og ulike sider av faglig refleksjon, og samtidig i den spesielle åpenbaring slik vi finner den i Skriften. Det samme gjelder omsorgens *innhold*. Kunnskaper om mennesket og menneskets livssituasjon hentes fra ulike faglige tradisjoner, men alt prøves og sees i lys av den spesielle åpenbaring. Omsorgens *realisering* avhenger dels av troen, samtidig som mennesker drives av sin samvittighet til å gjøre det gode, og resultatet kan i noen fall bli det samme som av den gjerning som er drevet av tro. Omsorgens *ulike former* vil også avspeile den helheten som gis av både en allmenn og en spesiell innsikt. Det vil gi et spekter av former som dekker menneskets behov for hjelp til «legeme og sjel».

En slik fremstilling kan lett virke skjematisk, men målet er enkelt sagt å legge til rette for en helhetlig omsorg ut fra et kristent ståsted. Helhetlig omsorg er i dag et allment anerkjent aspekt ved profesjonell omsorg. Men hvilken helhet er det tale om? Det er en helhet som

bygger bro mellom fag og tro. Troen kan ikke erstatte faget, men faget kan heller ikke erstatte troen.

Vi kan derfor oppsummere med å si at å skyve det religiøse og det trosmessige i kirkens omsorgstjeneste ut til en liturgisk ramme, ikke er en automatisk løsning. Det kan tenkes at dette er riktig i noen sammenhenger, men generelt bør man ha en mer fenomenologisk tilnærming når man drøfter den kirkelige omsorgstjenestes egenart. Omsorg er et komplekst fenomen og inneholder en rekke elementer som bygger på og refererer til ulike kunnskaper og verdier. Dette understrekes også innenfor profesjonell praksis. Verdienes rolle og diskusjon av etiske dilemmaer er viktige forhold i all omsorgspraksis. Compton og Galaway (1989) benekter at sosialt arbeids idégrunnlag på noen måte er enestående og avgrenset. Deres oppfatning er at profesjonen sosialt arbeid eksisterer i en større kulturell kontekst. Faget identifiserer og operasjonaliserer verdipremisser som allerede eksisterer i samfunnet, og som ikke kan sies å være eksklusive for profesjonen. På samme måte som i andre profesjoner velger sosialt arbeid fra et utvalg av premisser når praksis skal formes. Det enestående profesjonelle kan være den måten verdiene operasjonaliseres på, men premissene i seg selv deles med den øvrige kulturen (Compton & Galaway 1989:176). En verdi defineres som noe som i seg selv er verdifullt, som kan sees på som et trosstandpunkt og som ikke kan bevises (Compton & Galaway 1989:177). Slik sett vil kirkens omsorgstjeneste med sin «kultur» være en særegen omsorgstjeneste.

Kirkens omsorgstjeneste – mangfold og egenart

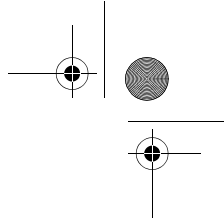
Kirkens omsorgstjeneste er en kompleks størrelse. Det dreier seg om den enkelte i de mest elementære medmenneskelige relasjoner, og det dreier seg om virksomheter innenfor rammen av store organisasjoner. Kirkens omsorgstjeneste er samtidig noe enkelt og mangfoldig. For enkeltmennesket er omsorgstjenesten og diakonien en tjeneste for Gud og nesten, og den er et gjensvar på troens gave. Denne troen formidles også videre gjennom kirken som fellesskap, der diakonien sees på som en del av det grunnleggende oppdrag.

For den som er i nød eller trenger medmenneskelig støtte i livet, vil omsorgen være det som gjør at en kan gå videre på egen hånd. Selv om omsorg kan være både enkel og mangfoldig, er allikevel omsorgens *egenart* et viktig anliggende. Det dreier seg om omsorgens vesen generelt. Her har kirkens diakoni et fellesanliggende med den omsorgen som foregår mange steder. Men det dreier seg også om en særegen kristen eller kirkelig omsorg, og her kan det være ulike løsninger og modeller.

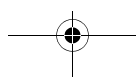
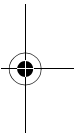
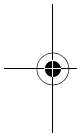
Sist, men ikke minst dreier kirkens omsorgstjeneste seg om hvilke omsorgsoppgaver kirken og menighetene i dag skal ta opp. Her stilles det store krav til innsikt og mot. Charlotte Engel (2002) har påpekt noen forhold ved dagens prioriteringer som det er verdt å merke seg. De sultne, tørste, nakne og isolerte bør være i første rekke når kirken legger sine diakonale strategier – dette vil mer enn noe understreke at diakoni er Evangeliet i handling.

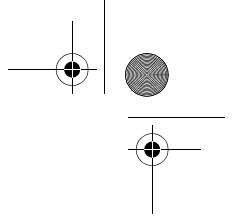
Litteratur

- Agell, O. H. (1994). *Misjon eller terapi i rusmiddelomsorga? tradisjon og modernitet i religiøse behandlingstjenester*. Oslo: Diakonhjemmets høgskolesenter.
- Asheim, I. (1994). *Mer enn normer grunnlagsetikk*. Oslo: Universitetsforl.
- Blennerger, E., Stål, R. & Hansson, M. J. (1999). *Diakoni - teologi, ideologi, praxis en inventering av diakonens kunnskapsområden*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Bolkestein, H. (1967). *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum ein Beitrag zum Problem «Moral und Gesellschaft»*. Groningen: Bouma.
- Collins, J. N. (1990). *Diakonia re-interpreting the ancient resources*. New York: Oxford University Press.
- Collins, J. N. (2002). *Deacons and the church making connections between old and new*. Harrisburg, Pa.: Morehouse Pub.
- Compton, B. R. & Galaway, B. (1989). *Social work processes* 4th utg. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Diakoniutvalget & Lodden, E. (1979). *Diakonitjenesten i lokalsamfunnet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Engel, C. (2002). *Før en ny tid? forskjutning eller fornyelse - en inventering av diakonens dilemma*. Sköndal: Sköndalsinstitutet.
- Eriksson, K. & Barbosa da Silva, A. (1991). *Vårdeteologi*. Åbo: Åbo Akademi, Institutionen för vårdvetenskap.
- Foss, Ø. (2005). *Omsorgsetikk søkelys på omsorgens motivasjon*. Oslo: Cappelen akademisk forl.
- Helse- og omsorgsdepartementet & Omsorgsplan 2015 (2006). *Mestring, muligheter og mening framtidens omsorgsutfordringer: særtrykk av St.meld. nr 25 (20052006) kapittel 1,2 og 3*. Oslo: Helse- og omsorgsdepartementet.
- Johannessen, K. I. (1980). *Diakonens teologiske og kirkelige forankring*. Oslo: Luther forlag.
- Kirkerådet (1988). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. [Oslo]: Kirkerådet.
- Kirkerådet (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke* [Bokmålutg.] utg. Oslo: Den norske kirke.
- Kittel, G., Friedrich, G. & Bromiley, G. W. (1985). *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Kjær Nielsen, H. (1994). *Han elskede os først om den bibelske begrunnelse for diakoni*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Kvalbein, H. (1976). *Filantropi og diakoni omsorg for medmennesker i de antikke kulturer og i Det nye testamente*. Oslo: Luther forlag.



- Lorentzen, H. (1990). *Velferd og verdier utviklingen av en behandlingsinstitusjon under Kirkens bymisjon*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Ruyter, K. W. & Vetlesen, A. J. (2004). *Omsorgens tvetydighet egenart, historie og praksis*. Oslo: Pensumtjeneste Gyldendal akademisk.
- Theissen, G. (1999). *A theory of primitive Christian religion*. London: SCM Press.
- Uhlhorn, G. (1882). *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche*. Stuttgart: Verlag von D. Gundert.
- Vetlesen, A. J. (2004). *Omsorg - mellom avhengighet og autonomi*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.





Det godes fiende?

Einar Aadland

Innledning

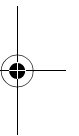
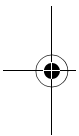
«Det beste kan bli det godes fiende» er et uttrykk for at idealer kan bli urealistisk omfattende og ta oppmerksomheten bort fra gjennomførbare løsninger. Denne artikkelen reiser spørsmålet om den utvidede diakoniforståelsen i *Plan for diakoni i Den norske kirke* (Kirkerådet 2008) kan medføre uønskede resultater i form av tilsløring av skillet mellom individual- og sosialetikk, og om dette kan hemme måloppnåelsen av planens gode hensikter.

Tidlig våren 2009 gikk et demonstrasjonstog til Stortinget. Der stanset marsjen, og appeller om en fem års pause i leteboringen etter olje utenfor Nord-Norge ble lest opp, under henvisning til Norges ansvar i den økologiske utviklingen. Det hele ble behørig dekket av TV-nyheter og storaviser, og utspillet ble diskutert i de påfølgende dager. Demonstrasjonstøget besto av ledere innenfor Den norske kirke, og appellen ble framført av biskop Tor B. Jørgensen. Den påfølgende debatten fokuserte på kirkens mandat og rolle som samfunnsaktør, og utspillet ble karakterisert som alt fra «utidig aktivisme» til «betimelig engasjement».

En lignende hendelse skjedde da biskop Andreas Aarflot kritiserte regjeringens politikk på 1980-tallet. Den gang reagerte statsminister Kåre Willoch med å be kirken om å passe sine egne saker og holde seg til ting den hadde greie på.

Disse episodene dreier seg om kirkens rolle som samfunnsaktør. Presters praksis på prekestolen, når de forkynner evangeliet til omvendelse og frelse, er selvfølgelig og allment akseptert. Om de skulle benytte sin posisjon til å formane om personlig livsførsel, men også ytre seg om offentlige spørsmål, blir de fortsatt stort sett tolerert. Men når kirken som samlet organisatorisk størrelse ytrer seg i samfunnsspørsmål, reiser det seg raskt motforestillinger. (Motsatt skjer for så vidt noe av det samme: Når departement og regjering foretar markeringer i bispeutnevnelser, eller gjør grep innen indre kirkelig praksis vedrørende homofilt samliv, likestilling mellom kjønnene osv., blir kirken indignert og ber om frihet til å forvalte sine egne saker.)

Disse sakene synliggjør forskjellen på individuetisk og sosialetisk praksis. Når kirkens ledere ytrer seg på vegne av kirken, og adressaten er samfunnsinstitusjoner, sosiale ordninger eller andre kollektive størrelser, har ytringene en langt sterkere betydning enn når enkeltindivider ytrer seg. Det er ikke det samme om det er en kardinal som foretar en markering som





når paven selv gjør det. Det er heller ikke det samme om én biskop uttaler seg, eller om det er Bispemøtet eller Kirkemøtet som avgir uttalelse.

Likevel har bevisstheten om sosialetikkens rolle og betydning blitt forsømt gjennom de siste tiårene. I takt med generelle utviklingstrekk ved kulturen i vestlige samfunn i retning av individualisering og partikularisering, har skillet mellom individ og kollektiv blitt tiltakende uklart også i kirkelig sammenheng. Spørsmålet er om *Plan for diakoni i Den norske kirke* (Kirkerådet 2008) er offer for en tilsvarende utvisking av bevisstheten om forskjellen på sosialetikk og individualetikk.

Plan for diakoni i Den norske kirke

Plan for diakoni i Den norske kirke (Kirkerådet 2008) formulerer fire utfordringer for diakonal praksis: nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet. Intensjonen er å være konsekvent i de moralske utfordringene kirkens praksis står overfor: nestekjærlighetsoppdraget overfor menneskelig lidelse, det ekklesiologiske oppdraget å bygge kirkens fellesskap, forvalteroppdragets ansvar for å ivareta skaperverket, og oppdraget å ivareta rettferdighet når man er stilt overfor trusler mot menneskeverdet.

Kirkens oppdrag er i utgangspunktet grenseløst. Den urhistoriske og antikke praksisen at kongen satte sitt bilde som sin representant i det området han hersket, kan brukes som et tolkningsprinsipp for betydningen av menneskets gudbilledlighet. Gud skapte mennesket på jorden i sitt bilde for å bekrefte at mennesket er Guds forvalter av skaperverket. Forvalteransvaret er dermed totalomfattende – vi er forvaltere av Guds absolutte kjærlighet. I prinsippet svikter kirken dette oppdraget så lenge det finnes lidelse, ødeleggelse, urettferdighet og kjærlighetsløshet i verden. Forvalteransvaret er et *etisk* oppdrag – det handler om å fremme det gode, det rette og det vakre som uttrykk for Guds vilje. Selv om misjonsbefalingen understreker forkynnelse og dåp som sentrale utfordringer for de troendes virksomhet, ligger oppfordringene til god praksis som en rød tråd i Jesu forkynnelse. En tro uten gjerninger er en død tro, og en kirke uten moralpraksis er et dødt skall. Uten tvil har derfor diakoniplanen begrunnet de diakonale utfordringene på en sakssvarende måte. Diakoni er uttrykk for kirkelig moralpraksis, og en kirke uten diakoni er ikke troverdig. Troverdighet skapes ved at man bekrefter gjennom praksis at man er den man sier man er. Kirken vil alltid måtte stilles til ansvar for om den handler slik den forkynner. Derfor er den ofte brukte formuleringen «Diakoni er kirkens kroppsspråk» et betimelig fokus. Gjennom kroppsspråket uttrykkes de egentlige og integrerte verdier – enten som bekreftelse eller som underminering av det verbale budskap. Diakoniens praksis er tilsvarende et mulig barometer for kirkelig troverdighet.

Men, med en såpass grenseløs oppgave reiser det seg uvegerlig et spørsmål: Er diakonien identisk med kirkens fulle moralpraksis, eller er den forvalter av deler av denne praksisen, mer presist som ivaretaker av omsorgen overfor sykdom, lidelse og nød?

Diakoni, nestekjærlighet og sosialetikk

Formuleringene i diakoniplanen viser at man har tatt troverdighetsoppgaven alvorlig. I den grad diakoni forstås som omsorg, har man nå tatt i bruk en utvidet omsorgsforståelse. Ikke bare «mennesker i nød», men hele skaperverket med sitt biologiske mangfold og verdenssamfunnets komplekse sosiale og økonomiske strukturer synes nå å falle inn under diakoniens oppgave. Det kan virke som om Kirkemøtet har hatt vanskeligheter med å sette grenser for oppdraget – alle de nevnte utfordringene er viktige, og kirkens praksis kan ikke la være å ta hensyn til noen av disse. Men dermed har kirken utvidet diakoniens ansvarsområde til et enormt sosialetisk felt. Diakoniens oppdrag blir å være et slags «Worldwatch Institute», som ikke bare *avdekker*, men dessuten også aktivt *handler* mot alle trusler mot opprettholdelsen av skaperverket.

Det avgjørende spørsmålet er om denne horisontutvidelsen av diakoniens ansvarsområde fører til økt engasjement og innsats i diakonal virksomhet, eller om den øker avstanden mellom idealene og de reelle praksismulighetene i for stor grad. Dette er et pragmatisk spørsmål – et spørsmål om hva som *virker* best – og ikke et spørsmål om idealene er korrekt formulert. Tar diakonien for mye høy på gaffelen, eller er det betimelig å satse såpass friskt som diakoniplanen gjør?

Verdens helseorganisasjon (WHO) har møtt mye kritikk for sin definisjon av helse: «En tilstand av fullstendig psykisk og fysisk velvære.» Helsearbeidere klager over mangelen på presisjon i denne definisjonen; den er uegnet til å gi retning for helsearbeid. Hvor skal man begynne, og når kan man si at målet er nådd? Det er vanskelig å finne noen som har en helsetilstand i samsvar med en slik ideell forståelse av helsebegrepet. Kritikken har pekt på at WHO har satt seg et uoppnåelig mål, og følgelig gitt en enorm, men konturløs oppgave som mål for sin virksomhet. Faren ved diakoniplanens diakoniforståelse er tilsvarende. Ved å utvide perspektivet fra det tidligere omsorgsfokuset til et grenseløst sosialt og globalt moralsk ansvar, utvanner man diakoniens identitet og særskilte oppdrag. For å sette det på spissen: Er det praktisk diakoni å la bilen stå, å drikke Max Havelaar kaffe (slik diakoniplanen antyder, se Kirkerådet 2008:23), eller å delta i gudstjenestefellesskapet? Planens utvidelse av diakoniens omsorgsbegrep til å omfatte alle store etiske utfordringer i samtiden gjør diakoniens oppdrag utydelig og grenseløst, og både diakoniens organer og den enkelte diakon får da en umenneskelig stor oppgave.

For å komme denne uheldige og utilsiktede konsekvensen i møte vil det kunne være nyttig å skille mellom diakoni, nestekjærlighet og sosialetisk ansvar. Nestekjærlighet vises av enkeltpersoner overfor andre individer, mens sosialetikk dreier seg om kollektive størrelses interaksjon med hverandre. Et parameter som antyder forskjellene mellom disse begrepene, er skillet mellom individ og kollektiv.

	Nestekjærlighet	Diakoni	Sosialetikk
Individ	x	x	
Kollektiv		x	x

Nestekjærlighet er noe et individ viser mot andre individer gjennom omsorgsfull handling, slik det illustreres i grunnfortellingen om den barmhjertige samaritan. Alle mennesker kan

vise nestekjærlighet, og dette ligger dypt begrunnet i valget av nettopp en *samaritan* – en ikke-troende – som handlende subjekt i fortellingen. Kollektive størrelser, som for eksempel kirken, staten eller organisasjoner, kan vanskelig sies å praktisere nestekjærlighet, siden kjærlighet er en dypt personlig egenskap som involverer empati, følelser og vilje. Slike egenskaper er antroposentriske og uttrykkes i praksis gjennom personlige handlinger som å gråte, smile, være stille, støtte osv. Disse verbene kan vanskelig tas i bruk for å beskrive kollektive enheters praksis; en organisasjon har ikke empati eller følelser.

Diakoni er et begrep som knyttes til både individuelle og kollektive handlinger. Man skiller gjerne mellom den diakonien som utøves av den enkelte kristne på bakgrunn av trosinspirasjon som «kristen nestekjærlighet i praksis» (allmenn diakoni), og den institusjonelle og spesielle diakonien som organiseres og utøves av kirken gjennom institusjoner og menigheter. Diakoni kan derfor sies å romme både personlige og kollektive handlingsuttrykk, men ikke på samme tid og på samme sted.

Sosialetikk praktiseres der kollektiver utfører moralske handlinger overfor andre kollektive størrelser, som for eksempel når FN vedtar støtte til et medisinsk program i ett eller flere land, eller når kirken uttrykker solidaritet med undertrykte grupper. Tor Aukrust definerte dette i sin tid som «[...] den del av etikken som handler om de sosiale ordninger og om menneskenes forhold til disse som personer og fellesskap» (Aukrust 1965:23). Begrepet «sosiale ordninger» forstås videre under henvisning til Luther som familie, husstand, arbeids- og ervervsliv, kulturliv og statsliv. Aukrust hevder imidlertid at disse gamle strukturene har blitt pervertert, og at alle de utviklede «sosiale ordninger» som rammer inn menneskenes liv i dag, trenger en kritisk oppmerksomhet, en rolle han tildeler sosialetikken.

Spørsmålet er om diakoniplanen er presis nok til å sondre mellom disse tre nivåene, slik at den eller de som blir satt til å utvikle diakonale tjenester, får en klar oppfatning av hva de skal gjøre. Planen kan imidlertid leses som et forsøk på å dekke både nestekjærlighetens og sosialetikkens kategoriområder i en upresis blanding. En avgjørende kobling ligger i overgangen mellom omsorgsbegrepet og utmyntingen i handlingsområder. Planen hevder at «Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet» (Kirkerådet 2008). Det er en nytolkning å benytte omsorgsbegrepet om miljøvern og internasjonal ressursfordeling, slik de to siste områdene blir eksemplifisert senere i planen. Disse spørsmålene utfordrer selvfølgelig også individuelle holdninger, men må først og fremst behandles som store sosialetiske utfordringer. Kirken som organisatorisk enhet bør i høyeste grad engasjere seg i disse spørsmålene, men erkjenne at dette er utfordringer som bør behandles av særskilte oppnevnte organ som har den nødvendige kompetansen til å behandle såpass komplekse spørsmål på en kompetent måte. På bakgrunn av en slik velfundert behandling som sosialetiske problemstillinger, vil man deretter *også* kunne reise spørsmålet i menigheter og for individer om personlige følger av disse etiske utfordringene. Men fortsatt er det – både på et sosialetisk og på et individualetisk plan – lite som tilsier å kalle «vern om skaperverket» og «kamp for rettferdighet» for diakoni. Diakoniplanen skiller ikke mellom individual- og sosialetikk, og den drøfter ikke en naturlig grensesetting for diakoniens ansvarsområde. Dermed kan den stå i fare for å svekke det samlede resultatet av kirkens engasjement i disse spørsmålene i stedet for å forsterke det.

Det modererte krav

Diakoniplanen reiser implisitt det samme spørsmålet som ble formulert ovenfor: Bør diakoni og sosialetikk forstås som kongruente størrelser – slik diakoniplanen mer eller mindre legger opp til – eller bør diakonien forstås som et avgrenset og spesialisert område innenfor kirkens samlede sosialetiske oppdrag i samsvar med tidligere tiders diakoniforståelse? Det hersker liten tvil om at årsakene til sosial nød og urettferdighet er komplekse og uoversiktlige. Det er også udiskutabelt at budet om nestekjærlighet ikke bare må fortolkes og praktiseres som trøst og omsorg til underprivilegerte – det ligger en klar appell til samtidig å avsløre og fjerne årsakene til urett. I dette ligger begrunnelsen for at diakonien også må ta på seg en kritisk funksjon. Men form og innhold i denne kritiske oppgaven bør vurderes nøye. I organisasjonsteorien er det en innlysende sannhet at mål og midler må stå i et rimelig forhold til hverandre. Idealer og realiteter må holdes sammen, slik at avstanden ikke blir umenneskelig.

Det kan være klargjørende å gjenoppfriske debatten omkring Tor Aukrusts *Mennesket i samfunnet. En sosialetikk. Bind I* (1965). Aukrust lanserte her en tre-trinns modell for sosialetisk refleksjon. Den var enkel og klar, og vakte stor interesse i årene som fulgte. Modellen hadde følgende elementer:

- 1 Kriteriene for Guds vilje
- 2 Eksakt *analyse* av den situasjonen som Guds vilje er rettet mot
- 3 Konkret *applikasjon* av kriteriene på den aktuelle situasjonen (Aukrust 1965:127)

Sentralt i denne modellen står begrepet «det modererte krav». I avdekkingen av kriteriene for Guds vilje (pkt. 1) hevdet Aukrust at man må nedtransponere de ideelle etiske fordringene til gjennomførbare («praktikable») krav for sosialetisk handling. Til forskjell fra «absolutte krav», slik vi møter disse for eksempel i Bergprekenen, hevdet Aukrust (1965) at Gud gir menneskene gjennomførbare etiske forordninger «[...] for eders hårde hjerters skyld». De absolutte krav hevdet Aukrust tilhørte kjennetegnene på Guds rike, og disse ville sprengte rammene for en gjennomførbar situasjonsetisk praksis i en verden preget av syndefallet. «Etikkens normer blir således et kompromiss mellom det ideale og det mulige [...]. Den etiske visdom er å kjenne kompromissets edle kunst.» (Aukrust 1965:89). Med hensyn til situasjonsanalysen av de tilstandene Guds vilje skal rettes mot, sa Aukrust (1965:159) at «[...] vi må ta forskningen til hjelp».

I 1976 foretok Olaf Agedal og Øystein Thelle det vi kan kalle et oppgjør med Aukrusts sosialetiske modell. De var begge enige om at Aukrust var for optimistisk i sin forventning til vitenskapens bidrag til situasjonsanalyse av handlingssituasjoner. Agedal (1976:549) hevdet at «[...] modellen nokså uproblematisk legger opp til at samfunnsvitenskapen skal gi oss det *objektive* bildet av situasjonen», og Thelle (1976:565) innvendte at «[...] situasjonenes konstante og overindividuelle momenter overlates til vitenskapene *uten* at virkelighets- og verdispørsmålet innholdsmessig er belyst». Kritikken ble reist i en periode der positivismekritikken hadde pekt på betydningen av å fjerne seg fra forestillingen om verdifri og objektiv forskning. Sosiologen Agedal konkluderer mer positivt enn Thelle med å «[...] utfordre til et sterkere tverrfaglig engasjement om sosialetiske spørsmål» (Agedal 1976:558). Han inviterte mer til en justering og modifisering av Aukrusts modell enn å avvise den som uholdbar. Teologen Thelle gikk til et mer grunnleggende oppgjør med også det teologiske

fundamentet, og kritiserte Aukrust både for ideen om det modererte krav og for ikke å inkludere et skapelsesteologisk perspektiv for sosialetikken.

Det hele endte med at Aukrust skrev en sluttkommentar under overskriften «J'accepte» (Aukrust 1976:572), der han la seg flat for kritikken og lovte at boka ikke ville komme ut i flere opplag. Han sa imidlertid ikke hvilke av de kritiske innvendingene han anså for tungtveiende, og det er grunn til å beklage at både boka og debatten døde ut etter dette ordskiftet.

Det er to elementer i Aukrusts sosialetikk som det fortsatt er god grunn til å løfte fram. For det første er det uomgjengelig at kirke og teologi trenger et levende samarbeid med andre vitenskapsdisipliner. Verden har ikke blitt mindre kompleks og uoversiktlig i løpet av de drøyt 40 årene siden *Mennesket i samfunnet* kom ut, og de sosialetiske utfordringene for kirkelig handling har på ingen måte avtatt i styrke. Når diakoniplanen formulerer seg som den gjør om økologi og rettferdig fordeling, og når kirkelederne demonstrerer foran Stortinget for pause i leteboring etter olje, skjer dette på bakgrunn av kunnskaper som er innhentet – ikke bare fra teologisk refleksjon, men også fra en bred tverrvitenskapelig analyse av verdenssituasjonen. Slik sett har disse sosialetiske markeringene stort sett fulgt Aukrusts oppskrift. Alle forsøk på å holde teologien fri fra påvirkning utenfra har til alle tider feilet. Nyplatonismen påvirket tidlig kristen teologi, Aristoteles var en vesentlig inspirasjon til Thomas av Aquinas' katolske lære, og det ville være umulig å finne en eneste nyere teologisk retning som ikke er fargelagt av samtidige oppfatninger fra human- og samfunnsvitenskapene. Derfor er det grunn til å gjenreise den sosialetiske dialogen som Aukrust talte for, og ikke late som om kirken kan forvalte sitt pund ved å grave seg ned i ensom isolasjon, for deretter å tale tillitvekkende om Guds anvendte vilje. Innvendingen mot vitenskapsoptimismen hos Aukrust bør ikke føre til at man kaster barnet ut med badevannet i form av forkastning av hele tretrinnsmodellen. I stedet er Agedals forslag til en justering av modellen et sakssvarende og klokt råd.

For det andre er det grunn til å forfølge begrepet «det modererte krav». Thelle har rett i at et skapelsesteologisk perspektiv må anlegges i utviklingen av en kristen sosialetikk, men dette vil ikke rokke ved Aukrusts egentlige anliggende, men snarere styrke det. Forvalteransvaret som ligger i oppdraget om å ivareta skaperverket, er best ivaretatt når man faktisk gjør det lille man kan, og ikke knuser handlingsviljen gjennom henvisning til absolutte og ideelle fordringer.

Alisdair MacIntyre (1985) har en interessant refleksjon omkring forholdet mellom absolutte verdier og situasjonsbestemte samtidsfortolkninger, og av hvordan disse best bør praktiseres. Verdier som «sannhet», «vennskap» og «rettferdighet» er tidløse og overordnede verdier i alle samfunn, men forståelsen av hvordan disse skal praktiseres i hverdagshandlinger, er sterkt farget av tids- og stedsavhengige lokalkontekster. MacIntyre hevder for eksempel at

[...] ærlighet er en ideell dygd. Men utformingen av regler for løgn og sannhet er avhengig av sosial kontekst. Lutherske pietister oppdro barna sine til å si sannheten til alle overalt, samme hva, og Kant var ett av barna deres. Bantuforeldre lærte barna sine ikke å si sannheten til fremmede, siden de var redde for trolldoms kraft. Og i vår kultur er mange av oss oppdratt til ikke å fortelle sannheten til gamle tanter som spør hva vi synes om den nye hatten deres. (MacIntyre 1985:193 egen oversettelse)

MacIntyres resonnement peker på at selv om man har enighet om de grunnleggende kriteriene for rett og galt, vil det alltid i ethvert samfunn utkrystallisere seg lokale utforminger av hvordan kriteriene skal praktiseres. Det samme kan vi se i vår egen kirke, der holdninger til kvinnelige og/eller homofile prester har endret seg dramatisk over en relativt kort tidsperiode. Dette fenomenet handler om det samme anliggendet som Aukrust formulerte som «det modererte krav». En av de mest synlige neglisjeringene av denne kunnskapen er pavens fordommelse av prevensjon ut fra en forståelse av at dette står i strid med Guds vilje – uten hensyntaken til de enorme lidelsene som HIV/AIDS-problematikken medfører. Pavens syn ble da også sterkt imøtegått av biskop Gunnar Stålsett. Det er ikke ukristelig å anlegge konsekvens- eller formålsetiske perspektiver i kristen sosialetikk, snarere tvert imot. Historiens dom retter seg ofte mot kirkelig praksis nettopp fordi den unnlot å anvende slike perspektiv. Å praktisere kompromissløs ærlighet kan for eksempel fort føre til brudd på kjærlighetsbudet.

Tankegangen i vårt resonnement er at *Plan for diakoni i Den norske kirke* (Kirkerådet 2008) står i fare for å bli for ideell og altomfattende ved sin nyfortolkning og utvidelse av omsorgsbegrepet. Det er uklart hvordan «diakoni» og «omsorgstjeneste» kan oversettes til «vern om skaperverket» og «kamp for rettferdighet», og det blir også uklart forholdet mellom nestekjærlighet, diakoni og sosialetikk blir forstått i planen. Det er i tillegg tvilsomt hvordan de nye områdene relateres til det bibelske utgangspunktet for diakoni. Lignelsen om den barmhjertige samaritan ble fortalt som forklaring på spørsmålet «Hvem er min neste?», og peker entydig på at nesten er et menneske som trenger omsorg og hjelp. Innstiftingen av diakonitjenesten i menigheten skjedde som svar på behovet for organiseringen av måltidene (Apg 6), og er således en organisering av omsorgen for de trengende. Også oppfordringene i Mat 25, 35ff setter den svake i fokus. Å oppsummere andre etiske imperativer i Det nye testamente som diakoni er en grenseutvidelse som trenger en grundigere begrunnelse, først og fremst fordi dette kan gå på troverdigheten av kirkens praksis løs. Det er selvfølgelig vanskelig å sette grenser, særlig siden man i økende grad er blitt oppmerksom på at alt henger sammen med alt, ikke minst uttrykt ved den såkalte sommerfugleeffekten: «når en sommerfugl blafrer med vingene i Brasil, kan det utløse en storm i Texas». Å gå opp grensene for hvor omsorgens område begynner og slutter, blir derfor en fåfengt oppgave dersom man skal ta hensyn til alle samvirkende faktorer som bestemmer menneskers livsvilkår. Men nettopp derfor bør diakonien gjøre et utvalg og konsentrere seg om sitt kjerneområde. I praksis bør dette gjøres som en konsentrasjon av den allmenne diakoni som «kristen nestekjærlighet i praksis», og den organiserte diakoni som ivaretaker av «inkluderende fellesskap» og formidler av praktiske omsorgstjenester både i norske menigheter og i andre lands lokale diakonivirksomheter. De diakonale institusjonene bør fortsatt ha sitt hovedfokus rettet mot omsorgsoppgaver i ordets «gamle» betydning.

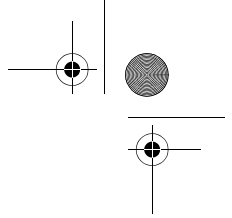
Både diakoni og sosialetikk

Kirken bør kanalisere sitt engasjement for en bærekraftig økologisk utvikling og en rettferdig verden gjennom en fornyet og reflektert sosialetisk praksis. Dette vil på ingen måte svekke oppmerksomheten i lokalmenigheter om de samme spørsmålene – snarere tvert imot. Men

kompleksiteten i disse spørsmålene gjør at de ikke bør overlates til den enkelte kristnes individuelle engasjement alene, eller til engasjerte menigheter, for den saks skyld. Kirkens troverdighet er avhengig av at man samarbeider seriøst på et institusjonelt plan med andre som deler dette engasjementet. I denne forbindelsen vil en fornyet anvendelse av Aukrusts tretrinns modell kunne være et godt utgangspunkt. Det hører med å påpeke at der kirken står overfor sosialetiske utfordringer innenfor diakoniens spesielle fokusområder, bør kirkens diakonale organer være engasjert i den etiske tilretteleggingen.

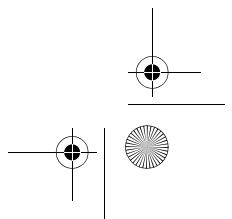
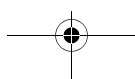
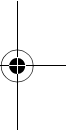
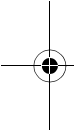
For kirkens diakoni vil tankegangen bak «det modererte krav» kunne være en spore til konsentrasjon om det *viktigste*, og til å la alt *det viktige* bli ivaretatt andre steder i kirken. Pragmatikk blir ofte sett ned på, og prinsippet «det muligens kunst» blir gjerne satt som motsetning til evangeliets radikale budskap. Kanskje har det upresise bindeleddet «evangeliet i handling» i diakonidefinisjonen medført at det nettopp har blitt vanskelig å grensesette diakonien. Evangelium betyr «det gode budskap» og betyr i bibelsk sammenheng «det gode budskap om Guds frelse til menneskene». Dette budskapet *inspirerer* til handling, men kan vanskelig sies å *være* handling. Diakoni er ikke å gjøre Guds frelsesbudskap, men å utføre omsorgsgjerninger etter Jesu eksempel. Like lite som diakonien er bærer av *hele* forvalteransvaret, er den bærer av evangeliets fulle konsekvenser for mellommenneskelig praksis. Den nye diakonidefinisjonen er derfor et hederlig forsøk på å nytolke kirkens diakoni, men står i fare for å føre til overbelastning og påfølgende mulig handlingslammelse.

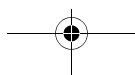
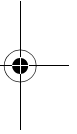
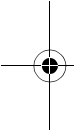
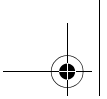
Diakonien bør etter min mening forbeholdes en avgrenset del av kirkens etiske oppdrag. Diakonien har gjennom hele sin historie hatt et særlig ansvar for å avdekke og avhjelpe menneskelig lidelse. Dette har vært diakoniens oppgave til i dag, og oppgaven er på ingen måte fullført. Utfordringen ligger derfor ikke i å gjøre oppdraget videre, men å videreutvikle evnen til å se klarere innenfor diakoniorådets etablerte utfordringer – som i høyeste grad er store nok – og arbeide fram metoder og modeller for en skarpere intern diakonikritikk. Gjennom kontinuerlig refleksjon over egen praksis kunne man komme enda nærmere idealet om å handle slik man snakker og bidra til kirkens troverdighet innenfor sitt viktige område. Da vil biskopelige markeringer foran Stortinget være sosialetiske markeringer, og man slipper å komme i tvil om det er diakoni. Bruk av sykkel i stedet for bil samt valg av økologisk mat og fairtrade-produkter i butikken vil kunne være uttrykk for etisk bevissthet, og ikke kalles evangeliet i handling. Oppfordringen til å ta vare på sin neste bør få stå tydelig og klar i all sin enkelhet – her finnes den egentlige diakonien.

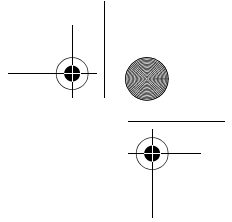


Litteratur

- Agedal, O. (1976). Samfunnsvitenskap og sosial-etisk situasjonsanalyse. *Kirke og Kultur*, 9/1976
- Aukrust, T. (1965). *Mennesket i samfunnet. En sosialetikk. Bind I*. Oslo: Land og Kirke.
- Aukrust, T. (1976). J'accepte. *Kirke og kultur*, 9/1976
- Kirkerådet (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet, Den norske kirke.
- MacIntyre, A. (1985). *After virtue* (2. utg.). London: Duckworth.
- Thelle, Ø. (1976). Ansatser til et oppgjør med et sosial-etisk standardverk. *Kirke og Kultur*, 9/1976







Når verden raser sammen

Diakonien identitet, ritualer som diakoni, og diakonens yrkesrolle

Hans Stifoss-Hanssen

Innledning

Denne artikkelen er et forsøk på å se på noen nyere kirkelige praksiser med et diakoniblikk. Vi skal se nærmere på kirken og kirkelige yrkesgruppers deltakelse i arbeidet med ulykker og katastrofer i lokalsamfunnet. Disse praksisene er karakteristiske for mestringen av store hendelser som får nasjonal oppmerksomhet, men praksisene synes også å finne sted der et lokalsamfunn eller et lokalmiljø opplever hendelser som generelt tøyser grensene for deres kapasitet praktisk og emosjonelt. Typiske eksempler er brå og uventede hendelser med flere omkomne, hendelser der barn og ungdommer omkommer, der mange personer har vært utsatt for fare over en viss tid, osv.

Internasjonale studier viser at disse kirkelige praksisene også har vært aktivert ved epidemier, og erfaringer fra Norge viser jo at deler av det aktuelle repertoaret tas i bruk ved markering av tragiske hendelser som finner sted med jevne mellomrom, slik som smitte og død av HIV/AIDS, trafikkulykker, selvmord og overdosedødsfall. I denne artikkelen vil jeg beskrive og drøfte disse praksisene. Samtidig vil jeg bruke dem til å kaste lys over noen prinsipielle spørsmål: diakoniens identitet, spørsmålet om ritualer som diakoni, og forholdet mellom diakoni og diakonyrket.

Hjelp til utsatte etter ulykker

De kirkelige praksisene det siktes til, er forbundet med innsatsen for å ta vare på dem som på ulike måter utsettes for de vonde hendelsene – overlevende, pårørende og redningspersonell. Avhengig av hendelsens karakter og omfang, blir det i regelen satt i gang et redningsarbeid lokalt som skal være tilpasset behovet, med en ad hoc-organisasjon som tar seg av koordinering. I tillegg til livredning og behandling av fysiske skader er det som regel omfattende

behov for at noen gir kontinuerlig informasjon, tar imot utsatte og gir dem et sted å være og noen å snakke med på ulike måter, samt at noen gir praktisk hjelp. Ved dødsfall kan det være behov for å legge til rette for identifisering, og i tillegg syning av den døde og høytid i tilknytning til dette.

Kirkens involvering i disse sakene har meget lange tradisjoner på grunn av to forhold: praksisen med å samtale med etterlatte etter dødsfall og før begravelse, og praksisen med å formidle melding om brå og uventet død til de nærmeste pårørende. Denne praksisen er riktignok ikke så gammel som noen synes å tro, for emosjonell og rituell håndtering av død var inntil slutten av 1800-tallet i langt større grad enn nå et anliggende for lokale ressurser (Aagedal 1994). Men det kirkelige hovedansvaret for disse delene av samfunnslivet har vært sterkt etablert på 1900-tallet, og har dannet grunnlag for den videre utviklingen vi har sett de siste ca. 30 årene. Etter Tretten-ulykken i 1975 ble det ikke foretatt noe spesielt av rituell karakter, og etter Alexander Kielland-ulykken i 1980 var hjelpen fra kirkens side fragmentert. Fra dette tidspunktet har vi imidlertid sett en økende profesjonalisering av samfunnets omsorg for utsatte etter denne typen hendelser, og en opptrapping og utvikling av den kirkelige innsatsen parallelt med og som en del av dette. Den norske fagutviklingen for omsorg etter ulykker har i stor utstrekning vakt positiv internasjonal oppmerksomhet (Hammarlund 2003), selv om den også har blitt kritisk undersøkt (Nasjonalt kunnskapssenter for helsetjenesten 2006). Det kirkelige innslaget i dette har vært til dels omfattende, på flere ledd i kjeden av tiltak.

Dette er i aller størst grad tilfelle for det man kan kalle den rituell-symboliske delen av omsorgen etter disse hendelsene. Her er det enklest å peke på minnegudstjenestene, som har etablert seg som en praksis etter 1980, og som langt på vei har funnet en egen uttrykksform. Denne omfatter karakteristisk et tidspunkt mellom hendelsen og eventuelle begravelser, tydelig involvering i gudstjenesten av omsorgens ulike aktører – ikke minst redningspersonell, bruk av symbolhandlinger (lystenning o.l.), bruk av kulturelt-musikalt fellesgoods og kontekstuell utformede bønner og prekener (se Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007). Det har imidlertid i tillegg til dette vokst fram et omfattende og fleksibelt repertoar av rituelle og symbolske praksiser som tas i bruk i kirker, på ulykkessteder, i skoler og arbeidsplasser og i økende grad på nettet. Praksisene lever i noen grad sitt liv uavhengig av kirken og dens ansatte, men det er liten tvil om at disse har hånd om eller deltar i mange av dem, bl.a. når det gjelder åpne kirker med lystenning, uformelt opplegg osv., men også når det gjelder en del markeringer med lys o.l. på ulykkessteder, og likedan når det gjelder syning av døde og bæreandakter eller andre individuelle minnehøytider. Men diakoner og prester kan også være aktive deltakere i markeringer på skoler og arbeidsplasser, og omsorg som i sterkt økende grad finner sted på hjemmesider på nettet.

Forskning som er utført på denne virksomheten, blant annet Danbolt & Stifoss-Hanssen (2007), viser et nokså entydig bilde av denne rituell-symboliske praksisen etter ulykker og katastrofer. Kort sagt kan dette bildet beskrives med at kirkelig ansatte legger til rette ritualene med en klar intensjon og plan om at disse skal være til hjelp i de utsattes mestring av sjokket og sorgen, med stor vekt på å lytte til de utsattes behov og erfaringer. Videre ser vi at de utsatte i stor grad bekrefter at dette lykkes. Samværet med de andre utsatte oppleves godt, ritualet åpner et språklig og billedlig rom som bidrar til å begrense det følelsesmessige kaoset, og bruken av det lokale kirkerommet beskrives i regelen som helt sentralt i opplevelsen.



Diakoni?

Forskningen vår etterlater liten tvil om at innsatsen fra diakoner og andre ved ulykker og katastrofer, inkludert tilretteleggingen av ritualer, er tenkt direkte inn i en diakonal ramme. Dette går igjen i alle intervjuene, som referanser til hva man har oppfattet at de ulike gruppene utsatte har behov for, og hva man vurderer vil være til hjelp på f.eks. akkurat det tidspunktet minnegudstjenesten skal finne sted. I et intervju med NRK1 som ble foretatt få minutter før minnegudstjenesten etter Sleipner-forliset utenfor Haugesund, sa biskop Båslund:

Det er veldig viktig for spesielt de pårørende, fordi at en sånn hendelse har et uvirkelighetens preg. Og det å få komme sammen på denne måten, sitte sammen med andre som er i samme situasjon, uttrykke sorgen sammen, det har en kolossal virkning. Nå vil jo også lysene bli tent, de vil høre navnene, og da blir det virkelig. For benektelsen er enda ikke over, og det tar lang tid enda å forsone seg med den vonde virkeligheten. Så dette har en stor betydning for hver enkelt som sitter der. (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007: 234)

Et aspekt ved tilretteleggingen av gudstjenestene som også viser en tydelig diakonal tenkning, er refleksjonene rundt ulike målgrupper for gudstjenestene. Dette gjelder særlig risikoen for at de som har mistet noen i ulykken, har behov som står i motsetning til behovene til dem som har overlevd ulykken, og dem som er pårørende til skadde, men overlevende. Det viktige er selve refleksjonen som fant sted, at det skjedde en avveining mellom disse mulige behovene – fra det å uttrykke sorg og smerte, til å uttrykke takknemlighet for livet, og eventuelt bønn om helbredelse og overlevelse:

Jeg er ikke sikker på om vi hadde så veldig forskjellige behov, for vi følte at vi kjente så veldig godt dem som var borte. [...] Vi har sønner som har vært på sydenferie sammen [...], fotballcuper [...]. Og så hadde [sokneprestens navn] ringt meg på forhånd og sagt litt om gudstjenesten, så jeg visste for eksempel at de ville tenne et lys for alle som var med i bilen. Hun hadde spurt meg om jeg syntes det var vanskelig, siden jeg har en som hadde overlevd, og så skulle han nevnes i samme åndedrag som de som var borte. [...] De tok ulykken under ett, og det synes jeg var riktig. [...] Vi grein i sammen, men vi grein på forskjellige måter [...] (far til overlevende ungdom, i intervju) (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007: 177f)

Bakgrunnen for å kunne si at denne handlingstypen ligger så utpreget til rette for å forstås som diakonal, er det eldgamle paradigmet kirken har søkt å vedlikeholde, det som har med forpliktelsen til å se vår neste og hennes behov – og hvis dette behovet framstår som presserende, et tilfelle av «emergency», så omfatter denne forpliktelsen også å handle for å lindre uten å vente. Ytterst i marginen her er nok fremdeles den barmhjertige samaritan, og perspektivet kan rimeligvis kalles karitativt¹.



Mennesker i nød? Det karitativt-diakonale paradigmet og behovet for å forebygge utviklingen av subjekt–objekt-relasjoner i diakonalt arbeid

Samtidig som krisehjelpen er en klart hjelpende handling i en nødssituasjon, så er den også et klassisk eksempel på handling utført av en person/gruppe som har en ressurs mot en gruppe som trenger hjelp og støtte, temporært eller varig. Den er med andre ord uttrykk for en klart asymmetrisk hjelperelasjon. Dermed kan dette praksisfeltet illustrere en problematikk som har vært sentral i de senere årenes samtale om diakoni (jf. f.eks. Kirkerådet 2008). På hvilken måte kan vi omtale diakonien på en slik måte at vi kan gjenkjenne krisehjelp, og annen handling basert på det empatiske blikket, som diakoni?

Den nye diakoniplanen har tatt både «medmenneskelig(e) omsorg» og «mennesker i nød» ut av definisjonen av diakoni, og fjernet de mange formuleringene i prinsipiell del som løfter fram konkret foreliggende nød som utgangspunktet for diakoni. Det som framheves, er i stedet «gjensidighet, likeverd og respekt for den andres integritet». Dette var også framhevet i den gamle planen, og i både den eldre og den nye planen er det rimelig å se inspirasjon fra fenomenologisk etikk, slik vi kjenner den fra f.eks. Løgstrup (1956) og Skjervheim (2001). Den nye utformingen avstår altså fra å sette ord på en asymmetrisk relasjon mellom mennesker som utgangspunkt for diakoni. Hellgren kommenterer dette på følgende måte på www.kirken.no:

Det var særlig uttrykket «... rettet mot mennesker i nød» som kunne trenge en omskriving for å unngå en sterk betoning av et de/vi, giver/mottaker-forhold. [...] Og sist, men ikke minst forbinder mange det [ordet barmhjertighet] med en ovenfra og nedad handling, hvor den sterke er barmhjertig mot den svake. Ordet nestekjærlighet vil for de fleste ikke romme disse uønskede assosiasjonene [...]. «Omsorg for medmenneske [...]» ble forkastet, fordi man kom tilbake til subjekt/objekt-tenkningen, den sterke kirken har omsorg for de svake. (Hellgren 2007)

I denne beskrivelsen av diakoni virker det som det er en spenning mellom hjelp basert på nød/behov på den ene siden, og gjensidighet, likeverd og respekt på den andre siden. Kan ikke de to tankene finnes innenfor samme tekst? Dette spørsmålet stilles ikke på grunn av uenighet med utgangspunktet – gjensidighet, likeverd og respekt for den andres integritet er grunnleggende, og Løgstrup/Skjervheim-tradisjonen er sentral for å vise dette og sette ord på det. Det betyr blant annet at vårt medmenneske ikke skal gjøres om til en gjenstand, eller til et middel til å dekke egne behov eller opprettholde maktforhold mellom sterk og svak. Men samtidig kan det se ut til at prisen for denne måten å snakke om diakoni på er at man mister det empatiske blikket som et sentralt og legitimt fundament for diakonien.

Det kirkelige engasjementet etter katastrofer og ulykker er opplagt basert på en slik impuls, som alle vil dele og forstå spontant. Aktiviteten er basert på det empatiske blikket, som i høyeste grad er rettet mot mennesker i nød, og den har mange av diakoniens klassiske kjennetegn – og noen flere.

Jeg forsøkte å tenke: Her kommer det mennesker som opplever det store kaos, og kjenner forvirring, kjenner den ytterste fortvilelse og som har behov for noe som på en måte, noe å gripe fatt i

eller noe som [...]. Eller for å si det på en annen måte: noe som omslutter på en varm og god måte, og bli ivaretatt (liturg). (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007, upublisert intervjumateriale)

Dette engasjementet kan egne seg som utgangspunkt for en utdyping av diakoniens identitet. En parallell til en slik diskusjon er den som foregår rundt identiteten til fagområdet sjelesorg, og spørsmålet om å utforme sjelesørgerrollen som en hjelperrolle. Jeg vil hevde at dette ikke bare er en nærliggende parallell, den kan like gjerne ses som en versjon av den samme diskusjonen, for det er gode grunner til å se sjelesorg som en diakonal virksomhet.

Det man også møter i diskusjonen rundt sjelesorg, er en understreking av forholdet mellom den Ene og den Andre som et møte mellom gjensidige likeverdige. De står på like fot – ingen har i utgangspunktet makt over den andre (Bunkholt 2007:9–15). Jeg tror kjernen i denne argumentasjonen er at relasjonene bør språkliggjøres på denne måten. På den måten bidrar man til å virkeliggjøre likeverdet; motsatt vil man skape og opprettholde maktubalanse gjennom å sette ord på ulikhetene mellom menneskenes ressurser som utgangspunkt for diakonal praksis – og sjelesorg. De som sier «Jeg må hjelpe min neste når hun er i nød», har altså allerede vanskeliggjort relasjonen ved å konstruere den språklig som en sterk–svak-relasjon.

En måte å gå inn i denne problematikken på kan være å etterlyse et skille mellom tilstand og person, med andre ord ha som mål å gjøre arbeid *rettet mot de medlemmene av menneskeheden som til enhver tid er i nød*. Det er sant at formuleringer av typen «rettet mot mennesker i nød» gir en opplevelse av å etablere to størrelser, hvor den ene står overfor den andre, nemlig kirken og mennesker i nød. Denne todelingen kan gjenfinnes flere steder i samtalen om diakoni, med omtale av målgrupper, av forholdet mellom menigheten og svaktstilte grupper osv. (se f.eks. Kirkerådet 1988:14–17). Dette er ikke overraskende, heller typisk for kirkens språk. Det er også typisk for det offentlige ordskiftet om virkeliggjøringen av velferdsstaten som en mellommenneskelig forpliktelse. Enhver student i sosialt arbeid vil kjenne igjen problemet. Det er et sentralt problem i helse- og sosialfagenes yrkesetikk og metode: Hvordan gi adekvat assistanse uten at det andre mennesket blir redusert, blir gjort til objekt, slik at handlingen tjener hjelperen like mye som den som blir hjulpet?

Deltakerne i dette ordskiftet, både om diakoni og om velferd, må erkjennes å ha det samme engasjementet for likeverd: Alle mennesker har samme verdi, alle er i noen grad i stand til å hjelpe andre, og alle vil i noen grad i løpet av livet trenge hjelp og omsorg. Dette er fundamentet i et humanistisk menneskesyn, det er et premiss. Det trenger allikevel ikke være slik at den som deler dette premisset, dette prinsipielle menneskesynet, avstår fra å ta faktisk eksisterende nød som direkte utgangspunkt for planer og handlinger. De klareste eksemplene på dette er politisk radikale engasjementer for sosialt arbeid og nødhjelp – et svært kjent eksempel på dette er innsatsen til legene Mads Gilbert og Erik Fosse i Gaza under krigen i 2008. De to forener et radikalt likeverdsengasjement med et enkelt og direkte fokus på hjelp i nød, og de argumenterer prinsipielt for dette (Gilbert & Fosse 2009). Diakoni er altså kirkens omsorgstjeneste, evangeliet i handling, med særlig fokus på den tjenesten som er rettet mot å avhjelpe nød og nødens årsaker. Nød kan godt være mål, uten å postulere at kirken er en størrelse som har sitt på det tørre – eller består av mennesker som har sitt på det tørre.

En tilleggsrisiko ved å la likeverdspråket overskygge nødspråket kan være idealisering eller tildekking, dvs. at man kan gi inntrykk av at vi har en verden der nød er noenlunde jevnt fordelt – én gang deg, neste gang meg. Det vet vi ikke stemmer. Nød etter ulykker og katastrofer i vårt eget samfunn er kanskje noe tilfeldig fordelt, men nød i sin alminnelighet er urettferdig og ujevnt fordelt. Den nye planen for diakoni setter ord på dette fra et annet perspektiv, nemlig som kamp for rettferdighet. Dette kan imidlertid framstå som en utilstrekkelig beskrivelse, siden det ikke synliggjør behovet for å lindre skade som allerede er oppstått.

Som et siste poeng vil jeg peke på et forhold det sannsynligvis er stor enighet om, nemlig at diakoni ikke er eksklusivt rettet mot dem vi kjenner, mot menigheten eller på annen måte begrenset til en gruppe mennesker som kan beskrives som «innenfor» til forskjell fra andre som er «utenfor». En utilsiktet side ved å begrense språkliggjøringen til gjensidighetspråket («gjensidig tjeneste og hjelp») kan bli å trekke diakonien i en intra-ekklesial retning, ved at (det er grunn til å tro at) det er den lokale kristne menigheten dette bildet tross alt passer best på – eller i det minste en sosial virkelighet der avstanden (sosialt og geografisk) ikke er grunnleggende stor.

Arbeidet med katastrofediakoni, og med forskning på denne diakonale arbeidsformen, må kunne sies å gi en veldig klar mulighet til å drøfte det karitative paradigmet i diakonien, eller kanskje heller diakoniens karitative dimensjon i en tid da svakhetene til dette paradigmet oppdages og korrigeres. I møtet mellom det overordnede, prinsipielle språket og konkrete diakonale praksiser kan det bli klart at det finnes ingen enkle løsninger. I lys av arbeidet med katastrofer og ulykker virker det i hvert fall ikke tilstrekkelig å løse asymmetriens problem ved å nekte det en plass i virkelighetsbeskrivelsen og problemanalysen. Som det også står i den nye *Plan for diakoni*, under arbeidsformer, allmenn diakoni i kapittel 3: «Den enkelte og fellesskapet utfordres når medmennesker møter små og store kriser [...]» (Kirkerådet 2008:11).

I velferdsstatens arbeid med å håndtere dette dilemmaet har bruken av begrepet og konseptet *empowerment* fått stor betydning. Samfunnsmedisinere som Kirsti Malterud har markert seg med et viktig faglig forfatterskap på dette området (Malterud 2001; Walseth & Malterud 2004), og NOU 1998:18 *Det er bruk for alle* om forebyggende helsearbeid var langt på vei bygd opp omkring empowerment-tenkningen. Empowerment skulle også være et egnet begrep for kirken i denne sammenhengen, siden det allerede er tatt i bruk innen frigjøringsteologi og liturgisk utviklingsarbeid. Et spennende eksempel for samtalen om diakoni er Nancy Eieslands (1994) analyse av forsøkene på integrere fysisk funksjonshemmede i amerikanske kirker. Bruken av empowerment-begrepet kan ses som en strategi for å håndtere det dilemmaet jeg drøfter: Hvordan kan man ta utgangspunkt i en analyse av et asymmetrisk maktforhold uten at dette utgangspunktet bidrar til å befeste forholdet? Med empowerment-strategien forplikter kirken seg til å bekjempe asymmetrien, etter at det er satt navn på den.

Gudstjeneste/liturgi som diakonal praksis?

Ovenfor har jeg tatt utgangspunkt i noe jeg mener er en endring i den prinsipielle talen om diakoni. Når det gjelder den diakonale talen om gudstjenester, kan jeg derimot ikke se noen

endring. Det tror jeg gjelder også for både gammel og ny plan: Gudstjeneste og ritualer er steder der diakonien kan tematiseres og synliggjøres, og der mennesker kan bys fellesskap. Dette er naturligvis viktig og vil sikkert fortsette å være sentralt i framtiden, men forståelsen av selve den gudstjenestelige eller rituelle handlingsformens spesielle kjennetegn blir i liten grad løftet inn i samtalen, og denne kan dermed lett miste en viktig dybde. Jeg tenker på hele settet av sansninger og erfaringer som inngår i utførelsen av et rituale, det som deltakerne gjør med og for hverandre, som ikke finner sted på grunn av tilfeldigheter. Det rituelle uttrykket har fulgt menneskene, og i særdeleshet den religiøse kommunikasjonen, så lenge vi vet om, og det er rimelig å tro at de spørsmålene religiøsitetens vår bearbeider, trenger det rituelle uttrykket for å kunne finne en form. Her vil jeg ikke gå nærmere inn på dette, men jeg vil fokusere på verdien av å se det kristne rituelle uttrykket som diakonal handling i seg selv. Ved å bruke det rituelle uttrykket handler vi diakonalt med hverandre, midt i det diakonale oppdragets kjerne. Jeg viser igjen til studien av minnegudstjenester etter ulykker og katastrofer: Når vi som kristen kirke handler rituellet, kan vi åpne et rom der det skapes trøst, der følelser får utløp, der tilhørighet og mening oppstår, og der tristhet håndteres – på måter som neppe kunne skjedd i andre former for samhandling (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007). Denne handlingen med mennesker kan man godt beskrive som empowerment. Poenget her er å se litt forbi den gleden vi vet at man kan ha av å komme sammen med andre og snakke fornuftig til eller med hverandre – og se på selve det rituelle uttrykket, det som preger den kristne gudstjenesten så sterkt og ikke minst minnegudstjenestene. Dette er symbolske handlinger for å skape mening, markant høytid, tale til alle sansene, forankring i lang tradisjon hos den enkelte, ofte i et viktig sakralt rom. Alle disse inntrykkene har det til felles at de er flertydige; heller enn å si sannheter skaper de arenaer der deltakerne kan gå inn med sine erfaringer og tolke livet sitt.

Denne dimensjonen ved ritualer har alltid vært der, det må være lov å tro at det er disse dypt menneskelige sidene ved ritualene som har gitt dem deres posisjon og slitestyrke. Men vi har ikke på noen måte pleid å snakke slik om dem – tvert imot har vår teologiske tradisjon inneholdt en skepsis til det rituelle og det flertydige. Nå snakker vi derimot i mye større grad om det også med dette språket, og det åpner nettopp for å omtale gudstjeneste som diakonal handling. I høringsdokumentet til gudstjenesterevisjonen som foregår nå i 2009, har et avsnitt i begrunnelsen for revisjonen fått overskriften «Lengsel etter en gudstjeneste som berører», og der legges det vekt på at gudstjenestelivet skal gi gjenkjennelse i form av relevans, livsnærhet og ekthet. Ved gjennomføringen er det angitt som et hovedmål at den skal preges av fleksibilitet, involvering og stedeengjøring (Nemnd for gudstjenesteliv 2008). Dette sier noe om et endret fokus for arbeidet med gudstjeneste i Den norske kirke. Man har fått øynene opp for at vår gudstjenestefeiring ikke er nedsenket fra himmelen og skal gjentas, men at det er teologisk legitimt å se på den som et uttrykk, som performans («performance»). Denne forskjellen beskrives noen ganger faglig som en forskjell mellom et essensialistisk og et konstruktivistisk perspektiv (se f.eks. Salomonsen 1999). Den allerede gjennomførte reformen av de liturgiske ordningene for vigsel og gravferd følger samme prinsipper, noe som også er svært viktig. Ikke minst når det gjelder utformingen av et gravferdsrituale, blir det klart at det er teologisk legitimt i Den norske kirke å vektlegge det som ritualet gjør med deltakerne, at man i denne sammenhengen gis mulighet til å forme ritualet etter sammenhengen det foregår i, og åpne for deltakelse fra de berørte. Utforming og gjennomføring av grav-

ferd er en liturgisk funksjon som på en mer eksplisitt måte er lagt til rette for å gjøres til arbeidsoppgave for menighetens diakon. Men når det gjelder eksempler på kontekstuell liturgi, vil nok mange fremdeles huske kronprinsbryllupet i 2001, som viste flere av de kvalitetene som er framhevet som ledende for gudstjenestereformen, inkludert dramaturgisk bevissthet.

I vårt forskningsarbeid om ritualer ved katastrofer og ulykker, har vi hatt stor nytte av å anlegge tre analytiske perspektiver på ritualene: et praktisk-teologisk, et komparativt og et funksjonelt. Det praktisk-teologiske perspektivet er det vi kjenner best fra før, der vi tenker normativt og historisk om det verbale innholdet i ritualene; det komparative perspektivet er religionsvitenskapens perspektiv, som vektlegger rituell adferd som noe allment menneskelig på tvers av religioner og livssyn; og det funksjonelle perspektivet trekker veksler på en helsefaglig, terapeutisk og psykologisk tenkning som blant annet interesserer seg for hva ritualene gjør med mennesker. Ved å se på ritualer på flere måter styrkes evnen til å forstå bredden av dem. Og ved å vise at det funksjonelle perspektivet er et mulig, om ikke enerådende perspektiv, så løfter vi dette inn i kirkens handlingsrepertoar, og dermed – ikke minst – i diakoniens oppmerksomhetsfelt. Det betyr ganske enkelt at vi må være oppmerksom på erfaringsrealitetene som omslutter kirkens rituelle skatter, og vi må utvikle evnen til å forstå disse realitetene og evnen til å handle kvalifisert i dette feltet på en måte som ikke skader og som fremmer empowerment.

De mer konkrete metodene og ferdighetene som kan tenkes å ligge i forlengelsen av et slikt resonnement, er ikke tema for denne artikkelen, men det er grunn til å være optimistisk med tanke på kirkenes evne til å gå inn i dette området på en kvalifisert måte. Forsknings- og fagutviklingsarbeid ser ut til å ha et stort omfang, og viktige paradigmer som frigjøringsteologi og kontekstuell teologi synes å åpne for slikt teologisk arbeid med ritualer – i tillegg til konkrete utviklinger innen fagområdet praktisk teologi. Dessuten må det pekes på at liturgikk er et spennende utviklingsområde når konteksten – som her – er diakoni. Det er ingen hemmelighet at liturgien i hovedsak har vært et domene for yrkesgruppen prester, mens diakoner og diakoniarbeidere i all hovedsak har kommet inn i gudstjenesten ved synliggjøring av diakonien som virksomhet og ved gjenkjennelige diakonale emner. Et fokus på ritualer som diakoni kan bidra til å skape ny interaksjon mellom diakoner og prester, og det kan gjøre diakoners kompetanse liturgisk relevant på nye måter. Mer tverrfaglig samarbeid er en god idé, både i yrket og i løpet av utdannelsen.

Diakon og prest i diakonal praksis?

Denne avsluttende delen av artikkelen begynner i og for seg der den forrige slutter, med forholdet mellom de to kirkelige yrkesgruppene diakoner og prester. Jeg har brukt et case – kirkens arbeid ved ulykker og katastrofer – til å belyse først selve diakoniforståelsen, og deretter ritualer som diakoni. Jeg vil til slutt ta opp et trekk ved denne diakonale praksisen som er iøynefallende, nemlig et tilnærmet fravær av diakoner. I vår studie kom vi over kun én diakon som var aktiv i katastrofeinnsatsen, liturgisk og ellers (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007).

En ting man kan si til dette er selvsagt at det er høyst forutsigbart ut fra det vi vet om forekomsten av diakonstillinger. Avhengig av hvordan man teller, er det bare 15–25 prosent av menighetene som er betjent med egen diakon. Slik sett var vårt «funn» av én diakon blant prestene forholdsvis representativt. Hva som er årsak og virkning i dette området, er altfor omfattende til å gå inn på her, men det må være grunnlag for å drøfte problemstillingen ut fra en mer generell forståelse av yrkesrollene og deres historie.

I denne artikkelen har jeg identifisert innsatsen ved katastrofer og ulykker som en diakonal innsats – og allikevel er det åpenbare trekk ved dette fenomenet som gjør det til prestenes arena på en spesiell måte. I tillegg til det som allerede er omtalt, at liturgi allment har vært prestenes særlige ansvar, så har arbeidet i tilknytning til ond og brå død også vært presters arbeidsområde. Det skyldes delvis at store deler av dette arbeidet har funnet sted som arbeid med gravferder eller i tilknytning til disse, men også at en annen praksis, nemlig melding om uventet dødsfall til de nærmeste, har vært prestenes arbeidsområde, og at vesentlige deler av den nye organiseringen av det offentlige katastrofearbeidet har vært formet som en forlengelse av denne informasjonsoppgaven. I det hele viser utviklingen av samfunnets ivaretagelse av mennesker etter alvorlige hendelser at kirken har fått en klar rolle i dette, og at denne rollen har blitt ivare tatt på en synlig måte av prester. På en måte har utviklingen på dette området indirekte styrket prestenes stilling som gruppe, i offentligheten og i kirken.

Dersom jobben med utsatte etter ulykker og katastrofer er av diakonal karakter, både det rituelle og sjesorgen, er det all grunn til å spørre om hvorfor ikke også diakonene har utført denne oppgaven, og derved styrket sin plass og sin kompetanse gjennom utførelsen? Igjen kan kanskje det meste forklares med det lave antallet diakoner og den tilvante fordelingen av arbeid mellom yrkesgruppene. Allikevel må man ikke undervurdere betydningen av symbolsk religiøst innhold som rollene til aktørene i kirken er blitt fylt med over tid og gjennom de erfaringene som brukerne har gjort seg gjennom livet. Av komplekse årsaker, som til dels er berørt ovenfor, er presterollen blitt fylt med symbolsk tyngde og verdi. Som leder av viktige ritualer i enkeltpersoners liv, understreket av symbolske handlinger og klesplagg, har presten til en viss grad selv blitt et symbol eller en «hellig gjenstand», som den liturgiske teologien ville sagt med Lathrop (1993). Det må være grunn til å tro at dette er et potensial ved rollen både på godt og vondt – som den ekstra traumatiserende effekten det har når prester begår overgrep, eller verdien av å ta i bruk dette symbolske overskuddet når det virkelig røyner på, som etter en stor og alvorlig hendelse. Den lokale presten kan tenkes å være det nærmeste lokalsamfunnet kommer til et slags hellig menneske, en vis person eller en som har kontakt med maktene (Stifoss-Hanssen 2005).

Vår studie har etter vår oppfatning vist at dette forholdet ved presterollen nettopp er tatt i bruk på måter som har kommet mennesker og lokalsamfunn til nytte (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007). Men i denne sammenhengen er fremdeles en utfordring vi snakker om en åpenbart diakonal arbeidsoppgave, der diakoner er usynlige og prester etterspørres. Hva bør kirken gjøre med det? Det er åpenbart ingen klare eller entydige svar på dette. Det er beklagelig at så få menigheter har diakon som del av staben, og det formidler noe om kirkens profil og prioritering. En egen stilling til diakonifeltet signaliserer at den diakonale forpliktelsen har tyngde. Menneskene i menighetene vil også, i takt med at det kommer diakoner, gjøre erfaringer med diakonene som viktige personer med tunge symbolske roller i vanskelige livssituasjoner. Det må være mulig å bygge opp diakonrollen til noe som står ved siden av

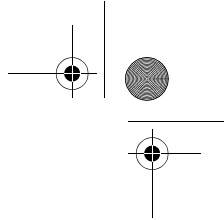
presten i menigheten, komplementært og overlappende. Hvis man ser en slik utvikling som ønskelig, så er utvilsomt økningen i utdanningskravene til diakoner en riktig vei å gå. Det ville være naivt å tro at diakonene kan styrke sin plattform i den kirkelige staben uten å være på et jevnbyrdig formelt kompetansenivå.

Men årsaken til å argumentere for en styrking av det diakonale yrket i forlengelsen av omtale av kirkens katastrofeinnsats, er ikke profesjonsrelasjonene i seg selv – det er hensynet til kvalitet i kirkens arbeid. Når kirken skal opprettholde og styrke innsatsen på dette diakonale området, så er det innlysende at den diakonifaglige ressursen må tas i bruk. Jeg ser imidlertid ikke noen klar grense mellom det diakonale og det pastorale i dette feltet, eller mellom diakonens eller prestens rolle – snarere tvert imot. Det er store overlappinger i utførelsen av dette arbeidet, der praktisk tilretteleggelse, sjelesorg, utforming av liturgi, ledelse av ritualer, forkynnelse osv. kan utføres av både diakoner og prester. Og det bør de gjøre, i nært samarbeid, med hensyntaken til de enkeltes sterke sider og spesialisering (Church of England 2000). Men samtidig må det ventes at diakonprofesjonen gir utøverne et skarpere analytisk og metodisk blikk for det som skal til for å virkelig gjøre omsorgsarbeidet, og dette er grunnen til at vi ikke bare trenger mer diakoni, men også mer profesjonell diakonkompetanse.

Oppsummering

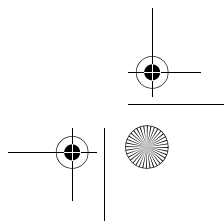
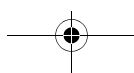
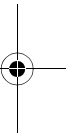
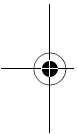
Vårt arbeid med kirkens innsats ved katastrofer og ulykker har skapt mye kunnskap som vi vurderer som interessant, ikke minst ved at det kaster indirekte lys over andre og tilgrensende områder, bl.a. diakoniens egenart, ritualer som diakonal handling, og diakonyrkets plass i diakonien. Jeg har forsøkt å belyse noen diakonale grunnlagsproblemer med kirkens katastrofeinnsats som case, og en ulempe med denne tilnærmingen er selvsagt at caset treffer smalt. Det er imidlertid også noen argumenter for at dette caset er lærerikt, ved at det som caset sier om kirken, er representativt og viktig. Kirkens katastrofearbeid er en praksis som når videre ut til mennesker enn noen annen kirkelig praksis, med unntak av gravferdspraksisen. Det tyder på at kirken her gjør noe verdifullt, nyttig, noe riktig. Det er folkekirken som handler. Den faglige utviklingen av disse ritualene skjer i en større kontekst av ritualbruk, markeringer og feiringer som folder seg ut og øker i samfunnet. Slike arenaer får økende betydning for våre medmenneskers livsmestring og søken etter mening, en dimensjon som er sentral både i de forskjellige diakoniplanene og i trosopplæringen.

Katastrofearbeidet er et område der menigheter og kirkelig ansatte er blitt satt på meget vanskelige prøver i løpet av de siste årene – de har fått menneskelig nød i fanget uten forvarsel, de har tatt ansvar for å lindre dette uten å vente, og de har så planlagt og gjennomført hjelpende handlinger som har blitt opplevd som gode. Det kan være grunn til å ta med seg de lærdommene som er skapt i denne prosessen når det gjelder kirken, diakonien og ritualene.



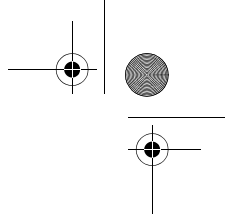
Sluttnoter

1. Om begrepet «karitativt», se K. I. Johannessens artikkel i denne boken.



Litteratur

- Aagedal, O. (red.). (1994). *Døden på norsk*. Oslo: Gyldendal.
- Bunkholt, M. (2007). *Møtet med den Andre. Tekster av Hans Stifoss-Hanssen*. PTS skriftserie 13. Oslo: Det praktisk-teologiske seminar
- Church of England. (2000). *A time to heal. A contribution towards the ministry of healing*. Report for the House of Bishops. London: Church of England, Church House Publishing.
- Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2007). *Gråte min sang*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Eiesland, N. (1994). *The disabled God: Towards a liberatory theology of disability*. Nashville: Abingdon.
- Gilbert, M., & Fosse, E. (2009). Gaza lever! *Dagbladet*, 14. mars 2009.
- Hammarlund, C. O. (2003). *Bearbetande samtal*. Stockholm: Natur och kultur.
- Hellgren, G. (2007). *Innledningsforedrag om Plan for diakoni 2008*. Lastet ned 010 609 fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=247>
- Kirkerådet. (1988/1997). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo
- Kirkerådet. (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo
- Lathrop, G. W. (1993). *Holy things – a liturgical theology*. Minneapolis: Fortress.
- Løgstrup, K. E. (1956). *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Malterud, K. (2001). Kan allmennlegen være healer? Om medisinske tradisjoner, lege-pasient-forholdet, salutogenese og empowerment. *Tradisjon*, 31(2), 77–83.
- Nasjonalt kunnskapssenter for helsetjenesten. (2006). *Psykososiale tiltak ved store ulykker og katastrofer, kunnskapsoppsummering*. Oslo: Forfatteren.
- Nemnd for gudstjenesteliv 2008. *Kjerneverdier for gudstjenesten*. Lastet ned 010 609 fra <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9326>
- NOU (1998:18). *Det er bruk for alle – styrking av folkehelsearbeidet i kommunene*. Oslo: Sosial- og helsedepartementet.
- Post, P., Grimes, R., Nugteren, A., Pettersson, P., & Zondag, H. (2003). *Disaster ritual: Explorations of an emerging ritual repertoire*. Leuven: Peeters.
- Salomonsen, J. (1999). *Riter: Religiøse overgangsritualer i vår tid*. Oslo: Pax Forlag.
- Skjervheim, H. (2001). *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug.
- Stifoss-Hanssen, H. (2005). Et hellig og ganske alminnelig menneske – om presten som religiøst symbol. *Nytt norsk kirkeblad*, 7/2005, 7 - 40
- Walseth, L. T., & Malterud, K. (2004). Salutogenese og empowerment i allmennmedisinsk perspektiv. *Tidsskrift for Den norske lægeforening*, 124(1), 65–66.
- Zinner, E. S., & Williams, M. B. (red.). (1998). *When a community weeps*. New York: Brunner/Mazel.

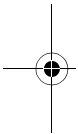


Realiser deg selv og redd verden!

Selvrealisering, nyåndelighet og diakoni

Anne Austad

Det er vanlig å tenke på selvet som egoet, sånn at man oppfatter selvrealisering som en egotripp. Da sier jeg at dette er en veldig undervurdering av deg selv. Ditt selv som menneske er mye dypere og videre enn du tror. Selvrealisering går i siste instans på dette store Selvet, og da blir selvrealisering noe annet enn en egotripp. (Intervju med Arne Næss i *Visjon 2/2009*)



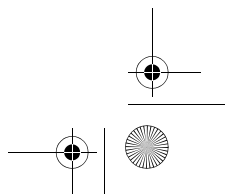
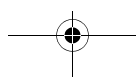
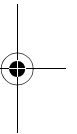
Nyåndeligheten – en utfordring for kirken og diakonien

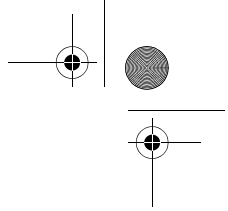
Mange mener at Nord – Europa er inne i en periode av religiøs forandring. De engelske sosiologene Paul Heelas og Linda Woodhead undersøker om det som skjer er så radikalt at det kan kalles en spirituell revolusjon (Heelas & Woodhead 2005). Både i og utenfor kirkene sporer de en tendens som trekker bort fra en teistisk form for religiøsitet og over mot en indre spiritualitet – noe som kan bety at tradisjonell kirkeorientert kristendom er i ferd med å vike plassen for en alternativ og holistisk form for åndelighet (Heelas, 2007).

Det er riktignok flere teorier om den religiøse utvikling. Bildet er også sammensatt, noe både Heelas og andre påpeker¹. Men uansett fremtidshypotese, vil de fleste forskere kunne si at alternativreligiøse trosforestillinger og praksiser er blitt en stor del av den religiøse arena i Nord-Europa (Botvar 2007a; Lunestad 2000; Romarheim 2008b).

I Norge viser en undersøkelse fra 2008 utført av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste at 17 % slutter opp om alternativreligiøse trosforestillinger.² Blant alternativreligiøse finnes både medlemmer og ikke-medlemmer av Den norske kirke. Noen ønsker kontakt med kirken (Lunestad 2000), men ofte som en del av ens egen sammensatte religion. Alternativreligiøsiteten representerer mange ulike ideer, og i de konkrete menneskers liv settes ideene sammen på et utall måter – også i kombinasjon med kristen tro. I tråd med den subjektive vending som gjennomsyrrer vestlig kultur (Taylor, 1989, i Heelas & Woodhead 2005) skaper folk sin tro slik man selv opplever den riktig og ekte, uten å underlegges ytre autoritet. (Botvar 2007b; Furseth 2006)

Fremveksten av nyåndeligheten og den subjektive vendingen i vårt samfunn er en utfordring for kirken og diakonien. Dette reflekteres i *Plan for diakoni*:





Selvrealisering er et sentralt og viktig anliggende for mange og stimulerer en utvikling i retning av en nyåndelighet som også er en utfordring for ulike deler av kirken. (Kirkerådet 2008:13)

Diakoniplanen setter nyåndelighet i forbindelse med begrepet *selvrealisering*. Selvrealisering har blitt en del av vår vestlige senmoderne, subjektive kultur, og er viktig for mange både i og utenfor kirken. Hvorvidt behovet for selvrealisering er det som i størst grad stimulerer mennesker i retning av en alternativ, nyåndelig religiøsitet, kan diskuteres. Studier peker også på andre momenter som utslagsgivende.³ Men selvrealisering, eller selvutvikling, er et viktig omdreiningspunkt i nyåndeligheten, da et underliggende premiss for begrepet er selvet og selvets utvikling som betydningsfulle størrelser. Paul Heelas (2005) reflekterer dette når han betegner nyåndeligheten som en *selvspiritualitet*, som beskriver en kjerne i New Age-bevegelsens mangfoldige tankegods.

Jeg vil i det følgende gå inn i diakoniplanens fokus på nyåndeligheten som en utfordring for kirken. Jeg vil se på hvordan selvspiritualitetens selvutviklingsfokus utfordrer diakonien – og omvendt. Nærmere bestemt innebærer det en kritisk lesning av det nyåndelige selvutviklingsfokuset – i lys av diakoniens uttrykk «nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet», men også en kritisk lesning av *Plan for diakonis* omtale av nyåndeligheten. For å bedre forstå selvrealisering i en nyåndelig kontekst, vil jeg først beskrive noen av de nyåndelige ideene og trosforestillingene.

Det nyåndelige landskap

Ett trekk ved nyåndeligheten er at den er uorganisert og består av til dels frittflytende ideer. Det gjør det vanskelig å beskrive landskapet og avgrense fenomenet. Som Heelas sier:

The beliefs of many individuals could be pretty chaotic. To the extent that post-modern, relativistic «multi-truth» is in evidence, then to that extent there are too many «incompatible» beliefs, too jumbled up in the lives of too many people, for mapping to be effective. (Heelas 2007:19)

Det er også vanskelig å finne et dekkende begrep. Paul Heelas har pekt på at nyåndeligheten eller selvspiritualiteten – eller «inner life spirituality»/«spiritualities of life» som han bruker som begreper i sine siste tekster – ikke bare har overtatt for en teistisk religiøsitet, men også etter New Age. Den norske forskeren Pål K. Botvar (2007 a) hevder imidlertid at disse retningene lever side om side. Han sier at vi kan skille mellom to ulike orienteringer av alternativ religiøsitet i Norge i dag: *New Age* og *nyåndelighet*⁴. *New Age* er den terapi- og fenomenorientering som vokste frem på 80- og 90-tallet – med et utspring i 60- og 70-tallets motkultur. *New Age* i *smal* forstand har en forventning om en ny tidsalder og har røtter i teosofien og antroposofien. *New Age* i *vid* forstand er en betegnelse på mange alternative tanker som til sammen kan regnes som en bevegelse (Hanegraff 1998). Sentrale trekk ved *New Age* er troen på astrologi, kontakt med de døde, besøk fra andre planeter, reinkarnasjon og det å se inn i fremtiden (Lunestad 1999). Et stort mangfold av tradisjoner fra østlig religion og vestlig kultur fungerer som inspirasjonskilder. Nyåndeligheten på sin side er en mer erfarings- og selvorientert åndelighet knyttet til meditasjon, et ønske om rikere åndelig liv, indre opplevelser og en dypere mening med livet (Botvar 2007b). Botvar antyder at de ulike

religiøse orienteringene også skiller seg fra hverandre når det gjelder sosial profil. Grovt sett kan man si at New Age i stor grad rekrutterer mennesker som har lavere utdanning og inntekt, mens nyåndeligheten først og fremst tiltrekker seg voksne, yrkesaktive mennesker med høyere utdanning. Nyåndeligheten står sterkere blant urbane beboere og blant folk som politisk sett er på venstresiden. Nyåndelige har også et større samfunnsengasjement (dette kommer jeg tilbake til). Botvars forskning utelukker ikke at det er glidende overganger mellom kristendom og folkereligiøsitet, New Age og nyåndelighet. Begrepene brukes også litt ulikt i litteraturen.⁵

Nyåndelighet som selvspiritualitet og «inner-life-spirituality»

Heelas (2007) peker på at den teistiske religiøsitet med troen på en transcendent Gud har mistet hegemoniet til fordel for en selvspiritualitet eller «inner-life-spirituality». Han refererer til en undersøkelse foretatt i elleve europeiske land⁶ som viser at 29 % av befolkningen er enig i utsagnet «[...] God is something within each person, rather than something out there» (Barker, 2004: 36 i Heelas 2007: 7). Selvspiritualiteten er immanent og orienterer seg mot en indre erfaring av det hellige. I denne type spiritualitet har selvet en sentral rolle. Selvet fungerer som veileder og kilde til visdom. Sagt med en nyåndelig terminologi, refererer selvet til det høyere, rene selvet, det som er upåvirket av negative, menneskelige erfaringer. Som begrep kan imidlertid selvet i visse kretser ha en negativ konnotasjon i retning av selvcentrert og egosentrert. Dette har Heelas (2007) tatt høyde for når han foretrekker å bruke begrepene «spirituality of life» og «inner-life-spirituality». Alle disse begrepene peker imidlertid i retning av en indre erfaringsbasert spiritualitet med et immanent gudsbegrep. Jeg vil i det følgende primært bruke begrepet selvspiritualitet – selv om Heelas har gått bort fra denne betegnelsen – da dette språklig sett er lett å knytte til selvrealisering som er fokus for denne artikkelen.

Selvrealisering og selvutvikling

Selvspiritualiteten korresponderer med et generelt behov i vestlig kultur for kontinuerlig selvutvikling. Selvutvikling, selvrealisering og personlig utvikling møter oss som tilbud eller krav fra vugge til grav. «Finne seg selv», «utvikle seg selv» og «arbeide med seg selv» er formuleringer vi kan lese og høre i barnehagedokumenter, læreplaner, på arbeidslivet, i media osv. Fokus på selvet og selvets utvikling er på ingen måte et nytt fenomen og er beskrevet av mange filosofer opp gjennom historien. Det som er nytt og som oppstår med modernitetens individualiseringsprosesser og den subjektive vending, er at selvrealiseringen knyttes til noe indre og privat hos hver enkelt (Brinkmann 2005).

Når litteraturen skal beskrive dette fenomenet, brukes begrepene selvutvikling og selvrealisering litt om hverandre, slik det også gjøres i dagligtalen. Selvrealisering brukes om å realisere sitt iboende potensial, men det brukes også som beskrivende for menneskets vekst, altså med et fokus på utvikling. Selvrealiseringsbegrepet brukes av nyåndelige selv, (Solum 2009) på samme måte som selvutvikling. Selvutvikling kan imidlertid oppfattes mer åpent, med

mindre negative konnotasjoner i form av selvsentrerthet og egoisme. Selvutviklingen kan peke i retning av en vedvarende, og muligens mindre fullkommen, prosess (Salamon 2002).

I vår tid er begrepet selvrealisering for mange kjent gjennom psykologen Abraham Maslows teorier. Maslow (1968) beskrev en menneskelig behovspyramide med selvrealisering som det øverste nivå av psykologisk utvikling. Ifølge Maslow kunne selvrealisering oppnås når alle basale behov var oppfylt. Han definerte selvrealisering som «[...] the desire to become more and more what one idiosyncratically is, to become everything that one is capable of becoming» (Maslow 1970:46). Han lagde også en beskrivelse av den selvrealiserte personlighet som han karakteriserte som en med høyt selvverd, god kontakt med egne følelser, klare personlige grenser og evne til å frigjøre seg fra andres krav og forventninger (Jørgensen 2006). Idealet var det autonome mennesket som skulle finne, være og realisere seg selv – frigjort fra omgivelsenes krav og dominans⁷ Maslow preget sammen med Carl Rogers den «tredje bølge» i psykologien. Imidlertid annonserte han mot slutten av sitt forfatterskap, i boka *Toward a psychology of being* (1968), behovet for en «fjerde bølge»: den transpersonlige psykologien. Her ble selvrealiseringen knyttet til et transpersonlig selv med forbindelser til kosmos, noe som har fått nyåndelige til å anerkjenne Maslow og bruke ham som referanse (Horn 2009).

Nyåndelighet og selvutvikling

På tross av de mange og sammensatte ideene som preger nyåndeligheten og New Age-tenkningen, kan man finne noen sentrale trekk. To av dem er *holisme* og *utviklingsoptimisme* (Gilhus & Mikaelsson 2005). Begge sier noe om hvilken sammenheng selvutviklingen står i når det brukes i en nyåndelig kontekst.

Holisme er oppfatningen at alt henger sammen i en større helhet. På et ytre plan kan verden oppleves uoversiktlig, men på et åndelig nivå tenkes alt å henge sammen. Tilfældigheter er ikke tilfeldige, men uttrykk for meningsfylte forbindelser mellom ulike virkelighetsplan. Tankens kraft kan påvirke materien, og menneskets bevissthet står i kontakt med et høyere selv.

Det er ulike retninger innen holismen. Noen fokuserer sterkt på at det er menneskets bevissthet som skaper dets ytre omstendigheter, ikke omvendt (Hammer 1997, i Bovbjerg 2006), mens andre er mer opptatt av at sosiale prosesser styres av en høyere bevissthet eller ånd, og at skapelsesprosesser foregår ved at denne manifesterer seg fysisk.⁸ Lars Ahlin skiller mellom den mer fatalistiske delen av nyreligiositeten, som han kaller moderne folketro, og New Age (her brukt på en annen måte enn hos Botvar, snarere i retning nyåndelighet), som er mer individualistisk. I den første gruppen er tilhengerne mer opptatt av å hente autoritet fra kilder som f.eks. spådom og stjerne tegn, mens i den andre gruppen settes individet i sentrum og er den ytterste autoritet (Ahlin 2001).

En holistisk tankegang fører til at man trekker i tvil skillet mellom det subjektive og det objektive. En logisk konsekvens av det er at religionen blir psykologisert. Psyken blir stedet for det hellige. Den nyåndelige filosofien innebærer en sakralisering av psykologien og psykologisering av gudstroen (Hanegraff 1998). Religiøse selvutviklingsmetoder glir over i psykologisk pregede teknikker, og terapeutiske teknikker inngår i den psykoreligiøse praksis

(Gilhus & Mikaelsson 2005). Selvutvikling i nyåndelig sammenheng er dermed ikke kun en psykologisk utvikling, men kan innebære at man søker kontakt med det guddommelige i seg selv, det høyere selvet.

Ikke alle ideer om det høyere selvet er helt og fullt konsistente, men det overordnede prinsippet kan uttrykkes slik David Spangler, en av New Age-bevegelsens grunnleggere sier det: «Den guddommelige delen av meg selv opererer i det evige, selv om mitt daglige selv deltar i tiden.» (Spangler, i Hanegraff 1998:211). Det høyere selvet er det faste referansepunktet der en opplever og betrakter sitt lavere selv som stadig utvikler seg (Gilhus & Mikaelsson 2005). De fleste nyåndelige vil være enige i at en bevisst kontakt med ens høyere selv fører til økt innsikt, spiritualitet, kjærlighet, balanse og helse. Noen er også opptatt av hva dette betyr for en fellesskapsdimensjon. Man blir et bedre menneske, satt i stand til å skape en bedre verden. Veien til den indre kilden kan imidlertid være vanskelig å gå. Her er terapi og teknikker redskaper til hjelp.

Nyåndeligheten har en optimistisk tro på verdens – og ens egen – utvikling. Selv om forventningen om en ny tidsalder har bleknet (Gilhus & Mikaelsson 2005), er utviklingstanken sentral. Dette finner vi igjen dersom vi går til bladet *Visjon* (tidligere *Alternativt nettverk*). Dette magasinet står sentralt i alternativmiljøet og inneholder artikler samt annonser for ulike kurs og terapier. Ved en gjennomgang av to årganger har Sølvi Aalbu i en hovedfagsoppgave fra 2002 sett på hvordan selvspiritualiteten beskrives. Hun finner at *selvutvikling* er en fellesnevner for de fleste av artiklene. Utviklingen dreier seg ofte om å bli fri fra sosiale konvensjoner og forventingspress, noe man er bundet av gjennom den ytre personligheten. I dette ligger også en kritikk av vestlig kultur, kristendommens dualisme, patriarkat, et mekanisk menneskesyn og materialisme (Aalbu 2002).⁹

Selvutvikling i møte med «nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet»

Jeg har i presentasjonen over kort berørt nyåndelighets samfunnsengasjement og troen på selvutviklingens mulige sammenheng med en fellesskapsdimensjon og et bærekraftig samfunn. Jeg vil i det følgende videreføre dette tema ved å se det i lys av diakoniplanens uttrykk «nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet» (Kirkerådet 2008: 15). Diakoniplanens uttrykk vil bli brukt som en inngang for en kritisk lesning av nyåndelig selvutviklingsfilosofi og praksis.

Uttrykkene i diakoniplanen viser diakoniens og den kristne tros *orientering mot andre*. Den retter fokus utover en selv og egen vekst. Mange nyåndelige vil hevde at de har den samme annen-orienterte horisont, men at utgangspunktet for dette er en selv. Den californiske selvutviklingslærer Shakti Gwain sier i sin slogan: «Heal yourself, heal the world!» Eller i en tillempet parafrasering: Realiser deg selv og redd verden! Dersom man ønsker en rettferdig verden, må man med andre ord først gå inn i seg selv. Deretter vil man naturlig søke å gjøre godt for andre. Mange mener at selvutviklingsbølgen med tiden vil føre til en bedre verden både lokalt og globalt. Jo flere mennesker som har utført et indre bevissthetsmessig

arbeid, desto færre konflikter blir det og desto mer omtanke får man overfor omverdenen generelt.

Arne Næss profilerer denne tankegangen. I et intervju i bladet *Visjon* – hvor sitatet i begynnelsen av denne artikkel er hentet fra – presenterer han selvrealisering som utgangspunktet for sin filosofi. Han sier at jo lenger du kommer i selvrealisering, jo mer nødvendig blir det å støtte andres selvrealisering for å komme videre i din egen (Næss, i Solum 2009). I bladet *Visjon* henvises det ofte til grunnleggende verdier som fellesskap og rettferdighet. Samtidig kan man finne en splittelse mellom en fellesskapsbasert spiritualitet særlig fremmet i lederartiklene og blant toneangivende skribenter, og en mer individualistisk spiritualitet. Redaktøren medgir at individualismen kan løpe løpsk, men har likevel tro på at selvutvikling, globalt ansvar og håpet om en bedre verden er uadskillelige størrelser (Aalbu 2002). Det er altså mye som tyder på at bildet er sammensatt, og at det er nødvendig å tenke nyanser og kompleksitet når diakonien skal utfordre og la seg utfordre av nyåndeligheten.

Nestekjærlighet, fellesskap og selvspiritualitet

Diakoniplanen beskriver nestekjærlighet og fellesskap som *gjensidighet*, hvor den enkelte både skal se og bli sett. Fellesskapet skal gi gjensidig trøst og hjelp, der det «[...] frigjøres nye krefter og nytt håp» (Kirkerådet, 2008:10).

Flere forskere har pekt på at individualismen og selvutviklingen som ligger i selvspiritualiteten, ikke nødvendigvis innebærer en fokus *kun* på en selv (Botvar 2007b; Heelas 2008; Heelas & Woodhead 2005). Søken etter ens indre spiritualitet går ofte sammen med en form for individualisme som også har sosiale overtoner. En del av selvspiritualiteten fokuserer på at man selv skaper sin virkelighet. Den har dermed en sterk grad av selvansvarlighet. Aalbus gjennomgang av artikler i bladet *Visjon* viser et fokus på at den enkelte har *ansvar* for å *bidra til* fellesskapet. Det er imidlertid sjelden i disse artiklene snakk om hva man kan *motta* i det menneskelige fellesskapet. Vekten ligger på ansvaret som det frie, skapende og autonome selvet har, og det svake, avhengige menneske blir lite omtalt (Aalbu 2002). Notto Thelle skriver – etter å ha lest samme magasin i mange år: » Jeg kan ikke huske at jeg har sett *ett* bilde av et menneske som er handikappet, fattig, mislykket eller utstøtt i denne litteraturen.» (Thelle 2008:24).

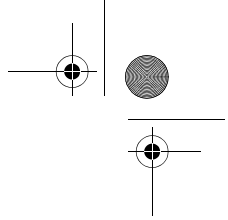
Samtidig er bladet fullt av annonser for ulike former for terapi. Det florerer av tilbud for alle som ikke får det til, og som trenger å utvikle seg. Heelas og Woodheads (2005) undersøkelser i England finner at velværekulturen i de holistiske miljøene har et relasjonelt aspekt basert på nære forhold. Her tilbys aktiviteter som gjør at en kan adressere sitt «drained-out-self» ved å bli gitt omsorg, bli tatt på og lyttet til, ved å bli verdsatt, og ved å bli subjekt for en refleksjon over hva man har å gi i verden som et unikt menneske (Heelas & Woodhead 2005:104). Selvutvikling *i praksis* tar altså ikke bare utgangspunkt i det frie, sterke individet, men det kan også ta utgangspunkt i den som for tiden *trenger* frigjøring. Selvrealiseringens tanke om å frigjøres fra omverdenens krav og dominans kan appellere nettopp til mennesker som opplever seg undertrykt. Ahlins og Botvars forskning, som peker på at en gruppe innen alternativbevegelsen består av mennesker med lav sosial status, bidrar også til et sammensatt bilde som ikke bare viser den sterke, vellykkede individualist med fokus på sin påvirkningskraft som individ. Man kan tenke seg at mennesker kan trenge selvutviklingsteknikkene for

å kunne se lys i tunnelen. Behovet for selvrealisering kommer ikke kun når alle andre behov er oppfylt, slik Maslows behovspyramide kan forstås. Thelle skriver at mange av dem som er med i alternativbevegelsen, er mennesker som har strevd med livet og fått hjelp til å komme videre. Dermed blir det en diskrepans mellom slik livet fortøner seg for mange som oppsøker holistiske miljøer og terapier – og slik det fremstilles i deler av den nyåndelige litteraturen (Thelle 2008). Dette kan henge sammen med at visse deler av nyåndeligheten målbærer ideen om at problemer egentlig ikke eksisterer, at de så å si kan manes vekk ved hjelp av tanken, eller sekundært kan forklares som et lærerikt ledd i utviklingen (Aalbu 2002). Som idé mister denne delen av selvspiritualiteten det svake og avhengige i mennesket av syne. I praksis kan slike ideer imidlertid virke tiltrekkende og håpefulle når man strever.

Man kan så spørre hva slags fellesskap og omsorg selvspiritualiteten har å tilby når mennesker trenger trøst og hjelp. Selvspiritualiteten i seg selv, som løst organisert eller ikke-organisert åndelighet, bidrar ikke med konkrete fellesskap på samme måte som en menighet kan gjøre. Men det betyr ikke at mennesker som vil tilhøre denne formen for spiritualitet, ikke er tilnyttet fellesskap av venner og likesinnede, eller holistiske grupper. Anerkjennelse og det å bli sett av en terapeut kan også bety mye for mange. Det finnes mange nestekjærlige mennesker som bruker sin praksis til å se og anerkjenne andre. Velværekulturen passer for mennesker som allerede verdsetter å være menneske gjennom gjensidige forhold som gir omsorg og hjelp (Heelas & Woodhead 2005). Selv om selvspiritualiteten beskrives i dimensjonen selvet og kosmos, og ikke i seg selv uttrykker en menneskelig fellesskapshorison, betyr ikke det at nyåndelige mennesker i praksis opplever mangel på fellesskap. Men de *kan* gjøre det. At feltet er såpass løst organisert, gjør det sårbart, og mange kan bli overlatt til seg selv.

Selvutviklingen kan ha positive sider også *uten* en fellesskapshorison. Det å ta vare på seg selv og frigjøre eller utvikle sine potensialer, er en verdi i seg selv. Notto Thelle argumenterer for at den åndelige søken som har fokus på utforskning av menneskets selv, ofte handler om å finne tilbake til sin verdighet som menneske. Han løfter frem fokuset på menneskets potensial som positivt. Imidlertid advarer han mot en for naiv innstilling til «sinnets kraft». I et teologisk perspektiv kan man si at dersom Gud er menneskets skaper, burde Gud arbeide i mennesket for at det skal kunne utvikle seg og vokse mot den bestemmelse som det er skapt til (Thelle 2000). «Å være og leve som kristen handler også om vekst – om å lære å ta seg selv alvorlig for å kunne møte andre.» (Henriksen 2005:164). Her kan selvspiritualiteten fungere som en utfordrer for kirken og for diakonien. Samtidig kan kirken og diakonien utfordre selvspiritualiteten ved å forkynne nåden. Mennesket kan både utvikle sine gaver og få ta imot den største gaven som er gratis, nåden. Uten dette siste perspektivet kan vi (både kristne og nyåndelige) fjerne oss – i vår selvrealisering – fra at livets kilde er i Gud, og at det ytterste feste for vår identitet er i relasjon til Ham.

Det debatteres om spiritualiteten i nyåndeligheten virkelig er en søken etter en gud eller guddom, eller om det bare er en søken i seg selv. Ettersom gudskontakt ikke kan måles med samfunnsvitenskapelige måleinstrumenter, må en velge om man vil ta de nyåndelige på ordet eller ikke. Heelas (2008) hevder at man skal ha gode grunner for ikke å ta deres konstruksjoner og opplevelser på alvor. Jeg vil si meg enig i det. Men det utelukker ikke at man kan registrere glidende overganger mellom spiritualitet og psykologi i en psykoreligiøs idealtipe som selvspiritualiteten er (Gilhus & Mikaelsson 2005). At man gjennom selvutvikling søker



kontakt med sitt høyere selv eller guddommen for der å hente kraft til å hjelpe andre, gir selvutviklingen en annen dimensjon som peker bort fra egoismekritikken.

Vern om skaperverket, kamp for rettferdighet og selvspiritualitet

Diakoniplanen beskriver ansvaret for å bevare skaperverkets integritet, og tar til orde for at «[...] en forståelse av mennesket som herre og hersker over naturen må korrigeres» (Kirkerådet 2008:10).

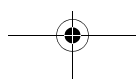
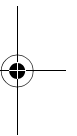
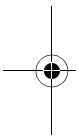
Vern av natur og økologi er et kjernepunkt for mange i alternativbevegelsen. Kritikken av den vestlige dualismen og materialismen er del av selve idégrunnlaget i New Age. Det er dette materialistiske og dualistiske tankemønsteret som man skal ut av i den nye tidsalder. Holismen som ligger i det økologiske paradigmet, har inspirert både til økofilosofiens naturetikk og til ulike nytolkninger av forholdet mellom menneskene og naturen (Gilhus & Mikaelsson 2005). Mange nyåndelige kritiserer også kirken; at den har gjort for lite og har en manglende tro på naturens verdi (Aalbu 2002). Her kommer diakoniplanen de nyåndelige i møte ved å inkludere skaperverket i sin definisjon, og ved å korrigere tanken om mennesket som hersker over naturen.

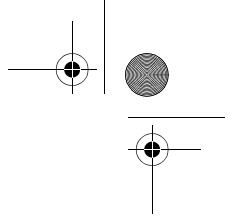
Som Arne Næss sier i intervjuet i *Visjon*, kan økofilosofien settes i sammenheng med selvrealisering. Det påpeker også redaktør Øyvind Solum når han skriver at: «Selvrealisering [...] bør ikke være et mål i seg selv [...]. Et menneske frigjøres først når det erkjenner sin forbindelse med alt annet liv.» (Solum 2000, i Aalbu 2002:102). Årsaken til den globale situasjonen ligger i manglende selvutvikling og at den enkelte ikke har kontakt med en indre virkelighet. Håpet knyttes motsvarende til selvutvikling og bevissthetsendring.

Bevissthetsendring handler ikke bare om at jeg skal få det enda bedre. Det handler om å skape en verden hvor vi ser at vi alle – på tvers av landegrenser, kjønn, religioner og kulturer – er en del av det samme hellige universet, at vi alle er ett, at vi har et ansvar også for hverandre. (Solum 1999, i Aalbu 2002:101)

Omkring hver åttende artikkel i bladet *Visjon* omhandler globale tema, jevnt fordelt mellom økologi og politikk. Man bruker betegnelser som «spirituell politikk og spirituell økologi». Fra redaksjonen kommer dette særlig sterkt frem ved å betone den enkeltes ansvar for å bidra til en bedre verden gjennom «global bevissthet», «global kultur» og «global identitet». Begrunnelsen for det globale ansvaret er at vi er del av en større helhet, i form av både en fysisk, økologisk verden og en åndelig virkelighet der alt henger sammen. Men også her kommer det til syne ulike fraksjoner; deler av stoffet er viet artikler som kun er myntet på selvet og dets utvikling. Leder Solum og andre toneangivende skribenter er opptatt av ansvaret for en bedre verden, og målbærer at en dypere forankring er nødvendig for å ta et oppgjør med forbruks- og egosamfunnet (Aalbu 2002).

Som idé for å redde verden, kan man imidlertid spørre om selvrealiseringen er for naiv og for smal. Bevissthet og selvutvikling er for snevert hvis vi skal løse problemer som krig, miljø og hungersnød. Her må andre mer strukturelle momenter tenkes og handles inn. Men selvutvikling *kan* bety økt globalt engasjement. Også her er det viktig å ha i mente at det finnes en mulig kløft mellom det prinsipielle og det pragmatiske. Når man ser på hva de





nyåndelige gjør, og hvem de nyåndelige er, vil bildet kunne være et annet enn når man etter-spør ideene.

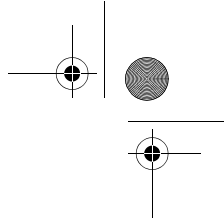
Som vist over, er det mennesker som trenger å gå inn i seg selv for å frigjøres og rustes til å hjelpe andre – slik det uttrykkes på nettstedet www.selvrealisering.no: «Selvrealisering er fininnstilling av det menneskelige instrument – rettet mot andre» (lest 3. februar 2009).

Plan for diakonis omtale av nyåndeligheten – en kritisk lesning

I diakoniplanen er nyåndeligheten omtalt i et kort avsnitt som lister opp noen kjennetegn ved vårt samfunn. Stikkord som globalisering, flerkulturalitet og relativ fattigdom nevnes. Nyåndeligheten kommer i forbindelse med omtale av forbrukerkulturen, og beskrives som en konsekvens av selvrealiseringen i samfunnet. Å sette nyåndeligheten sammen med selvrealisering er absolutt relevant. Kanskje burde man valgt begrepet selvutvikling isteden, ettersom det har mindre konnotasjoner i retning selvsentrerthet og egoisme. Men som vist i denne artikkelen, er selvrealisering og selvutvikling ord mange nyåndelige selv vil kjenne igjen. Problemet oppstår etter min mening når selvrealisering igjen settes sammen med *forbrukerkulturen*. Ved denne plasseringen kan diakoniplanen stå i fare for å tegne et bilde av alle nyåndelige som selvopptatte forbrukerne. Mange nyåndelige vil, som vist over, nettopp denne forbrukerkulturen til livs. Det er riktig at nyåndeligheten av mange er sett som et koldtbord hvor man kan forsyne seg, velge og vrake, eller som et marked for kjøp og salg. I den faglige samtale debatteres det hvorvidt selvspiritualiteten er en del av konsumsamfunnet, eller om den snarere kan beskrives som en motkultur (Heelas 2008). Her er det mange stemmer og mange nyanser. Mitt poeng er at bildet ikke må tegnes for ensidig, og det er en fare for at diakoniplanen kan gjøre nettopp det ved sin plassering og omtale av nyåndeligheten.

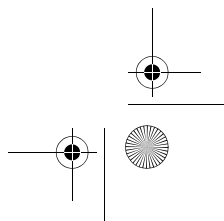
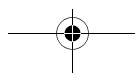
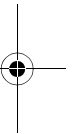
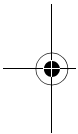
Nyåndelighet er mer enn selvrealisering. Selv om det er det også. Selvrealisering er mer enn en egotripp. Selv om det kan være det også. For å presentere et diakonalt perspektiv i møte med nyåndeligheten er det viktig å trekke inn det som diakoniplanen beskriver som et overordnet perspektiv, nemlig at «[...] kirkens diakoni står sammen med alle mennesker av god vilje i arbeidet med å ivareta de grunnleggende verdiene i samfunnet» (Kirkerådet 2008:13). Det finnes fellesskapsverdier og samfunnsverdier i nyåndeligheten og blant nyåndelige som man med fordel kan stå sammen om.

I et diakonalt perspektiv er det også viktig å påpeke følgende: Undersøkelser har vist at flere nyåndelige har dårlige erfaringer fra sine møter med representanter for kirken. Andre har ikke funnet plass og tolkningsrom for sine religiøse opplevelser i den spiritualiteten og det gudstjenestelivet som kirken representerer (Mollerup-Degn, Mogensen, & Vestergaard 2008). Dette gjør det viktig å være ydmyk i møte med menneskene i det nyåndelige landskapet. En ydmyk holdning behøver ikke utelukke et kritisk blick på selvspiritualiteten. Jeg vil i denne sammenheng hente frem et sitat fra diakoniplanen som etter min mening har relevans i møte med de nyåndelige. Sitatet handler om forsoning:



Det er også andre grupper i den norske samfunnet som værer på en historie preget av sår i forhold til Den norske kirke [...]. Andre nødvendige forsoningsprosesser kaller også på kirkens engasjement. (Kirkerådet, 2008:8)

Mennesker som har dårlige erfaringer med kirken, kan også befinne seg i gruppen som driver med selvutvikling. Som tidligere nevnt er tanken om at selvutviklingsteoriene kun er for de sterke, litt for enkel når det kommer til praksis. I praksis vil menneskers kompleksitet komme frem. Dette er viktig for diakonien, som må ha syn for mennesker mer enn for ideer og teorier.



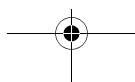
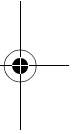
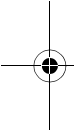
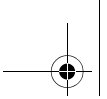
Sluttnoter

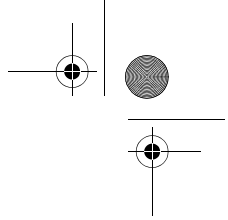
1. Skillet mellom religion og spiritualitet er blitt kritisert (Henriksen 2005). Heelas nyanserer også seg selv. I sin artikkel fra 2007 sier han at boka *The Spiritual Revolution* (Heelas & Woodhead 2005) gir et for polarisert bilde. Mange kristne tar til seg både New Age og en teistisk religiøsitet; man plukker det beste fra flere steder, og det henger ikke alltid logisk sammen.
2. 17 % har tiltro til 3 eller flere av 6 ulike alternativreligiøse fenomener; reinkarnasjon, avdøde forfedres overnaturlige krefter, lykkeamuletter, spåmenn, helbredelse og astrologi. 17 % oppgir at de ikke følger en religion, men er åndelige, 13 % følger en religion og er åndelige. De som er åndelige og ikke følger en religion behøver ikke være samme gruppe som de som tror på alternativreligiøse fenomener.
3. Det kan være behovet for en forklaring på lidelsen - noe mange finner i reinkarnasjonstenkningen. Det kan være behovet for et perspektiv som kan tolke de åndelige eller paranormale erfaringene man har gjort seg. Det kan være skuffelser i møte med kirken, og hjelp i møte med alternative behandlere (Mollerup-Degn, Mogensen, & Vestergaard 2008).
4. Andre begreper for å beskrive nyåndeligheten er spirituality, holistisk spiritualitet, selvspiritualitet, spirituality of life, subjective life, inner-life-spirituality.
5. Jeg vil i det følgende hovedsakelig bruke nyåndelighet da det er denne betegnelsen Plan for diakoni bruker, men jeg anvender begrepet noe videre enn det Botvar gjør.
6. 1998 Pan-European Study on Religious and Moral Pluralism (RAMP)
7. Man kan tenke om selvet på ulike måter. Billedlig har det blitt sammenliknet med en frukt med en kjerne, en løk uten kjerne eller som noe som er i kontinuerlig forandring. Slik jeg ser det, er ulike bilder stadig i omløp i det nyåndelige landskapet. Religionsforskerne Ingvild Gilhus og Lisbet Mikaelsson sier bildet av det foranderlige, nesten kamelonaktige selvet er det som best fanger inn tendenser i det senmoderne samfunnet, og som nyåndeligheten også preges av. Det senmoderne mennesket ser seg selv mer som en prosess enn en tilstand, hevder de. Dette svarer til en selvutviklingstankegang. Man er som menneske i stadig utvikling. Selvrealiseringstankegangen i betydningen å realisere det som allerede ligger i ens kjerne som iboende potensialer, viser en mer essensialistisk tankegang. I litteraturen om nyåndelighet er begge disse forståelsene berørt.
8. Det er ikke slik innen nyåndeligheten at holismen helt utvisker individualiteten. Det er mer typisk å tro at ulike deler av bevisstheten beveger seg og handler i harmoni med den universelle «Mind». Denne spiritualiteten er individualistisk i sin påstand om at det ikke finnes noen grenser for menneskets kapasitet til å skape sin egen realitet. Men den er også veldig universalistisk i sin tro på at hele universet, inkludert menneskelige skapninger, er velvillig bundet av en kosmisk lov. Man kan kanskje føre det første tilbake til en amerikansk strømning som vektlegger den uendelige kreative ekspansjon, mens den andre kan knyttes til Europa og teosofien. Samtidig er disse to strømningene vevet sammen i flere forfatterskap (Hanegeraff 1998).
9. Å bli fri fra kristendommens og kirkens dogmatiske struktur som undertrykker det frittenkende individet, er et poeng for noen. Som vist over er imidlertid andre i det nyåndelige miljøet mer positivt innstilt til kirken og kan kombinere ulike trosforestillinger (Mollerup-Degn, Mogensen, & Vestergaard 2008).

Litteratur

- Ahlin, L. (2001). *New Age konsumtionsvara eller värden att kämpa för? Hemmets Journal och Idagsidan i Svenska Dagbladet analyserade utifrån Mary Douglas grid/group modell och Pierre Bourdieus fältteori*. Teologiska institutionen, Lunds universitet.
- Brinkmann, S. (2005). Selvrealiseringens etik. I S. Brinkmann & C. Eriksen (red.), *Selvrealisering kritiske diskussioner af en granseløs udviklingskultur* (s.41–64). Århus: Klim forlag.
- Botvar, P. K. (2000). Hvor individualisert er folkereligiositeten egentlig? I L. G. Engedal & A. T. Sveinall (red.), *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiositet og kristen tro* (s. 139–157). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Botvar, P. K. (2004). The civic role of individualised religion. *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 17(2), 121–136.
- Botvar, P. K. (2007a). Why New Age is giving way to spirituality. The silent revolution within alternative religiosity. I I. Furseth & P. L. Salvesen (red.), *Religion in Late Modernity. Essays in honor of Pål Repstad*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Botvar, P. K. (2007b). Åndelig klimaskifte? *Vårt Land*, 1. oktober 2007, s. 24.
- Bovbjerg, K. M. (2005). Selvrealisering i arbeidslivet. I S. Brinkmann & C. Eriksen (red.), *Selvrealisering kritiske diskussioner af en granseløs utviklingskultur* (s.15–40). Århus: Klim forlag.
- Furseth, I. (2006). *From quest for truth to being oneself. Religious change in life stories*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gilhus, I. S., & Mikaelsson, L. (2005). *Kulturens refortrylling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Graakjær Hjort, B. (2005). Når livet bliver én lang eksamen – kritiske bemerkninger om selvrealisering. I S. Brinkmann & C. Eriksen (red.), *Selvrealisering kritiske diskussioner af en granseløs utviklingskultur* (s.211–230). Århus: Klim forlag.
- Heelas, P. (1996). *The new age movement*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, P. (2007). The spiritual revolution of Northern Europe: Personal beliefs. *Nordic Journal of Religion and Society* 19(1),(1–27).
- Heelas, P. (2008). *Spiritualite of life. New age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (red.). (2000). *Religion in modern times. An interpretative anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Henriksen, J. O. (2005). Spirituality and religion – worlds apart? *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 18(1), (s.73–88)

- Henriksen, J. O., & Repstad, P. S. (2005). *Tro i sør. Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Horn, S. J. (2009). Ken Wilbers integrale spiritualitet. *Visjon*, 2/2009, (s.54–58).
- Jørgensen, C. R. (2005). Selvrealiseringens klinisk psykologiske rødder. I: S. Brinkmann & C. Eriksen (red.): *Selvrealisering kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. Århus: Klim forlag.
- Kirkerådet. (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke* Oslo: Kirkerådet, Den norske kirke.
- Lunestad, J. (1999). Nyreligiøsitet – konkurrent eller supplement? I O.G. Winsnes (red.), *Tallenes tale 1999. Perspektiv på statistikk og kirke*. KIFO-rapport nr. 12 (s.27–42).
- Lunestad, J. (2000). Alternativreligiøsitetens forhold til kirken. I L.G. Engedal & A. T. Sveinall (red.), *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiøsitet og kristen tro* (s. 159–175). Trondheim. Tapir Akademisk Forlag.
- Maslow, A. (1970). *Motivation and personality*. Second edition. New York: Harper & Row publishers.
- Maslow, A. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: D.van Nostrand.
- Møllerup-Degn, L., Mogensen, M. S., & Vestergaard, L. (2008). *Tro i tiden. Lytterunde blant mennesker inspirert af østlig religiøsitet og spiritualitet*. Folkekirke og Religionsmøde, Danmark.
- Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (2008). Spørreundersøkelse om religion, 2008, norsk del av ISSP
- Solum, Ø. (2009). Om dypøkologi, selvrealisering og redselen for å være dum. Intervju med Arne Næss. *Visjon*, 2/2009, (s.6–11)
- Romarheim, A. (2008a). *Nyåndelighet ulike former for religiøs søken i vår tid*. Menighetsfakultetets etterutdanningskurs 2.–3. januar 2008.
- Romarheim, A. (2008b). The return of the spirits. I K. O. Sannes, E. Grandhagen, T. Hegerdun, K. Jørgensen, K. Norseth & R. Olsen (red.), *Med Kristus til jordens ender. Festskrift til Tormod Engelsviken* (s. 291–300). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Thelle, N. R. (2000). Kirken får som fortjent – nyreligiøsitet som motkultur. I L. G. Engedal & A. T. Sveinall (red.), *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiøsitet og kristen tro* (s. 281–295). Tapir Akademisk Forlag.
- Thelle, N. R. (2008) Hva er en engel? Sjalesørgeren og definisjonens makt. *Tidsskrift for sjelesorg*, 28(1), 18–28.
- www.selvrealisering.no: *Velkommen til selvrealisering.no*. Hentet 3. Februar 2009 fra <http://www.selvrealisering.no>
- Aadnanes, P. M. (2008). *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsiteten*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aalbu, S. H. (2002). *Når selvet blir gud. En lesning av magasinet Alternativt Nettverk (årg. 1999/2000) med vekt på selvets status og funksjon*. Hovedoppgave i kristendomskunnskap, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.





«Barnediakoni» – i lys av trosopplæringsreformen

Kari Jordheim

Innledning

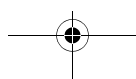
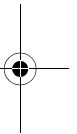
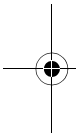
De senere årene har man innenfor diakonifaget jobbet mye med å sette ord på teorier, erfaringer og refleksjoner knyttet til ungdomsdiakoni. Det har blitt gjennomført prosjekt, avholdt konferanser og etablert ungdomsdiakonstillinger i både menigheter og organisasjoner. Vi bør få et tilsvarende fokus på diakoni i møte med de yngre barna, og kanskje kan det være naturlig at vi også begynner å bruke begrepet *barnediakoni* mer aktivt, selv om undertegnede er skeptisk til en for sterk sektorinndeling av diakonien. Barnearbeid eller arbeid med og blant barn har lange og gode tradisjoner i kirken, og mye av dette arbeidet har vært av diakonal karakter. Kirken har gjennom hele sin historie hatt store og omfattende omsorgsoppgaver rettet mot barn i vanskelige livssituasjoner. I norsk diakonihistorie, vet vi at de første diakonissene raskt ble engasjert i arbeid i «barnekrybber» og barnehjem.

Det ser ut til at det ikke har vært vanlig å snakke om barnediakoni som et begrep. For eksempel gir et søk på nettet (gjort 27. februar 2009) bare fem treff. Ett av disse treffene er knyttet til barneåret i Bjørgvin bispedømme i 2003/2004:

– Med barneåret planla me eit viktig år for borna, men så kom det til å røra ved heile tenkinga vår her Vest: Borna er ikkje nokon som skal førebu seg til å bli kyrkjeaktive, det er dei som er kyrkja. Dei er eit førebilde for oss vaksne i sitt enkle møte med evangeliet, seier biskopen. Bjørgvin bispedømmeråd satsar på borna også etter at barneåret vert avslutta. Born og gudstenesta og barnediakoni vil stå i fokus. (Bulandet grendalag 2008)

Et annet treff er knyttet til at det i oktober 2006 ble det arrangert en konferanse i regi av Kirkens Sosialtjeneste, med tittelen: «Å vokse opp i dag.» Konferansen ble introdusert slik:

Som diakonal stiftelse med barnevern som et av våre store fagfelt, vil vi løfte fram vårt felles ansvar for barn som er under barnevernets omsorg. Vi vil også være med å reise spørsmålet: Hva er god



barnediakoni? Bibelens sentrale plassering av barn og deres verdi er udiskutabel, men hvordan gir det seg utslag i kirkens arbeid i dag? (Kirkens Sosialtjeneste 2006)

Trosopplæringsreformen, som er Den norske kirkes største satsing på barn og unge noensinne, har flere prosjekt hvor diakoni er ett av temaene som skal behandles, eller mer indirekte gjennom holdninger som skal læres. I prosjektdatabasen på trosopplæringsreformens nettsider www.storstavalt.no kan man finne at fram til 2007 ble det igangsatt 156 prosjekt som omfatter 350 menigheter. Ved å søke på ordet «barnediakoni» i denne basen, kommer det ikke opp noen resultater, men ved å søke på «diakoni» får vi ti treff under Prosjekt, og vi får 47 treff i Ressursbanken på ordene «diakoni» og «diakonalt». Mange av disse har diakoni som et tema i det som skal læres, men det finnes også annen bruk av begrepet, som for eksempel når Byåsen menighet ønsker gjennom sitt prosjekt *Et møtested mellom himmel og jord* å «[...] formidle kristne tradisjoner, diakonalt nærvær og opplevelsesbasert fellesskap for å gi barn og unge en erfaring av at de tilhører kirka». (Byåsen menighet 2007). Eller som i Nordby menighet, hvor de bl.a. sier at målet for prosjektet *På vandring gjennom skaperverket* er å «[...] opprette lokal Changemakergruppe, teste ut diakoni og miljøengasjement som trosopplæring. Videre utvikle samarbeidet med Kirkens Nødhjelp og Changemaker» (Nordby menighet 2007).

Det kan være interessant nok å studere beskrivelser av barne- og ungdomsdiakonale tiltak i rapporter fra ulike trosopplæringsprosjekt, men i denne artikkelen vil jeg se nærmere på noen særtrekk ved diakonien i møte med barna, i lys av trosopplæringsreformen. I begynnelsen av artikkelen skal vi se litt nærmere på hvem barnet er. Deretter blir det en kort kommentar til diakoniplanen i lys av barn og unge, før trosopplæringsreformen presenteres gjennom ett av sine hovedbegrep: livsmestring. Videre blir livsmestring sett sammen med begrepet empowerment (eller myndiggjøring), et sentralt begrep fra diakoniens fagfelt, før jeg bruker noen utvalgte pedagogiske teorier for å vise hvordan man kan arbeide med disse perspektivene innenfor både trosopplæring og diakoni, dvs. i en diakonal trosopplæring.

Hvem er barnet?

Alle har vært barn, men bildet vi har av «barnet», er ikke konstant. Det varierer fra samfunn til samfunn og fra tid til tid. «Barndom er et av de sosiale fenomen som best illustrerer kompleksiteten i sosiale og kulturelle fenomen», sier Ivar Frønes i boken *Moderne barndom* (2007:12). Nyere teorier erkjenner i stadig større grad barn som subjekter. Alle individer er beskyttet av menneskerettighetene, uavhengig av alder, status og andre egenskaper, og i FNs verdenserklæring om menneskerettighetene fra 1948 blir det slått fast at: «Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og samme menneskerettigheter.» Lucy Smith (2008:15) hevder imidlertid at i 1948 «[...] tenkte man nok likevel mindre på at erklæringen også omfattet barn». Det første menneskerettighetsdokumentet som gjaldt barn spesielt, var *Erklæringen om barns rettigheter* (Høstmælingen, Kjørholt, & Sandberg 2008:290) anbefalt av Folkeforbundet i 1924, hvor det blant annet blir uttalt at «[...] the mankind owes to the child the best it has to give» (Høstmælingen et al. 2008:15). Denne erklæringen dannet så grunnlaget for FNs erklæring om barns rettigheter fra 1959. Til forskjell fra verdenserklæ-

ringen fra 1948 inneholder barneerklæringen fra 1959 punkter om vern mot omsorgsvikt, forbud mot arbeid som vil motvirke barns helse, utvikling og utdanning, og om særlig rett til behandling og utdanning for barn med funksjonshemninger. Etter FNs barneår i 1979 ble det utviklet en barnekonvensjon som ble vedtatt av FN i 1989 og ratifisert i Norge i 1991. Barnekonvensjonen vokste fram ut fra en forståelse av at barn har behov for spesielle vernetiltak. Konvensjonen representerer det internasjonale samfunns kollektive syn på barnet i vår tid, og danner grunnlaget for barneperspektivet slik det anvendes både i samfunnets beslutningsprosesser og i barneforskning. Mens *Erklæringen om barns rettigheter* ikke er juridisk forpliktende og ikke inneholder noen kontrollmekanismer, er Barnekonvensjonen juridisk bindende for alle ratifiserende stater, og den er også inkorporert i norsk lov.

Barnekonvensjonen bygger på fire grunnprinsipper:

- «Til barnets beste» danner utgangspunkt og kriterium i saker som angår barnet.
- Barnet har rett til likeverdige vilkår med voksne i landet.
- Barnet har rett til liv og utvikling.
- Barnet har rett til å si sin mening og bli hørt i saker som angår dem.

I artikkel 27 i Barnekonvensjonen blir det slått fast at barn har rett til åndelig utvikling, og her er hjemmet, samfunnet og tros- og livssynssamfunnene ansvarlige i fellesskap for at det blir lagt til rette slik at den åndelige utviklingen blir stimulert og ivaretatt. Dagny Kaul (2007) påpeker at artikkel 12 og 14 også er av spesiell interesse ut fra et barneteologisk perspektiv. Artikkel 12 fastslår barnets rett til ytringsfrihet i saker som angår det selv, mens artikkel 14 tilkjenner barnet rett til tanke- og samvittighetsfrihet og religionsfrihet, hvilket definerer innholdet i barns fulle menneskeverd. For en voksen innebærer religionsfrihet at man selv kan velge tilhørighet til en religion, frihet fra diskriminering på grunn av religion, men også frihet til å avvise religion. Kaul (2007:58) sier: «Disse grunnleggende aspekter ved religionsfriheten mener jeg inngår også i barnets rett til religion, og trekker den slutning at barnet anerkjennes som et fullverdig og religiøst menneske fra fødselen av.»

Hvem barnet er, kan beskrives på ulike måter alt etter om man velger et utviklingspsykologisk perspektiv, et sosialpsykologisk perspektiv, et mer overordnet samfunnsperspektiv eller kanskje et teologisk perspektiv. I boken *Hva skal vi med barn?* (2008) stiller Simen Tveitereid spørsmål knyttet til organiseringen av vårt moderne samfunn og hvilke konsekvenser det får for barna at så mange allerede som ettåringer tilbringer store deler av dagen borte fra foreldrene sine. Han stiller seg kritisk til regjeringens retorikk om barnehager og sier:

Kanskje var den tradisjonelle utviklingspsykologien for opptatt av å beskytte barna. Kanskje har mange lagt for lite vekt på barnas trang til å utforske verden, og deres glede av hverandre. Men har den nye pedagogikken gått for langt? [...] Barn er ikke lenger avhengige, sårbare, hjelpeløse. De er kompetente og selvstendige. Medvirkning er det nye moteordet. Små barn trenger ikke primært trøst og omsorg, men veiledning og støtte. Slik taler de lærde nå. (Tveitereid 2008:84)

Samfunnet omtaler gjerne barn som aktive deltakere. Barnas rett til å bli hørt og til å være med å bestemme blir tydeliggjort også for mindre barn. Dette er uttrykk for en økt forståelse av at barn ikke bare er «objekt» for de voksnes oppdragsvirksomhet, men at barn og unge selv er delaktige i sin egen utviklingsprosess. Men videre sier Tveitereid (2008:85): «Barn er

sterke og svake, de trenger utfordringer og trøst, tilknytning og løsrivelse. Det er meningsløst å legge vekten bare på den ene siden.»

Barns levekår

Barns levekår i dag er preget av endringer i familiestrukturer og familiestørrelse, stor grad av mobilitet, en enorm utvikling innenfor medieverdenen hvor tilgang til Internett-verdener skaper utfordringer på godt og ondt. Nye kommunikasjonsmønstre både gjennom Internett og mobiltelefon dominerer hverdagen for mange og skaper nye typer relasjoner. I tillegg er samfunnet blitt mer flerkulturelt, noe som gir både gleder og utfordringer i barnehage-, skole- og fritidssammenhenger. Den sterke graden av globalisering, som gir en opplevelse av at verden er kommet nærmere, gir økt mulighet for kontakt og utveksling av ideer og erfaringer på tvers av geografiske, kulturelle og språklige skillelinjer, men er også utfordrende for utvikling av identitet og mestringsevne. Vi finner også store utfordringer i samfunnet knyttet til rusproblematikk, mobbing, vold og overgrep, og slike forhold setter preg på mange barns oppvekst. Barns levekår blir beskrevet i ulike sammenhenger, også i større forskningsarbeid, og jeg vil kort trekke fram funn fra et par større levekårsundersøkelser.

TOPP-studien (*Trivsel, oppvekst, barndom og ungdomstid*, Folkehelseinstituttet 2007) er den største undersøkelsen blant barn og unge i vår tid. Studien omfatter seks runder med spørreskjema fra barna var 1,5 år gamle og foreløpig til de er 14–15 år gamle. Gjennom disse undersøkelsene ønsker man å finne ut hva som gjør at barn og unge og deres familie trives og har god psykisk helse, og hvilke faktorer som bidrar til at noen barn utvikler betydelige plager som angst, depresjon og atferdsproblemer. Å forstå slike utviklingsprosesser er avgjørende for muligheten til å gi hvert enkelt barn optimale oppvekstbetingelser.

De fleste barn og unge med psykiske plager kommer fra helt vanlige familier. Det viser funn fra Topp-studien. Den viser at det er vanlig at barn og unge har symptomer på angst, depresjon, spiseproblemer eller utagerende atferd i tidsavgrensede perioder i oppveksten.

– Vi oppnår størst forebyggende helsegevinst hvis vi bedrer oppvekstmiljøet for barn flest samt øker kompetansen i kommunenes tjenesteapparat, sier prosjektleder ved Folkehelseinstituttet, Kristin Schjelderup Mathiesen. (Folkehelseinstituttet 2007)

Videre uttaler Schjelderup Mathiesen at det viser seg at man kan oppnå betydelige helsegevinster gjennom å styrke barn og unges mestringsevne og sosiale kompetanse:

Å fjerne belastningen til barn og unge er en viktig målsetting, men vi kan oppnå like god effekt på den psykiske helsen til barn og unge ved å øke de sosiale støttefunksjonene og styrke den sosiale integrasjonen i vennenettverk, familie og jobb – både til barna, ungdommene og mødrene deres. (Folkehelseinstituttet 2007)

Undersøkelsen synes å vise at mengden av kroniske sykdommer som astma, allergier, eksem, øye- og øresykdommer, ser ut til å øke blant barn, og det samme gjelder livsstilssykdommer.

På tross av at Norge er kåret til verdens beste land å leve i, ser vi at det er økende materielle forskjeller blant folk. En god del barn kommer fra familier med lave inntekter, og disse barna

lærer fort at de ikke kan få være med på alt fordi mamma og pappa ikke har penger. En undersøkelse fra Fafo (Fagorganisasjonenes forskningsstiftelse) fra 2004 på oppdrag fra Redd Barna viser at drøyt 26 000 barn lever i familier under fattigdomsgrensen i Norge (dvs. under 50 % av medianinntekten i befolkningen) (Stolanowski et al. 2005:54). En levekårsundersøkelse gjort av NKSF (Norske Kvinners Sanitetsforening) og NOVA (Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring) i perioden 2003–2009 viser at foreldre strekker seg langt for at barna ikke skal føle fattigdom. De prøver på beste måte å argumentere for at barna selv skal velge rimelige alternativ for klær, leker og fritidstilbud. Allikevel er det mangler som barn i inntektsfattige familier må leve med, og disse er knyttet til fritidsaktiviteter og ferie. Sosiolog Anne Skevik ved NOVA sier det er nødvendig at det settes i gang tiltak for disse barna:

Det er viktig at barn ikke blir stigmatisert, derfor er generelle velferdsordninger viktige. Tiltakene må kombineres med stønader familien kan leve av. Skolen må være gratis, og ikke slik det ofte er i dag der mange aktiviteter i skolens regi er avhengige av at foreldre betaler inn til klassekassa. (NOVA 2004)

I 2005 var det 39 200 barn som fikk hjelp fra barnevernet (Gjertsen 2007:16). Barnevernet jobber mye mer forebyggende enn tidligere, og statistikken for 2005 viser at ca. 80 % av barnevernets arbeid er av forebyggende karakter. Barn som lever i hjem med alkoholmisbruk, barn som har vært utsatt for overgrep, og barn som opplever omsorgssvikt, befinner seg spesielt i risikozonen. Alle er preget av sin bakgrunn og sin livshistorie, og selv om livet ikke er forutbestemt, viser statistikken at velstand eller mangel på velstand fremdeles er arvelig. Mulighetene er ulikt fordelt, selv om Norge er ett av de landene i verden der mulighetene er mer likt fordelt enn ellers (Gjertsen 2007).

Uansett ulike normative beskrivelser og x antall undersøkelser, er det alltid nødvendig å fokusere på at hvert enkelt barn er unikt, med egne forutsetninger og muligheter. Som kirke er kanskje den aller viktigste oppgaven at vi standhaftig og til enhver tid kjemper for alle menneskers – og dermed også alle barns og unges – opplevelse av likeverd.

Plan for diakoni gjelder også for barna

Plan for diakoni i Den norske kirke (Kirkerådet 2008) understreker sterkt at gjensidighet og respekt for hverandres verdighet er grunnleggende for diakonien. Det gjelder alle mennesker, barn og voksne, som befinner seg på ulike funksjonsnivå, på ulike steder i livet og i verden. Planen tar utgangspunkt i at vi er skapt til å være medmennesker og til å tjene hverandre, og den har definert diakoni som kirkens omsorgstjeneste, evangeliet i handling som uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kampen for rettferdighet (Kirkerådet 2008:7). At diakoni er kirkens omsorgstjeneste, betyr at diakonien alltid skal ha sitt primære fokus på det enkelte menneskes livssituasjon, og at den skal stille spørsmålet «Hva vil du jeg skal gjøre for deg?» (jf. Mark 10, 46ff) og så forplikte seg til svaret. Mennesket er en helhet av kropp, sinn og ånd som lever sitt liv i relasjon til seg selv, til andre mennesker og til Gud. «Alle sider ved mennesket er en utfordring for diakonien og gjenstand

for dens tjeneste» (Kirkerådet 1988/1997:9). Alle utfordres til et hverdagsliv i tjeneste. Det gjelder alle aldersgrupper ut fra hver sine forutsetninger. Derfor er det viktig at de fire områdene definisjonen av diakoni omhandler, også trekkes inn når vi snakker om barna.

Definisjonen av diakoni understreker at nestekjærligheten bygger på gjenkjennelse og gjensidighet, ut ifra en tenkning om at det like gjerne kunne vært meg som trengte hjelp. Livssituasjoner endrer seg; noen ganger er man den som har behov for å ta imot hjelp, andre ganger er man den som har mulighet for å gi noe til andre som har det vanskelig. På denne måten ivaretar diakonien den andres verdighet og hindrer at den andre ydmykes ved å bli gjort til et objekt som utsettes for handling. Dette kan være spesielt utfordrende å tenke i møte med barna, som på mange måter er avhengige av voksne i sitt liv, men som allikevel ikke skal være objekt for de voksnes handling. «Barn trenger vern, kjærlighet og oppdragelse, men de tilhører verken religiøst eller menneskelig sett noe B-lag» (Sødal 2006). At barn og unge er dagens kirke, ikke morgendagens kirke, er blitt uttalt i mange sammenhenger i forbindelse med trosopplæringsreformen (se f.eks. Den norske kirke 2008:17), og dette er et uttrykk for at kirkens arbeid skal kjennetegnes av at barnet er verdifullt og nødvendig slik det er akkurat nå.

Et kristent menneskesyn uttrykker at alle mennesker er skapt i Guds bilde til fellesskap med Gud og med andre mennesker. Det gir hvert enkelt menneske en uendelig verdi. Mennesket er utstyrt med egenskaper og ressurser som gir det mulighet til å utvikle og forandre seg. Det er gitt et tjeneroppdrag og et forvalteransvar, og står i et ansvarsforhold til Gud og alt det skapte. Også i Barnekonvensjonen uttrykkes det som nevnt at «[...] barn har rett til likeverdige vilkår med voksne» (Høstmølingen et al. 2008: 295). Ut fra moderne, humanistisk rettsbevissthet, er barnet som barn et fullverdig menneske; et rettssubjekt med rett til integritet.

Den norske kirkes egen dåpsliturgi er med å understreke likeverdigheten ved å uttrykke at troen er en Guds gave uavhengig av menneskelige forutsetninger. Troen er virket av Gud uavhengig av menneskelige forutsetninger, og dermed står barn og voksne likt i sin relasjon til Gud. Likeverdigheten er et bærende element i diakonien.

Det kristne fellesskapet skal være et inkluderende fellesskap der det er plass til alle. Videre skal det være et sted som skal gi mulighet til både å yte og å ta imot. Fellesskapet skal kunne gi gjensidig trøst og hjelp, og det skal kunne frigjøre nye krefter og nytt håp. Hvert enkelt menneske, uavhengig av hvor det befinner seg i livsløpet, har en egenverdi og har sin plass i dette fellesskapet. Derfor er det viktig at det legges til rette for at alle kan oppleve nettopp dette – å kjenne seg velkommen og sett, uansett funksjonsnivå og forutsetninger. Det «diakonale» fellesskapet skal representere et helhetlig syn på mennesket hvor alle sider ved mennesket er viktige og utfordrende for diakonien å relatere seg til. Tron Fagermoen har i artikkelen «En kropp – mange lemmer: Diakoni som inkluderende felleskapsarbeid» (2008) sammenliknet dette inkluderende fellesskapet med bildet av fellesskapet som Kristi kropp (jf. 1. Kor 12, 13–27). Han bruker fire overskrifter som jeg synes karakteriserer fellesskapet på en god måte: «Alle er ett», «Ingen er like», «Alle er nødvendige», og «Alt blir delt» (Fagermoen 2008:130).

Diakoniplanens understreking av kampen for rettferdighet fokuserer på diakoniens kjempende vesen. Diakonien kan aldri slå seg til ro så lenge noen lider. Å kjempe innebærer å stille seg ved siden av medmennesket, ikke som passiv tilskuer, men i aktivt engasjement.

Kirken skal engasjere seg i barns og unges livsvilkår både lokalt, nasjonalt og globalt. Det er en særlig utfordring for kirken å *snakke* barns og unges sak fordi disse ofte ikke har evne, makt eller posisjon til å tale på egne vegne. Men kirken har også et særlig ansvar for å *handle* diakonalt overfor disse gruppene – spesielt dem som lider. Kampen for rettferdighet må derfor også gjelde en mer rettferdig fordeling av verdens ressurser, og barn og unge må tidlig tas med i solidaritetsarbeid og aktiv handlingsberedskap.

Vern om skaperverket understreker betydningen av å se mennesket i en større helhet med alt det skapte, og at mennesket er gitt et særskilt ansvar for å forvalte ressursene riktig. Både gleden over skaperverket, det store mangfoldet og de store mulighetene naturen gir for utfoldelse, rekreasjon og hvile, samt ansvaret for å bevare skaperverkets integritet, er viktig. Disse perspektivene må man lære og arbeide med hele livet, slik at de blir en integrert del av livsførselen.

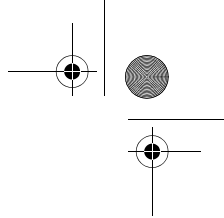
Diakoniplanen tar utgangspunkt i at alle mennesker er skapt av Gud til å tjene hverandre og skaperverket som helhet, men planen understreker sterkt at diakoni kan og må *læres*. Planarbeid er i så måte et viktig redskap for menighetene, slik at diakoni ikke bare skal bli noe for spesielt interesserte, men at hele menigheten læres opp til diakonal holdning og handling. På denne måten kan man også si at diakoniplanen er en undervisningsreform.

Presentasjon av trosopplæringsreformen med vekt på begrepet livsmestring

Den norske kirkes sterkeste og mest uttalte fokus på barna i begynnelsen av det 21. århundret er uttrykt gjennom trosopplæringsreformen. I fem år, fra 2003 til 2008, har reformen vært gjennom en forsøksfase, og tallene viser at det i løpet av perioden er satt i gang 156 prosjekt som til sammen har ført til 1305 trosopplæringstiltak. På hjemmesidene til reformen, som heter *Størst av alt*, sies det at målet med denne reformen er at:

Dnk vil utvikle en systematisk trosopplæring som fremmer kristen tro, gir kjennskap til den treevige Gud og gir hjelp til livstolkning og livsmestring for alle døpte i alderen 0–18 år, uansett funksjonsnivå. [...] I kirkens trosopplæring vil barn og ungdom få dele troen og undringen og kristne tradisjoner og verdier i en ramme preget av omsorg og raushet. Opplæringen skal sette lys på de sentrale dimensjonene ved menneskelivet. Den skal knytte lærdom, kunnskap og kritisk refleksjon sammen med opplevelse og deltakelse. (Den norske kirke/*Størst av alt* /2003)

Reform av kirkens trosopplæring ble vedtatt av Stortinget 27. mai 2003. Stortinget ønsker at trosopplæringen i Den norske kirke, på samme måte som den opplæringen som finner sted i andre tros- og livssynsamfunn, skal stimulere til bygging av egen identitet og forståelse av egen kultur og tradisjoner i et samfunn der innslaget av ulike tros- og livssynsamfunn blir stadig rikere. Biskop Helga Haugland Byfuglien som har vært leder for prosjektets styringsgruppe, har uttalt at trosopplæringsreformen er basert på en bred og inkluderende forståelse av læring: «Intensjonen har vært å gi alle døpte opplevelsen av tilhørighet, trygghet på egen tro, også i møte med andres tro og livssyn, og gi hjelp til å leve og mestre sitt liv i lys av evangeliet» (Den norske kirke 2008:1).



Den videre fasen for reformen er å arbeide for en overgang fra forsøk til varig reform. Man jobber bl.a. med å samle erfaringene fra forsøks- og utviklingsarbeidet inn i en ny plan for trosopplæring, og våren 2009 ble høringsutkastet for Plan for trosopplæring i Den norske kirke sendt ut til 121 ulike instanser. Høringsutkastet har fått tittelen «Vi deler», som i rapportens kapittel 2 utdypes med at vi deler troen og undringen, kristne tradisjoner og verdier, opplevelser og fellesskap, håp og kjærlighet (Kirkerådet 2009:5).

To av trosopplæringsreformens sentrale begreper ved siden av det som kalles kirkens overleverte tro og kristen tro i praksis, er livstolkning og livsmestring. I planutkastet beskrives disse begrepene slik:

Livstolkning innebærer å utvikle seg i relasjon til Gud, til seg selv og andre mennesker og i forhold til skaperverket. Dette gir utrustning til å leve livet i hverdag og høytid, i sorg og glede, i krise og oppbrudd, alene og i fellesskap. Livsmestring handler ikke om å lykkes i livet, men å bli utrustet til å møte livet både i medgang og motgang. (Kirkerådet 2009:11f)

Jeg har valgt å se nærmere på begrepet livsmestring i denne artikkelen. Selv om livstolkning og livsmestring ofte nevnes sammen, både i plandokumentet og i andre dokumenter knyttet til trosopplæringsreformen, er det mestringperspektivet jeg ønsker å sette inn i en diakonal kontekst her.

I bakgrunnsdokumentene for reformen brukes begrepet «mestre» i ulike sammenhenger, som i NOU 2000:26:

Hovedmålsettingen med en dåpsopplæring for vår tid er å føre barn og unge inn i den kristne tro og gi dem livshjelp, det vil si støtte til å tolke og mestre tilværelsen og sitt eget liv i lys av evangeliet. Det vil derfor være en sentral oppgave at alle som deltar, får kjenneskap til hva det innebærer at Kristus kan gi trygg identitet, håp for framtiden og mot til å reise seg i krise og nederlag. (NOU 2000:26:50)

En betingelse for dette er også at personlige forutsetninger, funksjonsdyktighet, kulturell og etnisk tilhørighet og bosted ikke skal skape forskjeller i det tilbudet barn og unge får. I NOU 2000:26 er begrepet livskompetanse brukt på følgende måte: «Menneskelivet er fylt med utfordringer og kriser, det består av gode og onde dager, og alle vil møte både medgang og motgang. Barn og unge trenger oppdragelse og opplæring som gir livskompetanse – også til å møte de vanskelige dagene» (NOU 2000:26:47f).

Det er tydelig her at livskompetanse er noe barn og unge må få mulighet og anledning til å lære og å utvikle. En forståelse av barn og unge som individer med rett til medvirkning, preger i økende grad samfunnets forståelse av oppvekt og oppdragelse. Barnet som objekt for oppdragelsesvirksomheten til de voksne for å bli «gagnlige mennesker», må suppleres med en forståelse av barn og unge som delaktige i sin egen utviklingsprosess (Den norske kirke 2008:35).

Dette avspeiles også i NOU 2000:26, som understreker at dåpsopplæringen må utfordre barn og unge på en god måte – gjennom undervisning, praktiske oppgaver, samtale og lek – til selv å være aktive medmennesker i fellesskapet. Det understrekes at kirkens opplæring skal bidra til at barnet utvikler selvtillit, forståelse for andre, empati og toleranse, og det sies at barn og unge gjennom dåpsopplæringen må få vite at det er bruk for det de kan bidra med;

initiativ, kunnskaper, omsorg, aktiviteter og aktiv medvirkning. Dette gjelder både i familie og omgangskrets, i nærmiljøet og i internasjonalt perspektiv (NOU 2000:26:47). Barns rett til å bli hørt og til å være med på å bestemme blir nå tydeliggjort, og samarbeidet mellom de som har med barn og unge å gjøre, er avgjørende for at det skal bli lagt til rette for en helhetlig utvikling som menneske.

Det har vært interessant å arbeide nærmere med sammenhengen mellom diakoni og trosopplæring fordi begge feltene ivaretar grunnleggende perspektiver på både det *å leve* og det *å lære*. Fordi diakoni er en del av grunnforståelsen av den kristne tro, en dimensjon ved det å være kirke, må diakonien være synlig til stede i en så grunnleggende kirkelig aktivitet som trosopplæring skal være. Trosopplæringsreformen er mer enn en undervisningsreform. Den er kanskje like mye en diakonireform – i alle fall er det helt klart at målsettingen har tydelige diakonale føringer, som forutsetter både respekt, omsorg og medvandring med barnet og den unge for å lykkes (Eide og Tøndel 2006:16).

En diakonal trosopplæring vil ha livshjelp og handlende kjærlighet som integrert del av læringsbegrepet. En diakonal trosopplæring vil se, tolke og handle i forhold til barn, unge og familiers livserfaring. Slik kan mennesker erfare at det er plass til dem i kirkens fellesskap og at deres liv blir tatt på alvor. (Den norske kirke 2008:16)

Jeg vil konkretisere dette jeg nå har sagt gjennom et eksempel. I de første utlysingsrundene om støtte til lokale trosopplæringsprosjekt ble det spesielt spurt etter prosjekt som la vekt på livskompetanse og livsmestring. I Hamarøy og Sagfjord menigheter i Sør-Hålogaland bispedømme har de gjennomført et prosjekt kalt «Dialog og livsmestring» for aldersgruppen 16–18 år. Målet var å utvikle et program for dialog og livsmestring sammen med den videregående skolen, og programmet skulle avsluttes med en myndighetsmarkering.

I prosjektbeskrivelsen står det:

Vi har etablert dialog med ungdommene på ulike plan, gjennom hybelbesøk og dialoggrupper der tema er: «Å leve i et flerkulturelt samfunn». I samarbeid med skolen arrangerer vi temadager om rus, psykisk helse, flerkulturell forståelse og kjærlighet. I januar hvert år har vi et stort ungdomsarangement, Hamarøynatta, for ungdom fra regionen. (Den norske kirke 2008:192)

Å synliggjøre at kirken ønsker å være en samtalepartner om tros- og livssynsspørsmål, og også å synliggjøre kirken som en brobygger i miljøene rundt barn og unge, er viktig i alle aldersgrupper fordi det å lære å mestre livet er komplekse prosesser hvor alle gode krefter i barns og unges oppvekstmiljø trenger å stå sammen.

I det følgende skal vi se litt nærmere på selve begrepet livsmestring slik det brukes i annen faglitteratur.

Livsmestring brukt i andre fagsammenhenger

Begrepet defineres på flere måter, men presenteres ofte som et allmennmenneskelig fenomen og en del av sosialiseringprosessen. I dagligtale brukes ordet synonymt med uttrykk som å klare seg, greie seg og få til noe. Livet er mestring i den forstand at vi utvikler oss, tilpasser

oss og lærer nye ferdigheter. Dette er generelle sider ved mestring, i motsetning til de spesielle, når mennesker kommer i situasjoner som er så belastende at de får problemer med å mestre dem, eller når noen bryter helt sammen (Reitan 2005:157).

I faglitteraturen legges det vekt på at mestring består av komplekse og uoversiktlige prosesser. Det som ser ut til å være felles, er at mestring oppfattes som summen av indre psykiske og direkte handlingsorienterte krefter som den enkelte bruker for å gjenfinne meningen med livet, og for å kunne beherske, tolerere og redusere de ytre og indre belastningene han eller hun er utsatt for (Reitan 2005:157). Den enkeltes evne til mestring er influert av faktorer som alder og kjønn, personlige forutsetninger og interesser, tidligere erfaringer, hvilken tilhørighet personen har til andre mennesker, til det sosiale nettverket osv. Det som er avgjørende for hvordan man mestrer livets utfordringer, er ifølge filosofen Antonovsky (Gjærum et al 1998) vår opplevelse av sammenheng. For å oppleve sammenheng i tilværelsen må man ifølge Antonovsky

- kunne forstå situasjonen,
- ha tro på at vi kan finne fram til løsninger,
- finne god mening i å forsøke å finne løsninger.

Konstruksjon av sammenheng har gyldighet i alle kulturer, hevder Antonovsky videre. Riktignok kan innholdet av de tre delaspektene være farget av kulturelle og etniske forhold, men det vesentlige er at opplevelsen av å kunne påvirke sitt eget liv er av allmenngyldig karakter (Gjærum, Grøholt, & Sommerschild 1998). I den samme boka skriver professor i barnepsykiatri Hilcher Sommerschild bl.a. om mestringsvilkår. Hun tegner opp en modell hvor mestring er basert på to hovedpilarer, *tilhørighet* og *kompetanse*. For hver av disse hovedpilarene trekker hun opp flere forutsetninger.

En grunnleggende ressurs for å skape *tilhørighet* er å ha et fortrolig forhold til minst én person. På neste nivå er det tryggheten i familien som presiseres. Denne tryggheten skapes gjennom forutsigbarhet i hverdagen, bekreftelse på eget verd og tilhørighet til de nærmeste. «Dette er oftest barnets familie», sier Sommerschild, «[...] men kan også skapes av andre stabile voksne. Forutsigbarheten gir barnet muligheter til å få oversikt over og innflytelse i eget liv, og tilhørigheten skjermes det primære fortrolighetsforholdet» (Gjærum et al. 1998:57). På tredje nivå er nettverket for øvrig, det som barnet omgir seg med i familiens aktiviteter, barnehage, skole og fritidstilbud. Ved å møte felles normer og verdier hos de voksne, blir barnet styrket, og dette kan sammen med tilhørighet gi livet en overordnet mening.

Den andre pilaren, *kompetanse*, dreier seg om at barnet skal få erfare at det kan noe, at det kan være til nytte, få og ta ansvar, utfolde nestekjærlighet og møte og mestre motgang. For at barnet skal få erfare at det kan noe, må det få oppgaver som harmonerer med dets muligheter, hvilket tilsier at oppgavene må tilpasses individuelt. Å møte og mestre motgang er nært beslektet med å kunne noe. Selv om denne tenkningen først og fremst er myntet på voksne mennesker, er perspektivene gyldige også for barn og unge. Skilsmissebarnet, for eksempel, kan komme styrket ut av en vanskelig periode så lenge utfordringene barnet stilles overfor, tilsvarer hva barnet har mulighet for å mestre.

Når livet går bra og rommer disse ulike perspektivene som utvikler tilhørighet og kompetanse, hevder Sommerschild at dette gir grobunn for en god opplevelse av egenverd. Der

hvor det ikke har gått så greit i livet, er det grunn til å spørre hvordan egenverdet kan støttes og styrkes på andre måter. Med den grunnfestede egenverdfølelsen som barnet tilegner seg, vil det kunne møte livets utfordringer med motstandskraft (Gjærum et al. 1998:57–59).

Også i en større samfunnssammenheng er begrepet mestring på dagsorden. I St.meld. nr. 25 (2005–2006) *Mestring, muligheter og mening – Framtidas omsorgsutfordringer* står det følgende:

Sterke fellesskap er den beste grunnmur for den enkeltes personlige trygghet og individuelle livsutfoldelse – enten man er gammel eller ung. [...] Regjeringen vil føre en politikk som bygger på fellesskapsløsninger og ønsker derfor å styrke det offentlige ansvar og rolle i forhold til velferdsoppgavene og samtidig støtte og tilrettelegge for frivillige engasjement og et levende sivil samfunn. (St.meld. nr. 25, 2005–2006:6)

Dette utsagnet underbygger både diakoniplanens og trosopplæringsreformens fokus på betydningen av gode fellesskap. Det understreker også hvor viktig det er at kirken er en aktiv aktør i sivilsamfunnet og kan skape tilhørighet og legge til rette for engasjement og ansvar.

Videre står det i samme Stortingsmelding:

Framtidas velferdssamfunn forutsetter ikke bare myndiggjøring, men også ansvarliggjøring. Dette krever aktiv deltakelse og sterkere innflytelse fra de som mottar tjenester. Regjeringen vil stimulere til sterkere brukermedvirkning og legge til rette for en politikk som sikrer at alle brukere uavhengig av alder, diagnose eller funksjonsevne kan leve et aktivt og verdig liv basert på egne ønsker og premisser. (St.meld. nr. 25, 2005–2006:6)

Empowerment – et parallelt begrep fra diakonien

Livsmestring har mange paralleller til begrepet «empowerment», som er blitt et viktig begrep i mange sosial- og bistandsfaglige sammenhenger, og også innenfor diakonien de senere årene. Selv om empowermentbegrepet blir brukt mest i sammenheng med voksne, er det mange viktige aspekter som kan overføres til samhandlingen med barn og unge.

Det er vanskelig å oversette empowerment til skandinaviske språk. «Myndiggjøring» ser ut til å være det norske ordet som mange har tatt i bruk, men også betegnelsen «styrking» blir brukt – og da er ikke veien lang til «mestring» eller «livsmestring».

Tor Slettebø (2000) skriver om empowerment som tilnærming i sosialt arbeid, og han bruker ord som «selvoppveising» og «mobilisering». Han skriver også at når empowerment brukes som metode, innbefatter det at den profesjonelle har en ressursorientert tilnærming der menneskers egne erfaringer aksepteres som en valid form for kunnskap. Mennesker er aktører som selv vet hvor skoen trykker, og de bryter tradisjonelle, dominerende forestillinger om mennesker som passive, kunnskapsløse og med behov for styring (Slettebø 2000). Empowerment representerer et positivt menneskesyn, hvor mennesket er et aktivt og handlende subjekt, som vil og kan sitt eget beste hvis forholdene legges til rette for det. I praksis handler dette om å sette i gang prosesser, aktiviteter osv. som kan øke et menneskes selvtilitt, styrke dets selvbilde, og gi økte kunnskaper og ferdigheter. Grunnsynet er at alle mennesker *kan*. Det er systemet som må legges til rette og tilpasses den enkeltes behov.

Også innenfor teologiske sammenhenger der frigjøringsteologien har satt sine spor, er empowermentbegrepet tatt i bruk. Frigjøringsteologien legger vekt på rettferdighet, likeverd og frihet fra fattigdom og undertrykkelse. Den er praksisorientert og ble i utgangspunktet utformet gjennom diskusjon og utvikling i lokale grupper blant de fattige og undertrykte selv. Frigjøringsteologi og diakoni hører nært sammen fordi frigjøringsteologi – som frigjøringsdiakoni – er aktivt knyttet til handling. Den enkelte skal bli utfordret til å ta aktivt del i sitt eget livsprosjekt; ikke bli handlet med som et objekt for andre, men selv å handle og være subjekt i sitt eget liv. Derfor er ikke empowerment en ny type hjelp man tar imot eller skal gi til folk. Empowerment blir både metode og mål og bygger på en holdning og et menneskesyn hvor utgangspunktet er at alle mennesker har ressurser og kapasitet til å definere sine egne problemer og utvikle handlingsstrategier som forholder seg til problemene på en for dem forståelig og håndterbar måte. Det er her pedagogen eller den voksne kommer inn. Pedagogen skal ta et medansvar for at den enkelte ikke skal bli overlatt til seg selv, og pedagogen og eleven skal samarbeide om oppgaven som eleven har foran seg, slik at han eller hun skal få makt over og erobre sitt eget liv (Jordheim 2000).

I et studiehefte fra Norsk fredskorpssamband som heter *Frigjørende dialog* sier Ada Engebriksen om empowerment at: «Begrepet lar seg vanskelig oversette til norsk, men innebærer å få (økt) makt.» (Engebriksen 1994:53). Også Slettebø (2000) har en tilnærming til empowerment ut fra maktbegrepet:

Empowermenttilnærmingen i sosialt arbeid fokuserer på betydningen av makt, maktesløshet og undertrykkelse, hvordan avmakt bidrar til å skape problemer for individet, familien, organisasjonene og lokalsamfunnet, og hvordan ulikhet i fordelingen av makt påvirker hjelperelasjonen. (Slettebø 2000:76)

Når det gjelder barn og unge er maktspektet særdeles viktig fordi voksne ofte har mer makt i utgangspunktet, som følge av større fysisk og psykisk kapasitet. Barn og unge er en sårbar gruppe som i noen sammenhenger blir utsatt for maktovergrep fra voksne, fra «ekspertene». I diakonal sammenheng er dette en stor utfordring, som man bør ta med seg inn i ethvert arbeid med barn. Den makten det er snakk om i empowerment-tankegangen, er en makt til å handle i eget liv, ikke en makt over andre. Derfor handler det om både å ta makt og å avgi makt. De profesjonelle (les: de voksne) må kanskje utfordres på sine maktposisjoner og sin ekspertrolle for at andre (les: barna) skal kunne utvikle sin makt og lære å mestre sitt eget liv.

Ulik maktfordeling fører til avmakt og undertrykkelse både for individ og kollektiv. I en rapport fra forskningsinstituttet Brigde i England hevdes det at grunnen til at empowermentbegrepet tolkes ulikt, nettopp kan forklares ut fra ulik forståelse av «power»-begrepet. I rapporten defineres power (makt) på fire ulike måter: *power over*, *power to*, *power with* og *power within*. Disse fire begrepene kan kaste lys over vårt begrep livsmestring, og de vil derfor bli presentert her:

Power over er den negative makten der noen har kontroll eller innflytelse over andre, og dette er særlig framtrædende der menn har makt over menn, menn har makt over kvinner, eller dominerende grupper har makt over marginaliserte. Slik maktutøvelse er ofte forbundet med trusler om sosiale sanksjoner, men også med direkte trusler om vold. Makt kan imidlertid også være positivt, og med *power to* menes den makten man har til å handle, ta beslutninger og løse problemer. *Power with* bygger på forestillingen om at «sammen er vi sterke», der

styrken ligger i å organisere seg og kjempe for en felles sak eller mål. *Power within* dreier seg om den indre styrken som er basert på selvtillit og selvaksept, og som dessuten er hjelp til å bruke makt på en konstruktiv måte som kan skape forandring (Bridge 1997).

Det å lære barn og unge å mestre livet dreier seg i stor grad om å jobbe med makt i positiv forstand, altså ved å arbeide med å utvikle *power within*, å tilegne seg en indre styrke preget av identitet og selvakseptasjon. Dette utvikles gjennom prosesser der *power to* og *power with* er framtrepende, og der man i fellesskap kan jobbe med problemer og utfordringer og komme fram til gode holdninger og handlinger.

I utviklingen av nye strategier, metoder og tiltak innen barnevernet har det de siste årene vært en endring i fokus fra at å være opptatt av risikofaktorene i barns oppvekstmiljø, til å rette oppmerksomheten mot hvilke faktorer som fører til at mange barn kan klare seg bra til tross for dårlige forutsetninger. I den sammenheng har man introdusert begrepet *resiliens*, som er definert som:

Prosesser som gjør at utviklingen når et tilfredsstillende resultat, til tross for at barn har hatt erfaringer med situasjoner som innebærer en relativt stor risiko for å utvikle problemer og avvik. (Borge 2003:15)

Resiliens-begrepet bygger på tenkningen om at barn må utvikle tro på å kunne mestre risiko og stress, og at ved å utvikle barns kognitive, sosiale og atferdsmessige evner blir de mindre sårbare i møte med en rekke problemer. På den måten kan resiliens både være et engangsfenomen og en langvarig prosess, og det kjennetegnes ved begrepene *gjenopprette*, *oppretholde* og *forbedre*. Barn kan gjenopprette sin fungering etter å ha opplevd en krise, noe som kan være et engangsfenomen. De to andre begrepene kan bety prosesser som barnet og omgivelsene jobber med over lengre tid (Borge 2003).

Det er interessant å se de klare parallellene mellom empowerment og resiliens. For diakonien, som skal ha sin oppmerksomhet spesielt rettet mot mennesker i sårbare livssituasjoner, er dette viktige perspektiver å ta med videre fra disse teoriene.

Pedagogiske redskaper i arbeidet med livsmestring og empowerment

Etter presentasjonen av de to sentrale begrepene livsmestring og empowerment, ønsker jeg nå å sette fokus på hvordan man kan arbeide med disse perspektivene i møte med barn. Begge begrepene kan omtales både som metoder og som mål i seg selv, og begge setter fokus på deltakelse og relasjoner preget av likeverd. I arbeidet med å gi barn hjelp til livsmestring, til å bli aktive aktører i sitt eget liv, og til å utvikle identitet og gode selvbilder, har pedagogikken metoder vi kan bruke. Pedagogikk er et fagfelt som tar for seg spørsmål knyttet til undervisning, oppdragelse, læring og utvikling. Det kunne kanskje i denne sammenheng vært naturlig å gå nærmere inn i religionspedagogikken som spisser fokuset mer mot religiøs undervisning og oppdragelse, men jeg velger å hente fram noen teorier fra et bredere pedagogisk felt, ut fra tanken om at diakonien ikke avgrenser sitt engasjement til personers tro. Videre er min oppfatning at den kristne tro omfatter alle sider ved livet og dermed kan kaste

lys over alle sider ved barnets og den unges utvikling og læring. Jeg vil i det følgende ta utgangspunkt i den såkalte frigjørende pedagogikken, og henviser til andre pedagogiske teorier i diskusjonen rundt denne.

Paulo Freire, en kjent brasiliansk pedagog, står bak den frigjørende pedagogikken, som handler om hvordan et menneske skal bli deltaker i et likeverdig fellesskap og bygge opp sin identitet ved å ta ansvar i eget miljø. Dialogen står sentralt hos Freire, og lærestoffet tar utgangspunkt i det som er viktig for eleven (Jordheim 2000). Hva slags pedagogikk trengs for at ethvert menneske skal få tatt sine rike muligheter i bruk? Hva slags pedagogikk bidrar til å utvikle bevissthet om medmenneskelig ansvar og evne til å delta, bli selvstendig, kunne reflektere og vurdere? Hvilken pedagogikk fremmer evne til dialog og til å bygge opp likeverdige fellesskap? Hvilken pedagogikk bidrar til å gjøre mennesker til subjekter i eget liv og i stand til å mestre livet både i medgang og motgang?

Slik Freire ser det, finnes det ikke en nøytral læringsprosess. Systemet for læring virker enten som et redskap for å integrere den yngre generasjon i et bestående system og tilpasse dem til dette systemet (den såkalte bankundervisningen), eller som oppdragelse til selvstendighet, til å stille seg kritisk og skapende overfor virkeligheten, og oppdage at de kan delta i omforming av eget miljø og dermed være med på å utvikle det samfunnet de etter hvert skal ta ansvar for (problemrettet undervisning.). Det er dette valget som er Freires hovedanliggende. Han er opptatt av at mennesket har en særlig oppgave i og spesielle forutsetninger for å utvikle evne til omsorg og omtanke (Freire 1999). Dette er synspunkter som i stor grad samsvarer med forventningene både innen diakonien og i trosopplæringsreformen. Spørsmålet er da om kirken gjennom trosopplæringsprosjekt og diakonale aktiviteter rundt omkring i landet oppmuntrer barn og unge til å bruke sine kreative og kritiske evner i dialog med ledere og andre voksenpersoner. Det dialogiske perspektivet er også understreket i NOU 2000:26:

Dåpsopplæringen rommer også et dialogisk perspektiv. Foreldre, barn og unge må oppleve at de blir tatt på alvor med den livserfaring og livstolkning de har. I ekte dialog forvalter ingen alle de rette svarene. Opplevelsen av å bli sett, verdsatt og utfordret i et møte mellom likeverdige mennesker er den gode dialogens klangbunn. For å utvikle også de sider ved sin identitet som handler om religiøs tro, trenger barn og unge noen å gå sammen med, noen som bryr seg, noen som kan veilede, noen å lære av og bryne seg mot. Dialog handler om medvandring, ikke minst gjennom vanskelige livssituasjoner. (NOU 2000:26:48)

Analysene av tiltaksrapportene i trosopplæringsreformen har vist at et praksisorientert læringssyn hvor kunnskap, opplevelse og tilhørighet knyttes sammen, gradvis har avløst et mer formidlingsorientert syn. Parallelt med dette skiftet i læringssyn har det foregått et skifte i synet på barn og unges delaktighet og status i opplæringen og i menigheten (Hauglin, Lorentzen & Mogstad 2008).

Freire knytter også sin pedagogiske teori til håpet, og sier at det er håpet som gjør mennesket i stand til å søke sammen med andre mennesker. Håpet er nødvendig for at mennesket skal kunne kjempe for å få det bedre. Han begrunner håpet sitt i sin kristne tro når han sier:

Når jeg ser i øynene alle de fristelsene som vi er utsatt for, må jeg som kristen likevel tro av hele mitt hjerte at vårt kall er å skape og gjenskape, å gjøre og gjøre om igjen. Jeg kan ikke være passiv

eller likegyldig stilt overfor de menneskelige vilkår. Jeg tror nemlig at jeg har et ansvar, en oppgave overfor fremtiden. (Freire, i Myhre 1977:131)

Håpet er avgjørende for alle mennesker, men møtet med barn er i sitt vesen håpssituasjoner. Enhver virksomhet i et pedagogisk miljø forutsetter en tillit til at det kommer en morgendag, nye generasjoner, en ny framtid. Skal vår læring ha mening, må den bære i seg håpet om og tro på at en endring er mulig. En pedagogikk uten håp blir rett og slett meningsløs, for våre forestillinger om hvordan fremtiden blir, virker inn på vår opplevelse av nåtiden på godt og vondt. I trosopplæringsreformen er håpet allerede nevnt i presentasjonen av reformens løfter, hvor det står at «[...] vi deler håpet om en bedre verden. Et grunnleggende håp er gitt i dåpen, et oppstandelseshåp som sprenger grensene for dette livet og samtidig utfordrer oss til ansvar og kjærlighet for hverandre. Dette håpet kan gi kraft til å møte motgang og nederlag i livet, og kan gi framtidshåp til den enkelte (Størst av alt 2008). Det er dette håpet den diakonale handling har som drivkraft – i det arbeidet som alltid bærer i seg håpet om at det er mulig å endre på situasjoner som synes håpløse og umulige. Håpet er et bærende element for livsmestring. I NOU 2000:26 er håpet tatt med som et nødvendig aspekt: «Livskompetansen inneholder blant annet mot og optimisme, tro på egne ressurser og tro på fremtiden. Til nødvendig livskompetanse hører også håpet, særlig i situasjoner hvor alt håp kan synes knust.» (NOU 2000:26:47f).

Freires *frigjørende pedagogikk* plasserer seg i kategorien av de såkalte humanistiske undervisningsteoriene, hvor det dreier seg om å utvikle hele menneskets potensial. Frihet og verdighet er sentrale begreper. Mange av ideene hos Freire finner vi blant annet igjen i den konfluente pedagogikken som amerikaneren Georg Brown står som opphavsmann for, men som pedagogen Nils Magnar Grendstad har gjort kjent her i Norge (Grendstad & Sandven 1986/1990). «Konfluent» betyr å bringe noe sammen til en helhet, at noe flyter sammen. I denne pedagogiske retningen er tanken at alle prosesser i undervisning, læring og veiledning skal flyte sammen med vekt på at emosjonelle, intellektuelle og psykomotoriske aspekter integreres. Læringen inkluderer følelser og fantasi ved det å ønske å lære, mens man lærer og etter man har lært, og skaper en helhet over hele prosessen. Derfor kalles denne retningen også helhetspedagogikk.

Denne pedagogiske retningen presenterer et menneskesyn som understreker at hvert menneske er noe særegent og bærer i seg enorme ressurser. Disse ressursene skal frigjøres og gjennom modning vil individet bli stadig sterkere i stand til å ta ansvar for seg selv og sine handlinger, til beste for seg selv, sine medmennesker og for samfunnet.

«Å lære er å oppdage», sier Grendstad (Grendstad & Sandven 1986/1990). Dette er en subjektiv prosess hvor bare individet selv kan oppdage hva som er viktig for ham eller henne. Det kan også kalles erfaringslæring, for erfaringene læres i et åpent samspill med omgivelsene – i gjensidig påvirkning og gjensidig avhengighet. Undervisningen skal oppleves meningsbærende og kjennes viktig både for elev og lærer, og den skal være en oppdragelse til ansvar. *Konfluent pedagogikk* har som mål å bevisstgjøre den lærende når det gjelder egne verdier og de konsekvensene verdivalget har, slik at han eller hun handler i samsvar med disse. Den enkeltes ressurser skal frigjøres og brukes til beste for den enkelte selv og for andre (Grendstad & Sandven 1986/1990).

Konfluent pedagogikk har videre mye til felles med *involveringspedagogikken.*, hvor et viktig prinsipp er å tenke at kunnskap og opplevelser skaper holdninger som igjen fører til ny handling. Involveringspedagogikken legger vekt på både individuelt ansvar og kollektiv forståelse. Konfliktene skal løses ved hjelp av samarbeid og empati for andre. Teoriene knytter seg til fire prinsipper; involvering i andre, sosial ansvarlighet, selvstendig tenkning og relevans. Målet med denne pedagogikken er at elevene skal oppnå en positiv identitet ved hjelp av de nevnte prinsippene. Den positive identiteten vil de tilegne seg etter hvert som de klarer å tilfredsstille sine grunnleggende behov. Involveringspedagogikken er således en vekstpedagogikk som forutsetter viten om det sunne, selvrealiserende mennesket som er unikt og kan handle fritt og selvstendig.

Også i involveringspedagogikken er ansvarlighet et av hovedprinsippene, det vil si evnen til å tilfredsstille sine behov uten at det skjer på bekostning av andre. Ansvarlighet er ikke medfødt, det må læres, og da må man ta utgangspunkt i noe som personen faktisk kan ta ansvaret for. Oppgaven skal ikke være for stor. Det viktigste i denne læringsprosessen er opplevelsen av å mestre noe. Det er en trinnvis opplæring med gradvis utvidelse av oppgaver, situasjoner som fører til at personen blir mer og mer ansvarlig for egne handlinger og senere også kan ta del i ansvaret for fellesskapet.

Også fra teorien om *samarbeidslæring* kan man få innspill til utvikling av mestring. Studier fra klasserommet sammen med nyere forskning viser at elevene ved læring gjennom samarbeid føler større glede og lykkes oftere. Fraværet synes også å gå ned i klasser som lærer gjennom en bevisst samarbeidsstrategi. Elevene utvikler sosiale ferdigheter, får bedre selvtilit, innsikt i og refleksjon over et materiale, og de får bedre holdninger til skole, fag og lærere. Videre forsterker denne strategien elevens ønske om å lære, oppmuntrer til gode kommunikasjonsferdigheter og hever elevens teoretiske innsikt i et emne eller fag. Samarbeidslæring gir elevene opplevelse av positiv, gjensidig avhengighet, individuelt ansvar (gruppen som helhet og den enkelte), direkte samspill ansikt til ansikt mellom elevene, og tar i bruk sosiale ferdigheter eller gruppeferdigheter. I tillegg blir prosessvurdering brukt. Medlemmene drøfter hvorvidt de nådde målene som var satt opp for arbeidet, og hvorvidt de var i stand til å opprettholde gode samarbeidsforhold i arbeidsteamet. Medlemmene må være i stand til å beskrive konkret hva det var som bidro til at teamarbeidet fungerte godt eller ikke gikk som planlagt, og de må kunne ta avgjørelser med hensyn til hva hver enkelt kan bidra med for å få teamet til å fungere bedre.

Med utgangspunkt i Freire har jeg her valgt å sette fokus på noen pedagogiske teorier som synliggjør betydningen av metoder som deltakelse, involvering, ansvarliggjøring, samarbeid, og ikke minst betydningen av dialogen mellom deltakerne i prosessen. Dette er metoder som forutsetter et mer sosiokulturelt læringsbegrep, hvor læring ikke først og fremst er å kunne gjengi lært kunnskap, men at læring viser seg i varige endringer av holdninger og handlinger. Dette er svært viktige perspektiver for en diakonal trosopplæring som har som mål å gi hjelp til livsmestring og gjøre barn og unge til myndiggjorte deltakere. I grunnlagsdokumentene for trosopplæringen gis det uttrykk for at det skal skje en totalformidling av troen. Dette er nettopp en understreking av at læringen må finne sted gjennom praksis i fellesskap. Den må være kontekstualisert i den forstand at barna her og nå får opplevelser og erfaringer ut fra konkrete situasjoner de befinner seg i. I evalueringsrapporten til reformen blir det gitt uttrykk for at mange tiltak i forsøksfasen har fokusert på at troens innhold, troens relasjon

og troens kontekst må sammenholdes, og at det må utvikles en praksis som styrker det kristne fellesskapet.

Å styrke det kristne fellesskapet er den målformuleringen som tillegges størst vekt med en skåre på mellom 70 og 100 prosent i alle tiltak, med unntak av to. Dette er et klart uttrykk for at fellesskapsverdier tillegges vekt, og at fellesskapslæring har fått et løft. (Hauglin et al. 2008:137)

Å leve og å lære henger uløselig sammen – og begge deler skjer i relasjoner med andre mennesker. Diakoni og trosopplæring henger også uløselig sammen. I alt kirkens arbeid overfor barn og unge må man aktivt jobbe med pedagogiske metoder for å skape fellesskapsarenaer som fremmer livsmestringen. En diakonal trosopplæring trenger gode metoder, og arbeidet med å utvikle de gode metodene er en kontinuerlig prosess.

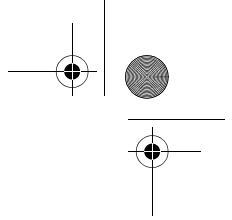
Oppsummering: Trosopplæring som barnediakoni

I avslutningen av denne artikkelen vil jeg trekke noen linjer mellom barnediakoni, trosopplæring og pedagogikk, og synliggjøre betydningen av at trosopplæringen også oppfatter sin rolle innenfor diakonien. Et grunnleggende utgangspunkt for både barnediakonien og hele trosopplæringsarbeidet, er at barn er viktige og fullverdige deltakere i menighetens fellesskap i kraft av hva de er nå, ikke ut fra hva de skal bli som voksne. Et annet punkt er at barnet ikke er et tomt kar som skal fylles med kunnskap *for å bli* menneske. Barn *er* små mennesker som skal få vokse og utvikle seg, og som er avhengige av at forholdene legges til rette for nettopp det. Barna er deltakere her og nå. Som det uttrykkes i rapporten fra trosopplæringsstyrets styringsgruppe:

Kirken utfordres til å ta barn og unge og deres kompetanse på sitt eget liv og sin egen tro på alvor. Når alle på grunn av dåpen hører til kirken og tar sin plass som deltakere i fellesskapet, vil det prege måten vi er kirke på. I stedet for å spørre hva kirken kan hjelpe barna og de unge til å bli, må vi derfor spørre: «Hva kan barn og unge hjelpe kirken til å være?» En raus og tydelig kirke der barn og unge lever livet i tro, håp og kjærlighet! (Den norske kirke 2008)

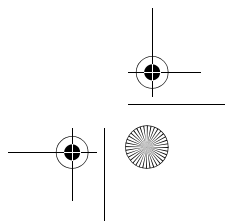
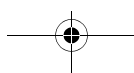
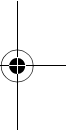
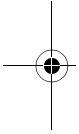
Skal dette lykkes, må opplæringen ha preg av totalformidling og omfatte alle dimensjoner i religiøst liv, ikke bare den kognitive. Barn og unge må gis anledning til å møte et kristent fellesskap, bekjennende og tydelige modeller og på andre måter gjøre egne erfaringer gjennom kontakt med et miljø om synliggjør og bekrefter det kristne budskap. (NOU 2000:26:50)

Ut ifra kunnskap om barnet, de ulike teoriene som er presentert her, og de erfaringene man har gjort og stadig gjør, er det fristende å innføre et nytt pedagogisk begrep i dette arbeidet: *relasjonspedagogikk*. Et barn lever alltid i relasjon til andre. Disse relasjonene byr på alle de mulighetene barnet har for å bli såret eller gledet, skadet eller beriket. Når man i definisjonen av diakoni snakker om inkluderende fellesskap, er det nettopp steder der det er mulig å utvikle relasjonen til Gud, til andre mennesker og til seg selv. Dåpen setter oss i et livs- og læringsforhold til den treenige Gud. Det læringsfellesskapet som disiplene fikk oppleve, er et godt forbilde fordi de ble kjent med Jesus ved å være sammen med ham, få undervisning, gjøre egne erfaringer og delta i arbeidsfellesskap. De ble også møtt i sin tvil, med sine spørs-



mål, sitt liv. Slik fikk de oppleve tilhørighet og utvikle sin identitet som disipler. Menigheten må være et slikt læringsfellesskap der barn, unge og voksne kan lære av hverandre og delta i arbeidsfellesskap. Men dette skal også være et omsorgsfellesskap der det er mulig å bli sett og båret når livet butter; når motgang kommer, når relasjoner oppløses, når overgrep har funnet sted, når håpet er knust. Det inkluderende fellesskapet må legges til rette slik at alle kan delta, og det må gi mulighet for at barn og unge kan få hjelp til sin livstolkning og livsmestring. Dette er formulert på følgende måte i høringsutkastet til den nye plan for trosopplæring:

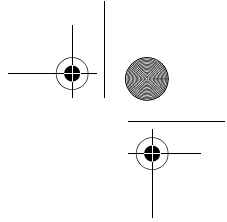
Det er et mål at barn og unge medvirker til og får erfare åpne, trygge og inkluderende fellesskap som består av et mangfold av mennesker med forskjellig kulturell og etnisk tilhørighet, ulik alder, sosial og økonomisk status, livssituasjon og funksjonsnivå. Fellesskapene skal gi rom for å utvikle og etablere relasjoner og gi rom for hele mennesket – med bruk av alle sanser og ulike uttryksmåter. Gode fellesskap preges av gjensidig tjeneste, respekt og ansvar for hverandre. (Kirkerådet 2009:25)



Litteratur

- Andersen, M. L., Brok, P., & Mathiasen, H. (2000). *Empowerment på dansk*. Fredrikshavn: Dafolo Forlag.
- Askheim, O. P., & Starrin, B. (red.). (2007). *Empowerment i teori og praksis*. Oslo: Gyldendal.
- Borge, A. I. H. (2003). *Resiliens. Risiko og sunn utvikling*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Bridge development gender. (1997). *Gender and empowerment definitions, approaches and implications for policy*. Report No 40. Lastet ned 3. mars 2009 fra http://www.genderandenvironment.org/admin/admin_biblioteca/documentos/gender_and_empowerment.pdf
- Bulandet grendalag. (2008). *Barneåret offisielt avslutta*. Lastet ned 10. november 2008 fra <http://www.bulandetgrendalag.org/images/Biskop/Barneare%20offisielt%20avslutta.htm>
- Den norske kirke. (2008). *Når tro deles: Styringsgruppas rapport fra Trosopplæringsreformens forsøks- og utviklingsfase 2003–2008*. Oslo: Den norske kirke.
- Eide, S., & Tøndel, L. (red.). (2006). *Solidariske skritt*. Oslo: IKO-Forlaget.
- Engebriktsen, A. (1994). *Frigjørende dialog – om frigjøringspedagogikk, Paulo Freire og utviklingsarbeid*. Oslo: Norsk Fredskorpssamband.
- Fagermoen, T. (2008). En kropp – mange lemmer: Diakoni som inkluderende felleskapsarbeid. I B. E. H. Norheim, *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid* (s. 129–133). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- FNs verdenserklæring om menneskerettighetene fra 1948
- Folkehelseinstituttet. (2007). *Trivsel, oppvekst, barndom og ungdomstid (TOPP-studien)*. Rapport 2007:5. Lastet ned 10. november 2008 fra http://www.fhi.no/eway/default.aspx?pid=233&trg=MainLeft_5565&MainArea_5661=5565:0:15,4333:1:0:0:::0:0&MainLeft_5565=5544:66 057::1:5569:2:::0:0
- Freire, P. (1999). *De undertryktes pedagogikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal. (Originalt portugisisk manuskript 1968)
- Gjertsen, P.-Å. (red.). (2007). *Forebyggende barnevern*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Gjørum, B., Grøholt, B., & Sommerschild, H. (1998). *Mestring som mulighet i møte med barn, ungdom og foreldre*. Oslo: Tano Aschehoug. (4. opplag 2003)
- Grendstad, N. M., & Sandven, G. J. (1986/1990). *Å lære er å oppdage: Prinsipper og praktiske arbeidsmåter i konfluent pedagogikk*. Oslo: Didakta.
- Hauglin, O., Lorentzen, H., & Mogstad, S. D. (red.). (2008). *Kunnskap, opplevelse og tilhørighet*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Høstmælingen, N., Kjørholt, E. S., & Sandberg, K. (red.). (2008). *Barnekonvensjonen. Barns rettigheter i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Jordheim, K. (2000). *Frigjørende diakoni*. Hovedfagsoppgave, Det teologiske fakultet, Oslo.
- Kaul, D. (2007). Skjønne dere ikke at jeg måtte være i min fars hus? I E. T. Johnsen (red.), *Barneteologi og kirkens ritualer* (s. 55–92). Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.
- Kirkens sosialtjeneste. (2006) *Å vokse opp i dag*. Konferansebrosjyre. Lastet ned 10. november 2008 fra http://www.kirken.no/storstavalt/nyhetsbrev3.cfm?lid=102_347&nyhetid=102_365
- Kirkerådet. (1988/1997). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Forfatteren.
- Kirkerådet. (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Forfatteren.
- Kirkerådet. (2009). Høringsutkast til Plan for trosopplæring. Oslo: Forfatteren.
- Lazarus, R., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Spring Publishing Company.
- Myhre, R. (1977). Paulo Freire – befrier eller forfører? *Prismet*, 4/77 (s. 128–135)
- Nordby menighet. (2007). På vandring gjennom skaperverket – trosopplæringsprosjekt. Lastet ned 10. november 2008 fra <http://www.kirken.no/storstavalt/prosjekt>
- Norheim, B. E. H. (2008). *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- NOU 2000:26 «...til et åpent liv i tro og tillit» Oslo: Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet
- NOVA. (2004). *Barns levekår*. NOVA-rapport nr. 11/2004. Lastet ned (22.03.09) fra <http://www.nova.no/index.gan?id=2322&subid=0>
- NOVA. (2009). *Barns levekår – betydningen av familiens økonomi for barns hverdag*. Lastet ned (22.03.09) fra <http://www.nova.no/index.gan?id=202&subid=0>
- Reitan, A. M. (2006). Mestring. I U. Knutstad & B. K. Nielsen, *Teoretisk-metodisk grunnlag for klinisk sykepleie* (s. 155–179). Oslo: Akribe.
- Slettebø, T. (2000). Empowerment som tilnærming i sosialt arbeid. *Nordisk sosialt arbeid*, 20(2), (s.75–85).
- Smith, L. (2008) FNs konvensjon om barnets rettigheter I *Barnekonvensjonen. Barns rettigheter i Norge*. Oslo:Universitetsforlaget
- St.meld. nr. 25 (2005–2006) *Mestring, muligheter og mening – Framtidas omsorgsutfordringer*. Oslo: Helse- og Omsorgsdepartementet
- Stolanowski, P.-A., & Tvetene, K. G. (2005). *Har vi råd, mamma? Om inntektssikring og fattigdom*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Størst av alt*. Hjemmeside for prosjektdatabasen. Lastet ned 10. november 2008 fra <http://www.kirken.no/storstavalt/prosjekt/?event=search>
- Sødal, H. K. (2006). *Kristen tro og tradisjon i barnehagen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Tveitereid, S. (2008). *Hva skal vi med barn?.* Oslo: Kagge Forlag.
- Wormenes, B., & Manger, T. (2005). *Motivasjon og mestring*. Bergen: Fagbokforlaget.



Diakoni som røyst?

Diakonien i velferdsstaten

Olav Helge Angell

Når diakoni vert definert som «kyrkja si omsorgsteneste» (Kyrkjerådet 2008: 7), fører det lett tanken i retning av praktisk handling til beste for menneske som elles ikkje får dekt viktige behov gjennom dei nære relasjonane, lokalsamfunnet eller offentlege ordningar. Men utdjupinga som følgjer dei orda eg har sitert ovanfor, peikar ut over denne avgrensinga. Formuleringar som «vern om skaparverket og kampen for rettferd» same staden og utdjupa seinare i framstillinga får tankane til å gå i retning av handling i det offentlege rommet, til politiske handlingar, til det at diakonien kan ta form som «røyst». Det er dette aspektet – eller denne funksjonen – ved diakonien eg vil rette merksemda mot i denne artikkelen. Når eg bruker nemninga «kyrkja» i artikkelen, viser det til kollektive aktørar med kyrkjeleg forankring og representantane deira. Reint allment er det lite i resonnementa som gjer det nødvendig at eg avgrensar meg til aktørar knytte til Den norske kyrkja. Men i artikkelen har eg tatt utgangspunkt i korleis dette kyrkjesamfunnet definerer diakoni og gjennomgåande viser dei konkrete døma til aktørar som er knytte til Den norske kyrkja.

Diakonale organisasjonar og funksjonane dei har i velferdsstaten

Studerer vi kva diakonale organisasjonar har gjort i samfunnet, kva funksjonar dei har hatt i storsamfunnet eller lokalsamfunnet, kan vi peike på ulike typar av slike funksjonar. I denne samanhengen vil eg bruke ein typologi som er basert på studium av frivillige organisasjonar meir allment. Den nord-amerikanske forskaren Ralph Kramer har studert frivillige organisasjonar og funksjonane eller rollene dei har under ulike velferdsstatstilhøve, og han skil mellom følgjande funksjonar som organisasjonane kan ha i velferdsstaten (Kramer 1981; jf. Salamon 1995):

- pionérfunksjonen
- funksjonen som velferdsforbetrar, som kritisk og vakthund vis à vis det offentlege

- funksjonen som regulær tenesteytar
- funksjonen som verdivaktar eller interesseforsvarar

Stort sett er diakonale organisasjonar å klassifisere som frivillige organisasjonar. Det kan gjera det fruktbart å bruke teoriar om frivilligsektoren, frivillige organisasjonar og frivillig arbeid i analysen av diakonale organisasjonar (Harris 1995). Det gjeld t.d. funksjonskategoriane ovanfor.

Diakonien har i mange tilfelle hatt ein *pionérfunksjon* ifrå den tidlege byrjinga fram til i dag. Ikkje minst gjeld det på området helseomsorg, t.d. omsorg for sjuke, døyande og døde og når det gjeld systematisk opplæring av helsearbeidarar. Men Kramer er ikkje klar i definisjonen sin av kva pionérrolle eller -funksjon handlar om. Det er ikkje urimeleg å tolke pionérrolla slik at den viser til nye perspektiv, nye tiltak eller nye ordningar som får merksemd og legitimitet i samfunnet over tid, og vert vidare institusjonaliserte (Spector & Kitsuse 1977), om dei så vart møtte med skepsis og motstand i byrjinga. Med dette utgangspunktet vil funksjonen til ein frivillig organisasjon og kva den står for i ideologi og praksis, fyrst vise seg over tid. I det heile kan det vera flytande grenser mellom dei fire funksjonskategoriane til Kramer.

I dag er dei fleste diakonale institusjonane integrerte i det samla offentlege velferdstilbodet som regulære *tenesteytarar* i den kommunale helse- og sosialtenesta, spesialisthelsetenesta, i barnevernet og eldreomsorga. Gjennom tenesteytinga si kan diakonale aktørar bidra på ulike måtar, alt etter korleis tenestene er utforma, om dei kvalitativt skil seg mykje eller lite frå t.d. offentleg tenesteyting, og etter kor viktige dei er etter kvantitative mål (Kramer 1981: 233ff.).

Når det gjeld rolla som *velferdsforbetrar*, har også den vore tatt vare på på ulike måtar. Direkte og/eller indirekte kan dette skje innan ramma av ordinær tenesteyting, t.d. ved å organisere velferdstenester som har kvalitetar som ikkje er vanlege hos den tilsvarende offentlege tenesteytaren.

Diakonale aktørar som verdivaktarar eller interesseforsvararar

Slik Kramer definerer denne funksjonen, inneber den, når vi bruker den på kyrkja og diakonien, at det er venta av diakonale aktørar at dei fremjar borgarane si deltaking i samfunnet, utviklar leiarskap og vernar om interessene til sosiale, religiøse, kulturelle og andre minoritetsgrupper (Kramer 1981: 9). I det følgjande vil eg bruke denne definisjonen som ei ramme, utan å avgrense den så spesifikt som Kramer gjer. Denne funksjonen har med diakonale aktørar og kyrkja si rolle som «kritiske røyster» å gjera (Lundström & Wijkström 1995).

Vi kan skilje mellom to måtar å fylle verdivaktarfunksjonen på:

- utføre velferdsarbeid (praktisk funksjon)
- ytra seg i det offentlege rommet og/eller delta i offentleg ordsifte (politisk-ideologisk funksjon, røyst).

Dette skiljet er eit skilje i form, men skiljet i funksjon kan vera mindre. Skiljet gjeld måten ein kan ytra seg på som verdivaktar. Men det å ytra seg i form av å utføre praktisk velferdsarbeid kan òg ha ein politisk-ideologisk funksjon i det offentlege rommet når praksisen vert oppfatta som å handle om verdiytringar. Dermed kan vi seia at også praktisk utført velferdsarbeid kan fungere som røyst i det offentlege rommet.

Meir allment grunnleggjande og abstrakt kan vi reise spørsmålet om handlingar kan tale, og i tilfelle korleis og under kva vilkår handlingar talar. Dette kan vi formulere som eit spørsmål om kva teiknfunksjon handlingar kan ha. Med det knyter eg eit *semiotisk perspektiv* til det å studere handlingar, ved å sjå dei som teikn, dvs. som «noko som står for noko anna, eit uttrykk som står for eit innhald» (Heradstveit & Bjørgø 1992: 21; jf. Peirce 2006 [1897]). Semiotikken er fyrst og fremst ein reiskap for å studere tekster, men den har også vorte brukt i samfunnsvitskapane for å studere sosial handling. Tradisjonelt er studiet av handlingar som teikn også eit emne for antropologien.

Antropologen Edmund Leach har formulert den påstanden at alle handlingar både *gjer* noko og *seier* noko (Angell 2000; Leach 1968). I det at alle handlingar også seier noko, ligg det at handling har eit *kommunikativt aspekt* (jf. Leach 1964: xiv). Ei slik oppfatning kan vi t.d. sjå i samband med Weber sine omgrep *sosial handling* og *mening*. Mening får den ein-skilde handlinga ved å verta plassert innanfor ein vidare heilskapleg samanheng av kulturelle førestillingar og verdiorienteringar (jf. Nilsen 1994: 38). Diakoni forstått som sosial handling i form av velferdsarbeid viser etter Weber sin definisjon til både utførar og mottakar, til mening, intensjon og konsekvens (Angell 2000). I denne samanhengen er vi fyrst og fremst opptatt av meninga og konsekvensen for dei som arbeidet er retta mot. Dei er av to typar. Den eine er dei vi kan kalle primærbrukarar eller -mottakarar, dei som velferdsarbeidet er direkte retta mot. Den andre typen kan vi kalle sekundærbrukarar, dei som berre indirekte vert mottakarar i kraft av funksjon. Det er dei som vert kjende med arbeidet og som ser det utanfrå, utan sjølv å høyre til den primære målgruppa.

Diakonien som praktisk velferdsarbeid er ei form for moralsk arbeid. Sosiale ordningar og velferdsarbeid som har som mål å hjelpe menneske i naud, representerer moralsk arbeid. Primærbrukarane, dei som søker hjelp, er assosierte med moralsk verdi, og den måten dei vert mottatt og behandla på som svar på den situasjonen dei er i, det som skjer med dei som hjelpesøkjande, er forankra i ein moralsk kontekst (Hasenfeld 1992: 5). Til dømes inneber det å gå på sosialkontoret ofte ei form for stigmatisering – i egne auge eller i slik andre vurderer det – og formidlar ei tildeling av status som inneber ein negativ sosial verdi hos dei som observerer denne situasjonen – og kan hende hos dei hjelpesøkjande sjølve. Den måten dei vert møtte på av dei som tilbyd hjelp, vil ha ein normativ basis. Den representerer eit moralsk val og har ei «symbolsk mening»¹ som påverkar den moralske statusen til brukaren, dvs. den som søker hjelp.

For å klargjera saka ytterlegare skal eg også gjera meg nytte av sider ved måten sosiologen Erving Goffman analyserer rituelle element i sosial samhandling på, slik han har skrive om det i artikkelen «The nature of deference and demeanor» (Goffman 1967: 47ff.). «Deference» eller *ærbødigheit* viser til korleis vi handlar i møtet med andre og seier noko til den andre om vedkomande, gjennom måten vi handlar på. Typiske måtar å møte andre på kallar Goffman for ritual. Med ærbødigheit meiner Goffman handlingar ein person utfører overfor ein annan, handlingar som tener som symbolske middel til å formidle til den andre at ved-

komande, eller det vedkomande vert sett som symbol for, er verdsett av den som handlar i situasjonen. Det kan t.d. handle om det å helse på ein person eller å ta kontakt med eit menneske som ser ut til å ha behov for hjelp. Det kan vera å oppføre seg overfor eit menneske i naud, ein brukar av diakonale tenester på ein slik måte at det vert oppfatta av den andre som å verta møtt med respekt. Det kan vera handlingar som vert forstått av primærmålgruppa – og eventuelt sekundærmålgruppa – som det å stå opp for dei som elles ikkje vert akta, ved å handle mot dei og samhandle med dei på ein måte som vert forstått som det å vise dei akting.

«Demeanor» eller *framferd* refererer til åtferda til ein person, åtferd som tener til å vise for dei andre som er i nærleiken, om den personen som «ferdast åt», har visse ønskte eller uønskete kvalitetar. Framferd handlar altså om kva bilete ein handlande person formidlar av seg sjølv, for dei andre, gjennom handlinga. Det kan t.d. handle om korleis personen går kledt, korleis personen oppfører seg overfor andre, eller språk og smak (jf. Bourdieu 1995). Det handlar også her om handlingar som *uttrykk* for noko anna (*innhald*), tilhøvet mellom handlingar som teikn og det «som vert teikna», dvs. den sosiale røyndomen handlinga symbolsk uttrykkjer. Ærbødigheits- og framferdsrituala kan såleis vera uttrykk for kor aktverdige eller «heilage» vi er, slik dei andre ser oss. Til skilje frå det tilfeldige, uavhengige, men konvensjonelt bestemte tilhøvet mellom uttrykk og innhald i språkteikn som symbol, er det hos Goffman slik at *uttrykket* (handlingsritualet) etablerer eller *genererer innhaldet* (statusen som «heilag» som Goffman skriv i det han viser til Durkheim, eller «inkludert», i motsetnad til å vera «isolert øy»). For Goffman genererer ritualet røyndomen. Men det er verdt å merkje seg at hos Goffman er ikkje dei ærbødigheitsrituala som gjer oss «heilage» for kvarandre, dei same i alle relasjonar, uavhengig av den personen vi står overfor. Slik sett uttrykkjer eller markerer ritualet *også* ein status som er der på førehand, uavhengig av ritualet. Det inneber m.a. at vi kan koma til å «trø feil», dvs. utføre ritual som ikkje er i samsvar med det statusen til den andre krev, slik den til vanleg vert definert (sjå Larsen 1979). Opp gjennom historia har kyrkja gjennom diakonien mange gonger «trødd feil» på denne måten. Det kan ha skjedd når sjuke framande har vorte gjevne lækjande hjelp av dei som representerer kyrkja, imot dei rådande kulturelle konvensjonane. Det kan ha skjedd når dei som har vore oppfatta som representantar for kyrkja, ikkje har tatt på alvor dei som har opplevd og fortalt om overgrep, menneske som har vore i situasjonar som dei rådande kulturelle konvensjonane tilsa var «verdige trengande». I fyrste tilfelle er det rimeleg å tenkje at handlinga har vorte oppfatta som uttrykk for ærbødigheit, som overskridande og dermed har «talt» og gjort inntrykk, både på primær- og sekundærmottakarane. I det andre tilfellet har nok også handlinga talt, men no meir om «manglande ærbødigheit».

Slik eg har framstilt det teoretiske perspektivet hos Goffman, gjeld teorien primært individnivået. Men det er ikkje noka nødvendig avgrensing. Dei siste døma ovanfor kan tene meir til å illustrere at også organisasjonar kan «trø feil» i den meininga at dei kan handle på andre måtar enn det som vert venta av dei, sjølv om forventingane ikkje er eksplisitt gjort greie for på førehand. I næringslivssamheng har vi sett ein del døme på styre og bedriftsleiarar som har trødd svært feil når det gjeld tildeling og vurdering av økonomiske gode mellom anna til leiarane. Men som eg har gjeve døme på ovanfor, kan det å trø feil innebera ikkje berre det å bryte med reglar og forventingar på ein måte som viktige segment i samfunnet vurderer negativt. Det å trø feil kan også innebera å bryte med forventingar på ein måte

som viktige segment i samfunnet vurderer positivt. Det er her den viktigaste utfordringa til diakonien ligg (jf. Angell 2000). Kor vidt det å trø feil får følgjer i form av sosiale, økonomiske, politiske endringar, avheng av samfunnsstruktur og makttilhøve i samfunnet og dynamikken i dei. Til dømes har Baronowsky vist korleis Frelsesarmeen i si tidlege historie i kraft av den sosiale (og økonomiske) praksisen sin fungerte som kritisk røyst med store følgjer i det britiske samfunnet (Baronowsky 1999).

Kyrkjelege kollektive aktørar

Når vi skal undersøkje diakonien som verdivaktar og som røyst, kan det vera nyttig å skilje mellom to typar av kyrkjelege eller diakonale aktørar: kyrkjelydar og frivillige organisasjonar som ikkje formelt er knytte til kyrkjeorganisasjonen (på storsamfunnsnivå slike som Blå Kors – strengt tatt ein tverrkyrkjeleg organisasjon, Kirkens Bymisjon og Kirkens sosialtjenste). Kyrkjelydar og dei organiserte verksemdene deira, inkludert kyrkjelydsdiakonien, har vidfemnande mål, mål som vi kan finna uttrykte i offisielle dokument for Den norske kyrkja. Om identiteten og oppdraget til Den norske kyrkja heiter det i kyrkjemøtevedtak at den skal vera ei «vedkjennande, misjonerande, tenande og open folkekyrkje» (Kyrkjemøtet 2004). Desse måla gjeld alle nivå av kyrkja, spesielt lokalnivået, dvs. den lokale kyrkjelyden. Det er rimeleg å tru at det å skulle arbeide for å realisere alle desse måla, kan innebera å tone ned visse sider av oppdraget til fordel for andre sider, sjølv om ein kan tenkje seg ein balanse over lang tid. Det diakonale oppdraget vil få mindre merksemd enn hos dei aktørane som har eit diakonalt oppdrag som sitt einaste mål slik tilfellet er med dei diakonale, frivillige organisasjonane.

Kyrkja si røyst i den offentlege sfæren

Ovanfor har eg drøfta korleis kyrkja gjennom diakonien kan ha funksjonen som røyst både i kraft av det ho seier gjennom aktørane sine i ord, og gjennom det dei gjer i praktisk velferdsarbeid. I dette avsnittet presenterer eg døme på korleis dette kan skje og verta oppfatta i det norske samfunnet. Men fyrst skal eg illustrere at diakonal handling har fungert som røyst i heile historia til kyrkja.

Det som framstår som oppgåvene og målgruppene for diakonien i dei fyrste hundreåra av historia til kyrkja, er omsorg for sjuke, funksjonshemma og døyande, for foreldreause ungar og kristne enkjer, for kristne som var fengsla på grunn av trua, det var hjelp til fattige, eldre og uføre, i tillegg til det vi kan kalle katastrofehjelp. Det handla altså om hjelp til dei som ikkje kunne hjelpe seg sjølve, og til dei som var utstøytte av samfunnet. Thompson og Goldin (1975) formulerer det slik: «Hjelp vart ytt til dei sosiale klassene som var mest forakta av den klassiske verda» (s. 6).

Korleis dette arbeidet kunne verke på det omgjevande samfunnet, har vi m.a. eit vitnemål om frå siste halvdel av 300-talet, i eit brev keisar Julian – også kalla den fråfalne – skreiv til øvstepresten i Galatia, Arsacios, i samband med kampanjen for å restaurere den gamle romerske religionen:

Det er skammeleg når det ikkje finst tiggjarar mellom jødane, og dei gudlause galilearane ikkje berre sørgjer for sine eigne, men også for våre tilhengjarar, mens våre ikkje eingong får hjelp av sine eigne (Constantelos 1968: 16 og 263; Uhlhorn 1884: 284; Vonhoff 1987: 29).

Vidare heiter det i brevet:

Heller ikkje kan vi oversjå at gudløysa [dvs. kristendomen] i hovudsak hadde framgang på grunn av velgjerd mot framande og omsorg for dei døde, og ved å late som om dei har verdigheit (Stead 1924: 103).

«Åndskampen» mellom keisaren og «dei gudlause galilearane» har Henrik Ibsen brukt som utgangspunkt i skodespelet *Keiser og galileer*. Her er poenget at det praktiske velferdsarbeidet som dei kristne organiserte, talte høgt i samtida; arbeidet fungerte som ei kritisk røyst i ein situasjon der kampen om det religiøse hegemoniet også stod på velferdsplanet (jf. Constantelos 1968; Miller 1997).

I det som følgjer, skal eg konsentrere merksemda om diakonien i den moderne velferdsstaten. I *Plan for diakoni i Den norske kyrkja* er det særleg to av dei overordna måla for diakonien som vi kan relatere til funksjonen som verdivaktar og røyst. Det er måla som gjeld vern om skaparverket og kampen for rettferd (Kyrkjerådet 2008). Det er verdt å merke seg at når det gjeld kampen for rettferd, er det to prosessmål som er spesifiserte:

- Kyrkje og kyrkjelyd engasjerer seg i rettferdig fordeling av ressursane i verda.
- Kyrkje og kyrkjelyd står opp for menneske som får krenkt menneskeverdet sitt (s. 23).

Det er ikkje lagt mykje vekt på at kyrkjelege aktørar engasjerer seg i spørsmålet om rettferdig fordeling i det norske samfunnet. Rettferdig fordeling omfattar meir enn det å stå opp for menneske som opplever at menneskeverdet deira vert krenkt (Kyrkjerådet 2008: 13, 22 og 24).

I 2004-2005 leidde eg ein lokalsamfunnstudie, ei undersøking av kyrkja si rolle som velferdsaktør i ein mellomstor norsk by. Av det vi var opptatt av, var den praktiske diakonien, det praktiske velferdsarbeidet, og kyrkja si rolle i det lokale, offentlege ordskiftet om velferds-spørsmål (Angell 2007; Angell & Wyller 2006). Data var i hovudsak baserte på intervju med personar med tilknytning til kyrkja og til det lokale offentlege systemet, dvs. politikarar og helse- og sosialforvaltinga. Data omfatta også informasjon basert på fokusgruppeintervju med representantar for lokalbefolkninga og på innhaldsanalyse av lokale media.²

Dei som vart intervjuja som representantar for det politiske systemet og den lokale velferdsforvaltinga, gav uttrykk for at dei opplevde at den lokale kyrkja stort sett var taus i det offentlege ordskiftet. Unntaket var leiaren (tidlegare soknediakon) av ein av dei frivillige, diakonale organisasjonane, Kirkens Bymisjon, den einaste kyrkjetilknytte personen som tok del i det lokale ordskiftet om velferdspolitiske spørsmål. Dette vart stadfest i innhaldsanalysen av (den einaste) lokalavisa i den perioden undersøkinga gjekk føre seg. Innhaldsanalysen viste at den offentlege bodskapen formidla gjennom avismediet var nært knytt til det praktiske diakonale arbeidet som organisasjonen var engasjert i, i dette tilfellet tilbod for folk som strevde med rusmiddelproblem.

Det praktiske diakonale arbeidet som organisasjonen utførte, vart vurdert svært positivt av dei som vart intervjuet og representerte det lokale offentlege politisk-administrative systemet. Konkret er følgjande utsegnar typiske for vurderingane deira av arbeidet:

- Kirkens Bymisjon tar på seg arbeid som ingen andre vil gjera.
- Kirkens Bymisjon sørgjer for dei som fell utanfor alle offentlege ordningar.

Same kor dekkjande desse karakteristikkane er for den lokale røyndomen, så kan vi tolke dei som uttrykk for den symbolske tydinga arbeidet har i lokalsamfunnet. Vi kan tolke karakteristikkane og vurderingane av det diakonale arbeidet slik at gjennom dette arbeidet viser organisasjonen solidaritet med dei som er lågast plasserte i lokalsamfunnet. Slik dei står, er utsegnene for allmenne til å gjera omfattande tolkingar av dei. Men det er ikkje urimeleg å forstå den fyrste av dei to utsegnene innan ramma av det semiotiske perspektivet eg introduserte tidlegare. Vi kan forstå det konkrete diakonale arbeidet det er vist til, som noko som «står for noko anna», noko som peikar utover det konkrete. Arbeidet fungerer også som «røyst». Som uttrykk for ærbødigheit.

Når leiaren for organisasjonen på toppen av det praktisk-diakonale arbeidet tek del i det offentlege ordskipet, handlar budskapet om menneskeverd og verdigheit, at menneska er like verdige anten dei strir med rusproblem eller ikkje. Meir generelt hadde budskapet som intensjon å minna lokalbefolkninga, og politikarane spesielt, om dei verdiane som velferds-systemet vårt og den kristne tradisjonen er bygde på (Angell 2007; Angell & Wyller 2006).

Den kritiske røysta som funksjon er ikkje berre knytt til den meir allmenne verdivaktarfunksjonen for diakonien i velferdsstaten. Den kan òg gjelde andre funksjonar. Det følgjande er eit døme på korleis pionérrolla til diakonien kan knytast til verdivaktarfunksjonen og det å vera kritisk røyst. Det handlar i denne samanhengen også om den diakonale organisasjonen Kirkens Bymisjon. Vinteren 2009 meldte organisasjonen til media at den vil starte opp eit helsesenter for såkalla «illegale innvandrarar» (Kalstad 2009; Storeng 2009). Bymisjonen gjev «kristenplikt» som motiv for handlinga. I det politiske systemet på nasjonalt nivå er tiltaket omstridt, og ein representant for den politiske leiinga åtvarar organisasjonen mot konsekvensane av eit slikt tiltak (Storeng 2009). Som praktisk-diakonal handling viser tiltaket til organisasjonen sin funksjon som verdivaktar. Merksemda tiltaket har fått i media, viser til funksjonen som kritisk røyst.

Dei resultata som er presenterte ovanfor, er knappast representative for Den norske kyrkja som heilskap. Likevel førekjem det – eller det har førekomme – fleire stader rundt i landet at soknediakonar i periodar har meir eller mindre fast spalte i lokalavisa (t.d. Bodø, Oslo, Tønsberg, Kviteseid). Det er ikkje gjort freistnader på å undersøkje kva diakonar skriv om i media.

Kva vekt legg diakonane som arbeider i Den norske kyrkja, på funksjonen å vera røyst? Det er ikkje mange kjelder vi har å velja mellom til informasjon om det. Dei indikatorane vi kan bruke, baserte på lett tilgjengeleg informasjon, er stort sett noko tilfeldige og kan ikkje anna enn gje ein smakebit på kva diakonar ser på som viktig i det lokale diakonale arbeidet. Våren 2004 gjennomførte eg saman med ein medarbeidar ei surveyundersøking mellom alle (sokne)diakonane i Den norske kyrkja om yrkesidentitet, yrkesutøving og samarbeidsrelasjonar. Eitt av spørsmåla som vart stilte, var kva diakonen tenkte på som det viktigaste arbeidet han/ho gjer, eller den viktigaste utfordringa han/ho opplevde i stillinga som diakon. Spør-

målet vart stilt som eit ope spørsmål. Ingen av svara let seg utan vidare tolke i retning av funksjonen som «røyst» i det offentlege rommet. I eit semiotisk perspektiv er det mange av svara som inneheld element som vi litt rømsleg og med god vilje kan tolke i retning av at det var viktig for diakonane gjennom handlingsritual å uttrykkje ærbødigheit overfor dei som gjennom si framferd ikkje uttrykkjer seg i samsvar med konvensjonelle forventingar.

Ein annan indikator – mellom mange moglege – kan vera å undersøkje kven som mottek diakonipris og grunnlaget for tildelingane. Det finst minst to diakoniprisar innan ramma av Den norske kyrkja. Den mest kjende er truleg den som vert tildelt av Diakoniseret Lovisenberg og Det Norske Diakonforbund. Ein annan diakonipris er oppretta av prostidiakonen i Telemark og har lokalt nedslagsfelt og orientering. Ingen av desse prisane er å samanlikne med t.d. Brageprisen i litteratur eller tilsvarende nasjonale prisar. Målt ut frå treff på internett synest ingen av dei å vera føremål for stor merksemd utanom kyrkjelege media – og lokalt i Telemark. Den eine er, som nemnt, lokal for Telemark og vert delt ut av styret for diakonatet i Vest-Telemark med utgangspunkt i skriftlege retningslinjer for tildelinga (Prostidiakonen i Vest-Telemark 1993). Den andre, som m.a. har Diakonforbundet bak seg, har (hittil) ingen organisasjon som kan representere ulike interesser og (grunngejevne) framlegg til kandidatar. Slik sett vert denne indikatoren også noko tilfeldig. Men vi vil likevel nemne desse prisane og tildelinga av dei som døme på kva diakonmiljø legg vekt på.

Det einaste kriteriet som er nemnt for å tildele prisen som Diakoniseret Lovisenberg og Det Norske Diakonforbund deler ut, er at det «er en pris for genial, diakonal handling preget av kreativitet og slitestyrke» (Diakoniseret Lovisenberg 2009). Prisen skal gå til «en person som er ansvarlig for et diakonalt prosjekt som utmerker seg ved nyskapende kreativitet og god holdbarhet» (Stange & Westermoen 2005). Tolka i lys av kven som har mottatt prisen, og kva dei har mottatt prisen for, ser det ut til «diakonal handling» i denne prissammenheng tyder praktisk velferdsarbeid, gjerne knytt til den praktiske dimensjonen ved verdikvartarfunksjonen, men ikkje funksjonen som røyst.

Den andre prisen, med utspring i Telemark, er i sin partikularitet likevel interessant. I retningslinjene for denne prisen heiter det:

Diakoniprisen for Vest-Telemark [...] er til påskjøning og oppmuntring til grupper, foreninger eller lag som på ein særleg måte har vist diakonal omsorg, eller vore med på å bevisstgjere og motivere andre til diakonal innsats i Vest-Telemark (Prostidiakonen i Vest-Telemark 1993).

Som rimeleg kan vera, er også denne prisen for det meste tildelt på grunnlag av praktisk-diakonalt arbeid. Men eitt av dei fyrste åra prisen vart tildelt, var mottakaren eit massemedium, ei lokalavis i Vest-Telemark. Grunnlaget for tildelinga var at avisa hadde gjeve spalteplass til diakonien over mange år, opphavleg etter initiativ frå ein tidlegare prostidiakon. Denne hadde gjeve uttrykk for følgjande tilhøve til media: «Det som ikke er i media, finnes ikke. Derfor må diakonien ut i media for at folk skal bli klar over den». ³ Utsegna peikar på at det er viktig at diakonale aktørar bruker media, men den viser ikkje utan vidare til den bruken av media som leiaren i den lokale Kirkens Bymisjon framheva, og slik eg har presentert den ovanfor, dvs. som kritisk røyst.

Forventingar til kyrkja som verdivaktar

Vi kan skilje mellom kva forventingar kyrkja og diakonien har til seg sjølve, og kva andre aktørar ventar av dei. Diakoniplanen og tilsvarande kyrkjelege dokument kan vera uttrykk for kva kyrkja sentralt ventar av dei som representerer det lokale nivået, mellom anna som verdivaktar og røyst. Men på det lokale nivået kan innhaldet i slike offisielle dokument lett verta opplevde som litt vel store ord. Sitatet som følgjer kan illustrere kva syn den diakonale organisasjonsleiaren i lokalsamfunnsstudien eg har vist til (Angell 2007; Angell & Wyllyer 2006), hadde på kyrkja si rolle som bidragsytar i det velferdspolitiske ordskiftet når det gjeld å påverke opinionen og den lokale politikken:

Vi må ha to bein å stå på. [Vi] må hjelpe mennesker som lider, samtidig må vi gi beskjed om urettferdighet. Jeg er fast skribent i [lokalavisa] hver fjerde uke. Vi må få myndighetene i tale. Vi må bruke media pluss våre politiske kontakter.

Desse utsegnene kan vi tolke på ein slik måte at dei viser til to av dei funksjonane diakoniplanen for Den norske kyrkja spesifiserer for diakonien, omsorgsfunksjonen og kampen for rettferd eller det vi kan kalle omsorgsdiakoni og politisk diakoni. Mellom dei andre kyrkjeleg tilknytte som vart intervjua i lokalsamfunnsstudien eg har vist til, var forventingane meir uklare, særleg kva gjeld funksjonen som røyst i det offentlege rommet.

Når det gjeld kva forventingar andre sosiale aktørar har til kyrkja som røyst, vil eg nøye meg med å vise til dei forventingane dei intervjua representantane for offentleg sektor og det politiske systemet gav uttrykk for i lokalsamfunnsstudien. Forventingane og oppfatningane av kyrkja som deltakar i det offentlege, politiske ordskiftet om velferdsspørsmål vil eg karakterisere som tvitydige (Angell 2007; Angell & Wyllyer 2006). Det overordna synspunktet var at kyrkja, inkludert dei diakonale aktørane, er viktig som ei av mange røyster i sivilsamfunnet. Vi kan tolke det som uttrykk for at dei kyrkjelege aktørane høyrer med i eit deltakar-demokrati der det er viktig at flest moglege røyster let seg høyre i det offentlege rommet og er med å påverke avgjerder som er viktige for samfunnet. Det andre synspunktet som var mindre tydeleg uttrykt, var at kyrkjelege aktørar har ei særskilt rolle som røyst i det offentlege rommet i kraft av verdigrunnlaget sitt. Det treng ikkje vera motsetnad mellom desse to oppfatningane; ein måte å forstå samanhengen mellom dei på, er å tolke den andre oppfatninga som ei presisering av den fyrste. Men vi kan også tolke dei som to ulike oppfatningar. Dei to hovudoppfatningane vi identifiserte på lokalplanet, kan kanskje vera representative for stor-samfunnet også. Men i tillegg er det nok ei tredje forventning og oppfatning som gjer seg gjeldande, nemleg at kyrkjelege og diakonale aktørar ikkje har mykje i det offentlege velferdspolitiske ordskiftet å gjera i det heile tatt. Dette synspunktet kan vi sjå i samheng med det stadig aktuelle ordskiftet om religionen og religiøse kollektive aktørar sin plass, og plassen for religiøse symbol, i det offentlege rommet i eit (sein)moderne samfunn i Europa. Det tredje standpunktet kan innebera ei oppfatning om at religionen primært er ei privat sak og ikkje har noko i det offentlege rommet å gjera.

Kyrkja som moralsk og politisk aktør

I éin samanheng taler diakoniplanen for Den norske kyrkja om diakonien som talerøyr på vegner av kyrkja «for dei som kjempar for rett og rettferd» (Kyrkjerådet 2008: 12). Formulert på ein annan måte kan vi seia at den politiske diakonien har som mål å avdekkje og endre makttilhøve og fordelinga av ressursar. Slik sett har den politiske diakonien ein samfunnskritisk funksjon. Kyrkja kan ha tatt over nokre av den samfunnskritiske funksjonen arbeidarrørsla tradisjonelt har hatt i velferdsdebatten (Angell 2007). Den tidlegare spenninga mellom den sosialdemokratiske rørsla, særleg uttrykt i Det norske arbeiderparti, og kyrkjeinstitusjonen er gradvis redusert. Etter kvart innsåg Arbeidarpartiet at den kristne religionen representerte moralske prinsipp som i stor grad samsvarer med dei som låg til grunn i partiet. Arbeidarpartiet vart meir politisk moderat utover i førre hundreåret, og Den norske kyrkja vart mindre politisk konservativ. Sentrale aktørar innan Arbeidarpartiet såg at representantar for den etablerte kyrkja tok på seg ei kritisk rolle i det politiske ordsiftet. Dette var noko av bakgrunnen for at partiet gradvis endra tilhøvet sitt til kyrkjeinstitusjonen (Midttun 1998: 71). I denne samanhengen er det interessant at ein studie av norske maktelitar, gjennomført for nokre år sidan, konkluderte med at den kyrkjelege eliten synest å vera den mest radikale eliten i det norske samfunnet. Grunnlaget for denne konklusjonen er studiet av kva verdiar elitane står for, t.d. når det gjeld økonomisk omfordeling mellom sentrum og periferi og kor høgt miljøvern vert prioritert samanlikna med økonomisk vekst (Gulbrandsen et al. 2002). På andre område viser undersøkinga at det er klare grenser for kor radikal den kyrkjelege eliten viser seg som, ikkje minst når det gjeld tilhøve mellom kjønna og seksualmorsale spørsmål.

I ein kommentar til undersøkinga skriv Repstad (2004) at når den kyrkjelege eliten framstår som radikal i den norske samanhengen, kan det henge saman med verditradisjonar i kyrkja, at dei kan bidra til at kyrkjelege leiarar støttar sosial likskap og solidaritet med fattige og marginaliserte. Biletet av den kyrkjelege eliten kan også henge saman med den sosiale bakgrunnen til denne eliten, at den har liten makt i samfunnet, og at dei som representerer kyrkja i denne undersøkinga, for ikkje liten del høyrer til den generasjonen som var studentar i tida rundt 1970 (Repstad 2004) og såleis vart prega av «den store politiske vekkelsen som har hjemsøkt vårt land» (Solstad 1982) på denne tida. Prega på denne måten og med få personlege interesser knytt til deira maktposisjon, kan det vera lettare for den kyrkjelege eliten å halde fast ved radikale prinsipp enn det er for andre elitar. Tilsvarande resonnement kan vi også bruke til å forklare posisjonen til Kirkens Bymisjon i den lokalsamfunnsstudien eg har vist til tidlegare (sjå Angell & Wyller 2006).

Men har denne røysta noka vekt i det offentlege rommet? Lokalsamfunnsstudien eg har vist til i artikkelen, gjev grunnlag for å hevde at røysta Kirkens Bymisjon representerer, får vekt i det offentlege rommet av di lokalbefolkninga, dvs. dei som har kunnskap om det praktisk-diakonale arbeidet og deltakinga i lokalmedia, og media opplever samsvar mellom det organisasjonen seier seg å stå for, orda deira, og den praktiske handlinga. Dessutan kan det tenkjast at røysta har vekt av di dei verdiane organisasjonen står for, slik dei kjem til uttrykk i det offentlege ordsiftet, samsvarer med grunnleggjande verdiar i det norske samfunnet og i verdigrunnlaget til velferdsstaten. Har orda vekt, er det på grunn av at dei viser til den moralske forankringa i samfunnet og peikar på manglande samsvar mellom forankring og

praksis eller røyndom. På den måten vert røysta ei kritisk røyst, den gjer ein forskjell og har vekt. På tilsvarende grunnlag kan vi vurdere andre døme på diakonal deltaking i det offentlege rommet, mellom anna innhaldet i det diakonar skriv i lokale avisspalter som eg har gjeve døme på.

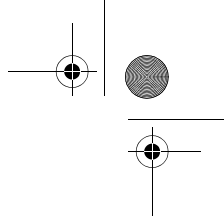
I diakoniplanen for Den norske kyrkja er det å seia frå når menneske vert «stigmatiserte og ekskluderte i samfunnet», ein lekk i kampen for rettferd (Kyrkjerådet 2008: 24). Vi kan reformulere det ved hjelp av omgrep som er brukte i artikkelen, og seia at ei side ved det diakonale oppdraget som moralsk arbeid i det offentlege rommet er å problematisere grensa mellom «dei» og «oss» og hevde idealet om ein inkluderande velferdsstat. Skiljet mellom «dei» og «oss» er eit skilje mellom inkluderte og ekskluderte, mellom sosial orden og uorden, mellom samfunnet og dets avfall (Bauman 2004). Det å gjera dette skiljet meir uklart, det å utvide «vi»-et til å omfatte «dei andre», er å halde opp ein av dei grunnleggjande verdiane i velferdsstaten, den kollektive solidariteten. Men igjen, det er rimeleg å tru at ei solidarisk røyst frå kyrkjelege aktørar fyrst har vekt om den er kombinert med praktisk sosial handling som stadfestar budskapet som orda formidlar.

Dei sekulære verdiane som ligg i diakoniplanen, er i samsvar med dei verdiane som er institusjonaliserte i velferdsstaten. Men sjølv om oppsluttinga om velferdsstaten er stor i befolkninga (Kjølørød 2005), kan vi ikkje ta dei verdiane som velferdsstaten er bygt på, som sjølvstygte. Delar av det kontinuerlege offentlege velferdspolitiske ordskiftet handlar om tolking, nytolking og omsetjing av desse verdiane til praksis. Slik sett er det at kyrkja og dei diakonale aktørane deltek som verdivaktarar og kristisk røyst, ei form for vedlikehaldsarbeid. Vi kan karakterisere deltakinga på denne måten av di den held ved like samtalen og diskusjonen om velferdstaten sin karakter, om solidaritet og vilkåra for sosial integrasjon.

Diakoniplanen er ganske kortfatta og lite eksplisitt når det gjeld tilhøvet mellom diakonien og den offentlege velferdsstaten (sjå Kyrkjerådet 2008: 13 og 26-27). Men den tolkinga eg har gjort av diakonien si rolle i samfunnet, spesielt den politiske funksjonen eller funksjonen som røyst, kan vi plassere innanfor eit meir allment religiøst perspektiv. Den lutherske konteksten er relevant. Vi vil hevde at luthersk ideologi eller teologi bidrog til den institusjonelle sekulariseringa av samfunnet både gjennom formuleringa av kallsetikken og bruken av toregimentslæra, der staten vart tilkjent autonomi frå kyrkja i verdslege saker (Luther 1980 [1523]; Rasmussen 1980; Taylor 1989). Toregimentslæra er ei doktrine som har bidratt til eit statsvennleg samfunn både i Noreg og i dei andre nordiske landa (Kramer 1992; Manow 2002; Selle 1993).

Å vera røyst er krevjande

Frå dei kyrkjelege representantane i lokalsamfunnsstudien registrerte vi uklare forventingar til kva lokalkyrkja har å bidra med som røyst i det offentlege velferdsordskiftet. Ein måte å forstå dei uklare eller manglande forventingane på, er som uttrykk for at dei som vart intervjuja og representerte kyrkjelydane, har som utgangspunkt at kyrkja skal vera for alle, uavhengig av (parti)politisk ståstad. Difor bør dei som representerer lokalkyrkja, i liten grad engasjere seg i velferdspolitiske spørsmål som kan vera kontroversielle og såleis «politiske». Å fungere som røyst vil ofte innebera å bruke eller handtere media. På den eine sida har dei

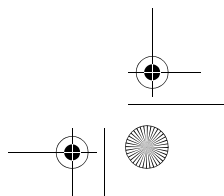
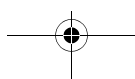
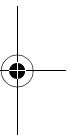
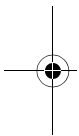


fleste kyrkjeleg tilsette på lokalplanet lite føresetnader for å gjera det på ein god og medveten måte. På den andre sida er det dei diakonale organisasjonane som bruker røynsler med å forhalde seg til media, som kriterium for tilsetjing som lokal leiar. Det gjeld t.d. Kirkens Bymisjon. Men det gjeld knappast ved tilsetjing av soknediakon eller prostidiakon.

Utgangspunktet for analysen og drøftinga av diakoni som kritisk røyst har i denne artikkelen vore at dei kyrkjelege aktørane handlar på vegner av dei tause, og som deltakar i det offentlege, demokratiske ordskiftet. Det ligg i sjølve tematikken. Men det å kjempe for rettferd bør også innebera å hjelpe dei som er tause i det offentlege rommet, til å verta talande, til å verta røyster på eigne premissar. Dette aspektet ved den politiske diakonien er heller ikkje tematisert i diakoniplanen. Det kan vera ein konsekvens av ein ubalanse i sjølve definisjonen av diakoni i planen, når diakoni vert definert som «kyrkja si omsorgsteneste» (Kyrkerådet 2008 s. 9). Om diakonien skal ha ein funksjon som verdivaktar, kan den ikkje oversjå denne sida ved arbeidet. Å vareta verdiane og interessar til minoritetar, å vise solidaritet i dette arbeidet, må innebera ikkje berre å representere desse verdiane og interessene, men å hjelpe dei aktuelle personane og gruppene til sjølve å tale, og å arbeide saman med dei for å realisere dei verdiane og interessene det handlar om, så sant dei ikkje er på kollisjonskurs med dei verdiane kyrkja sjølv står for.

Sluttnoter

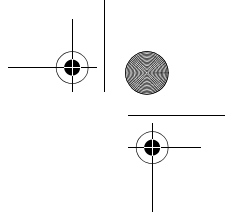
1. Dette kommunikative perspektivet er også inkludert i måten bispemøtet reflekterte rundt diakonitenesta på eitt av møta sine i 2004 (sjå Bispemøtet 2004).
2. Eit symbol er ein underkategori av teikn. Det som kjenneteiknar symbolet som teikn, er at det er ein tilfeldig samanheng mellom teiknet eller uttrykket (symbolet) og det som vert teikna eller uttrykt (det teiknet symboliserer). Til dømes er det ingen nødvendig samanheng mellom det å nikke med hovudet og tydinga «ja» (stadfesting). Det er ein konvensjon i visse delar av verda. Tilsvarande er det ingen nødvendig samanheng mellom teiknet «rev» og det dyret teiknet referer til på norsk: På engelsk er teiknet for dette dyret «fox», som er eit like tilfeldig teikn for «det som vert teikna». Det er språklege konvensjonar som skaper samanhengen mellom uttrykket og det som vert uttrykt.
3. Det metodiske opplegget for undersøkinga er på meir systematisk vis gjort greie for i Angell og Wyller 2006.
4. Frå intervju med noverande prostidiakon.



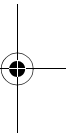
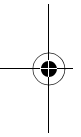
Referansar

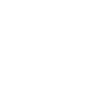
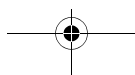
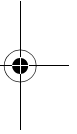
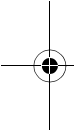
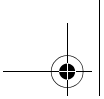
- Angell, O. H. (2000). Diakoni som sosial handling. *Svensk kyrkotidning*, 96(40), 440-445.
- Angell, O. H. (2007). Church-based welfare and public religion. *Nordic journal of religion and society*, 20(2), 179-193.
- Angell, O. H. & Wyller, T. (2006). The Church of Norway as an agent of welfare - the case of Drammen. I A. B. Yeung (red.), *Majority Churches in Europe as agents of welfare - eight case studies*. Uppsala: Diakonivetenskapliga instituttet.
- Baronowsky, P. (1999). Diakoni i ett politiskt perspektiv. I H. Wallskär (red.), *Diakonins perspektiv* (s. 88-95). Stockholm: Verbum.
- Bauman, Z. (2004). *Wasted lives: Modernity and its outcasts*. Cambridge: Polity.
- Bispemøtet (2004). Sak BM 32/04 Diakonitjenesten, *Bispemøtet 08.09.2004-09.09.2004*. Oslo.
- Bourdieu, P. (1995). *Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax.
- Constantelos, D. J. (1968). *Byzantine philanthropy and social welfare* 1. utg. New Brunswick, N.J.
- Diakoniseret Lovisenberg (2009). *Diakoniprisen*. Henta 20.2.2009 frå <http://diakoniseret.no/NewsArticle.asp?nid=4>
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Gulbrandsen, T., Engelstad, F., Klausen, T. B., Skjeie, H., Teigen, M. & Østerud, Ø. (2002). *Norske makteliter*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Harris, M. (1995). The organization of religious congregations: Tackling the issues. *Nonprofit management & leadership*, 5(3), 261-274.
- Hasenfeld, Y. (1992). The nature of human service organizations. I Y. Hasenfeld (red.), *Human services as complex organizations* (s. 3-23). Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Heradstveit, D. & Bjørgo, T. (1992). *Politisk kommunikasjon: Introduksjon til semiotikk og retorikk*. Oslo: Tano.
- Kalstad, L. M. (2009, 28. januar). Gir helsetilbud til illegale innvandrere. *Vårt Land*. Henta 20. februar 2009 frå http://www.vl.no/samfunn/article4_084_785.ece
- Kjølsrød, L. (2005). En tjenesteintensiv velferdsstat. I I. Frønes & L. Kjølsrød (red.), *Det norske samfunn* (s. 184-209). Oslo: Gyldendal akademisk.
- Kramer, R. M. (1981). *Voluntary agencies in the welfare state*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Kramer, R. M. (1992). The roles of voluntary service organizations in four European states: policies and trends in England, the Netherlands, Italy and Norway. I P. Selle & S. Kuhnle

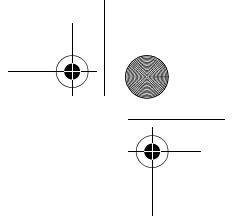
- (red.), *Government and voluntary organizations: a relational perspective* (s. 34-52). Aldershot: Avebury.
- Kyrkjemøtet (2004). *Den norske kyrkjas identitet og oppdrag: Fråsegn frå Kyrkjemøtet 2004*. Henta 20.2.2009 frå <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3198>
- Kyrkjerådet (2008). *Plan for diakoni i Den norske kyrkja*. Oslo: Kyrkjerådet, Den norske kyrkja.
- Larsen, T. (1979). Goffman og Gluckman - to versjoner av forholdet mellom tegn og betegnet. Seminarinnlegg, mars 1979. I *Grunnfagskompendie - symboler og religiøse systemer*. Oslo: Institutt for antropologi, Universitetet i Oslo.
- Leach, E. (1964). *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. London: London School of Economics and Political Science.
- Leach, E. (1968). Ritual. I D. L. Sills (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (bd. 13, s. 520-526). New York: The Macmillan Company and Free Press.
- Lundström, T. & Wijkström, F. (1995). *Från röst till service?* Sköndal: Sköndalsinstitutet.
- Luther, M. (1980 [1523]). Om den verdslige øvrighet. I I. Lønning & T. Rasmussen (red.), *Martin Luther: Verker i utvalg* (bd. 3, s. 165-203). Oslo: Gyldendal.
- Manow, P. (2002). «The good, the bad, and the ugly»: Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 54(2), 203-225.
- Midttun, J. (1998). Fra velferdsfrykt til sosialetisk vekkelse IB. Furre & K. Aukrust (red.), *Diakoni og samfunn* (s. 61-72). Oslo: Norges forskningsråd.
- Miller, T. S. (1997). *The birth of the hospital in the Byzantine Empire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nilsen, R. Å. (1994). *Multidimensjonalitet og ambivalens: Max Weber og det moderne*. Oslo: Institutt for sosiologi.
- Peirce, C. S. (2006 [1897]). Logic as semiotic: The theory of signs. I P. Copley (red.), *Communication theories: critical concepts in media and cultural studies* (bd. 1, s. 208-228). London: Routledge.
- Prostidiakonen i Vest-Telemark (1993). *Retningslinjer for diakoniprisen*. Henta 20.2.2009 frå <http://www.prostidiakon.no/vis.php?id=38>
- Rasmussen, T. (1980). Luther og politikken: En historisk innledning. I I. Lønning & T. Rasmussen (red.), *Martin Luther: Verker i utvalg* (bd. 3, s. 7-39). Oslo: Gyldendal.
- Repstad, P. (2004). Radikal kirkeelite - tegn på makt eller avmakt? I O. G. Winsnes (red.), *Tallenes tale 2003: Perspektiver på statistikk og kirke* (s. 73-82). Trondheim: Tapir.
- Salamon, L. M. (1995). *Partners in public service: Government-nonprofit relations in the modern welfare state*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Selle, P. (1993). Voluntary organisations and the welfare state: The case of Norway. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 4(1), 1-15.
- Solstad, D. (1982). *Gymnaslærer Pedersens beretning om den store politiske vekkelsen som har hjemsøkt vårt land*. Oslo: Oktober.
- Spector, M. & Kitsuse, J. (1977). *Constructing social problems*. Menlo Park, Calif.: Cummings.
- Stange, D. & Westermoen, G. (2005). Diakoniprisen får enda større tyngde. *Kirkeaktuelt*, 29 (2), 7.



- Stead, F. H. (1924). *The story of social christianity: From the beginning to the discovery of the new world, A.D. 1492* bd. 1. London: Clarke.
- Storeng, K. T. (2009, 28. januar). Vil gi illegale innvandrere helsetilbud. *Dagsavisen*. Henta 10. mars 2009 frå <http://www.vl.no/samfunn/article4084785.ece>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, J. D. & Goldin, G. (1975). *The hospital: A social and architectural history*. New Haven: Yale University Press.
- Uhlhorn, G. (1884). *De kristne Kærligheds Gerninger i Oldkirken*. Kjøbenhavn: Schou.
- Vonhoff, H. (1987). *Geschichte der Barmherzigkeit: 5000 Jahre Nächstenliebe*. Stuttgart: Quell Verlag.







Om forfatterne

Olav Helge Angell (f. 1945) er dr. polit. i sosiologi og førsteamanuensis ved Diakonhjemmet Høgskole. Han underviser i helse- og sosialpolitikk samt vitenskapsteori og forskningsmetode. Forskingen har de senere årene dreid seg om feltet religion og velferdstjenester, inkludert diakoniforskning i nasjonal og internasjonal sammenheng. For tiden er han engasjert i et europeisk prosjekt om velferd og verdier i Europa, relatert til religion, minoriteter og kjønn, og i forskning om Sjømannskirken som diakonal organisasjon.

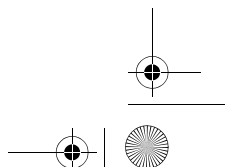
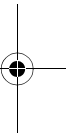
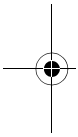
Anne Austad (f. 1967) er stipendiat ved Diakonhjemmet Høgskole med et prosjekt om nyreligiositet. Hun er utdannet cand. theol. og har vært studentprest ved Diakonhjemmet Høgskole og høgskolelektor i praktisk teologi ved seksjon for diakoni.

Stephanie Dietrich (f.1966) er dr.theol. og førsteamanuensis ved Diakonhjemmet Høgskole. Hun har vært ansatt ved Menighetsfakultetet og i Mellomkirkelig Råd. Hun har arbeidet med forståelsen av diakontjenesten gjennom utredninger for Kirkemøtet i Den norske kirke og i rammen av Det Lutherske Verdensforbund.

Hans Morten Haugen (f. 1971) er dr. juris og 1.amanuensis ved Diakonhjemmet Høgskole. Han har blant annet skrevet *Makt, rett og livsvilkår: Innføring i internasjonale og globale studier* (Fagbokforlaget 2008). Tidligere arbeidet han ved Mellomkirkelig råd og i Jerusalem for Kirkens Nødhjelp. Han leder Oslo bispedømmes ressursgruppe om miljø, forbruk og rettferd, og har vært styreleder i stiftelsen Korsvei.

Olav Fanuelsen (f. 1949) er prorektor ved Diakonhjemmet Høgskole, studiested Oslo og var i perioden 2001–2008 dekan ved avdeling for diakoniutdanning. Han er cand. philol. fra Menighetsfakultetet med hovedfag i kristendomskunnskap. Undervisningsområder er diakoniens teologi og diakoniens historie.

Kai Ingolf Johannessen (f.1945) er dr. theol. og professor i etikk og diakoni ved Diakonhjemmet Høgskole, tilknyttet seksjon for diakoni. Han har vært forskningsleder ved Diakonhjemmet i 5 år, deltok i Norges forskningsråds Etikkprogram på 1990-tallet og tok sin doktorgrad innenfor rammen av dette programmet. Johannessen har skrevet etikkboken *Godt – Rett – Rettferdig* sammen med Olav Molven, Sidsel Roaldkvam og Marie Aakre i 2007.



Kari Jordheim (f. 1957) er høskolelektor ved Diakonhjemmet Høgskole, seksjon for diakoniutdanning. Hun er for tiden studieleder ved samme seksjon. Hun er utdannet lærer og diakon med hovedfag i Helsefag hovedfag, studieretning diakoni. Arbeidet i mange år som diakon før hun ble knyttet til utdanningen av diakoner, først på Lovisenberg Diakonale høyskole, og fra 2006 på Diakonhjemmet Høgskole.

Kari Karsrud Korslien (f. 1958) er høskolelektor ved Diakonhjemmet Høgskole. Hun har hovedfag i diakoni ved UiO, i tillegg til diakon og sosionomutdanning. På bakgrunn av studier og bred erfaring som diakon og sosionom har hun arbeidet med forståelse av diakonens tjeneste og diakonalt arbeid med vekt på omsorg, fellesskap og liturgisk praksis. Hun har skrevet om intersubjektivitetsfenomenets betydning for diakoni og fellesskap og senest i 2009 skrev hun om *Soknebud* i Tidsskrift for sjelesorg.

Kjell Nordstokke (f. 1946) er professor i diakoni ved Diakonhjemmet Høgskole. Han har arbeidet ved Diakonhjemmet siden 1990 – tallet, først som rektor ved diakoniutdanningen, og siden som forstander. Han har lang internasjonal erfaring og har i perioden 2005- 2009 vært direktør for Avdelingen for misjon og utvikling i Det lutherske verdensforbund. Han har publisert en rekke bøker og artikler om diakoni, både på norsk og andre språk og vært toneangivende i utviklingen av diakonifeltet og spesielt internasjonal diakoni.

Hans Stifoss-Hanssen (f. 1952) er leder av KIFO og ansatt som 1. amanuensis II på Diakonhjemmet Høgskole, seksjon for diakoniutdanning. Han er dr. philos. i religionspsykologi og har jobbet spesielt med åndelig omsorg for alvorlig syke, og med ritualer og helse. Underviser i sjelesorg og kriser. Har bl.a. skrevet boken *Gråte min sang: minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer sammen* med Lars Johan Danbolt i 2007.

Einar Aadland (f. 1950) er 1. amanuensis ved Diakonhjemmet Høgskole, seksjon for verdi-basert ledelse. Han har vært leder for Etter- og videreutdanningsavdelingen og underviser i etikk, ledelse og vitenskapsteori. Han har bl.a. utgitt *Etikkhåndboka: for kommunenes helse- og omsorgstjenester sammen* med Tom Eide i 2008.

Diakoni – en kritisk lesebok er en antologi som presenterer diakonivitenskapelige bidrag som utdyper og tolker sentrale temaer i diakonien. Strukturen i antologien følger Plan for diakoni i Den norske kirke.

Forfatterne har sett for seg et hjul med mange spiler som løper sammen i et felles sentrum. Diakoniplanen utgjør sentrum og artiklene er spilene. Dynamikken i antologien skapes gjennom bidragenes løsere eller tettere relasjon til selve navet.

Blant temaene som tas opp er: internasjonal diakoni, anerkjennelsens plass i diakonien, diakoni og miljø, diakoni og rettferdighet, og barnediakoni.

Evnen til å være kritisk henspiller på en dypere forståelse av tema, og består ikke minst i at man er i stand til å sette diakoniplanen på prøve – bedømme, søke å forstå. Antologien skal vise bredden i diakonivitenskapen.

Forfatterne er ansatt ved Diakonhjemmet Høgskole og jobber til daglig med forskning og undervisning i diakoni.



DIAKONI

en kritisk lesebok

Johannessen, Jordheim, Karsrud Korslien (red.)

