

Freisesarmeens sosiale engasjement

Gudstjeneste og etterfølgelse eller solidaritet og samfunnsansvar?

husk egenerkæringen!



Masteroppgave i kristendomsstudier ved Universitetet i Oslo

Teologisk fakultet

Høsten 2005

Bente S. Gundersen

Veileder: Professor Dag Thorkildsen

Innhold

INNHold	2
FORORD	3
1. INNLEDNING OG PROBLEMSTILLING	4
1.1 DIAKONIEN SOM ALLTID HAR VÆRT DER?	4
1.2 FRELSESARMEEN – LEVERANDØR AV GODE GJERNINGER?	6
2. DIAKONI – DEFINISJONER, TEOLOGI OG TEORI	9
2.1 BEGREPSHISTORIE.....	9
2.1.1 <i>Diakoniordene og Det Nye Testamentet</i>	11
2.1.2 <i>Diakonien og historien</i>	16
2.2 FORSKJELLIGE TILNÆRMINGER TIL OMSORGSUTØVELSE I KRISTEN REGI:.....	29
2.2.1 <i>To posisjoner og spenningen det skaper</i>	30
2.2.2 <i>Skapelse, solidaritet og samfunnsansvar</i>	30
Gustaf Wingren – skapelse og kall	31
Wingren og Løgstrup – en teologisk etikk	39
2.2.3 <i>Etterfølgelse, gudstjeneste og evangelisering</i>	46
3. FRELSESARMEEN	49
3.1 FRELSESARMEEN OG HISTORIEN	52
3.1.1 <i>Frelsesarmeens historie og bakgrunn – et riss</i>	52
3.1.2 <i>”Darkest England and the way out” – krigserklæring mot sosial elendighet</i>	65
3.2 FRELSESARMEEN – TROSLÆRE OG TEOLOGI.....	71
3.2.1 <i>Frelsesarmeens Troslære</i>	71
3.3 FRELSESARMEEN – DET SOSIALE ENGASJEMENTET	77
3.3.1 <i>Diakoni som nyfunnet begrep i norske Frelsesarmesammenheng</i>	77
3.3.2 <i>En teologisk begrunnelse for sosial omsorg</i>	78
4. KONKLUSJON	80
KILDELISTE	82
VEDLEGG 1	85
VEDLEGG 2	86

Forord

Jeg er gjennom min relativt korte historie i Frelsesarmeen blitt mer og mer glad for å være i en sammenheng som på en god måte kobler tro til handling og sosialt engasjement.

Fra min egen plass i Frelsesarmeen er det interessant og legge merke til at det ikke finnes mye skrevet materiale om hvorfor det sosiale engasjementet er en så viktig del av Frelsesarmeen.

Det sosiale engasjementet, det å henvende seg til de som ingen andre bryr seg med, det oppleves som en sentral og selvfølgelig del av min Frelsesarmeidentitet og er en like selvfølgelig del av Frelsesarmeens eksistens rundt omkring i hele verden. Hvor finnes egentlig begrunnelsen for Frelsesarmeens sosiale engasjement – hvor plasserer Frelsesarmeens sin diakonale tenkning teologisk?

Dette har vært utgangspunktet for arbeidet med denne oppgaven – som riktig nok noen ganger har vært travelt, men aldri kjedelig, å arbeide med. Det har vært spennende og oppmuntrende og arbeide med Frelsesarmeen og med Frelsesarmeteologi – her finnes det inspirasjon, velsignelse og tro på en bedre framtid for menneskene i Guds verden og Frelsesarmeen som en del av den.

Også: TAKK! Takk til Teologisk fakultet for vennlighet og gode studier og for stor romslighet både i praktisk og faglig forstand. En spesiell takk til min veileder Dag Thorkildsen for oppmuntring og konstruktiv og viktig tilbakemelding på alle nivåer i oppgaven, om alt fra kommaer til teologi. Takk til Frelsesarmeen som har gitt meg muligheten, privilegiet og tiden til studier og fordypning. Takk til min gode venn og gode korrekturleser! Takk til venner og kollegaer i og utenfor Frelsesarmeen som har vist imponerende interesse for mer og mindre spissfindige poenger i denne sammenheng, og møtt oppgavens tema med interesse og bidratt med sine tanker og refleksjoner.

*Arbeidet overstiger kanskje våre krefter,
men så lenge dette ikke er bevist, bør det ikke hindre oss i å prøve.
Vi holder vårt krutt tørt og stoler på Guds kraft.*

William Booth

Innledning og problemstilling

Det å ta omsorg for de som ingen andre bryr seg om og bry seg om de utstøtte er et tema som alltid har opptatt mennesker i alle slags samfunn og tider. Filosofi, religion og ideologier har både prøvd å gi svar på hvorfor noen faller utenfor og gi forslag til løsninger på problemet. Konklusjonene varierer fra filosofiske ideer om det materielle livets ondskap, til hinduismens reinkarnasjonsregime hvor materiell og sosial posisjon bestemmes av hvor godt ditt forrige liv var, til nazismens ”endelige løsning” med utryddelse av de som ikke passet inn og var årsak til samfunnets elendighet, til sosialismens fokus på fordeling og rettferdighet og frigjøringssteologiens identifikasjon av Jesus med de fattige. Sosial omsorg og det å gjøre noe for de fattige og utstøtte, har også alltid vært en del av det den kristne kirke har vært opptatt av og brukt tid og krefter på.

1.1 Diakonien som alltid har vært der?

Sosial omsorg i kristen regi, som oftest betegnes med ordet diakoni, har vært en del av kirken og det kristne fellesskapets virkelighet helt fra de første kristne så seg rundt i den nye menigheten i Jerusalem og oppdaget at det ble gjort forskjell på enkene ved den daglige matutdelingen. De bestemte seg for å gi noen et spesielt ansvar for utdelingen, for å bøte på urettferdigheten og gi lederne tid til å konsentrere seg om bønn og forkynnelse.

På denne tid, da tallet på disipler stadig økte, kom de gresktalende jøder med klager mot de hebraisktalende, fordi deres enker ikke ble tilgodesett ved den daglige utdelingen. De tolv kalte da sammen alle disiplene og sa: «Det ville være galt om vi forsømte forkynnelsen av Guds ord for å ta oss av utdelingen av mat. Brødre, velg nå ut blant dere sju menn som har godt ord på seg og er fylt av Ånd og visdom; dem vil vi sette til denne oppgaven. Men vi skal vie oss til bønnen og Ordets tjeneste.» Dette forslaget ble godt mottatt av hele forsamlingen.¹

Et sosialt engasjement og et praktisk diakonalt arbeid har vært en naturlig del av et kristent fellesskap, og etter hvert fått en høyere himmel over seg enn å være arbeidsavlastning for lederskapet og et videre arbeidsområde enn enkene som var en del av menigheten. Det teologiske utgangspunktet for omsorg gitt i kristen regi er flyttet fra enkene og arbeidsdelingen i menigheten til det idealet vi finner i fortellingen om den barmhjertige samaritan. Fortellingen

¹ Apostlenes gjerninger. 6,1-5a

i Lukasevangeliet fungerer som et svar på et spørsmål som rettes til Jesus: ”Hvem er så min neste?” Svaret er fortellingen om den barmhjertige samaritan.

En mann gikk fra Jerusalem ned til Jeriko. Da falt han i hendene på røvere. De rev klærne av ham, skamslo ham og lot ham ligge der halvdød. Nå traff det seg slik at en prest kom samme vei; han så ham, men gikk rett forbi. Det samme gjorde en levitt; han kom, så mannen og gikk forbi. Men en samaritan som var på reise, kom også dit han lå; og da han fikk se ham, syntes han inderlig synd på ham. Han gikk bort til ham, helte olje og vin på sårene hans og forbandt dem, løftet ham opp på eselet sitt og tok ham med til et herberge og pleiet ham. Neste morgen tok han fram to denarer, gav dem til verten og sa: «Sørg godt for ham; og må du legge ut mer, skal jeg betale deg når jeg kommer tilbake.» Hvem av disse tre synes du nå viste seg som en neste for ham som ble overfalt av røvere? Han svarte: «Den som viste barmhjertighet mot ham.» Da sa Jesus: «Gå du bort og gjør likeså.»²

Tolkningen av fortellingen har vært premissleverandør til diakonien i vår tid, der det bærende elementet er at min neste er den som trenger min hjelp. Hjelpen gis motivert av medfølelse og uforbeholdent, uten betingelser og ofte til de menneskene som faller utenfor det etablerte eller til de som alle andre går forbi.

Det diakonale engasjementet og den sosiale handlingen har likevel fått forskjellige praktiske og teologiske begrunnelser, og hatt forskjellige teologiske posisjoner opp gjennom historien. Disse posisjonene kan grovt sett deles i to der den ene finner sitt utgangspunkt i en skapelsesteologi og får som følge av det en sterk binding til vår neste i solidaritet og samfunnsansvar. Den andre posisjonen har sitt utgangspunkt i en etterfølgelsesteologi, der diakonal handling henger direkte sammen med Jesu kall til etterfølgelse og gudstjeneste, og blir bevis på at Guds rike er i funksjon i verden og får som mål at flere mennesker skal bli frelst. Det ser også ut som en del av de historiske forandringene i kirken som har kommet når frustrasjonen har blitt stor over umoral og tafatthet i kirken, gjennom fornyelses- og vekkelsesbevegelser, har fått som resultat et fornyet diakonalt engasjement. I dag er diakoni, forstått som sosialt engasjement, omsorgsutøvelse og sosialt ansvar i kristen regi en selvfølge, noe som forventes av kirken og de kristne av menneskene i samfunnet rundt oss, og som savnes og etterspørres når kirken og de kristne framstår som mer opptatt av spissfindigheter og moralske spørsmål enn å holde på med det som er viktig.

² Lukas evangeliet 10, 30b-37

1.2 Frelsesarmeen – leverandør av gode gjerninger?

Frelsesarmeen har vært og er en tydelig ”leverandør” av gode gjerninger og sosialt engasjement, og fungerer for mange mennesker som en god bekreftelse på hva kristendom bør være. ”Dere gjør så mye godt” – ”dere gjør noe, ikke bare prater” er typiske utsagn som kan høres når mennesker snakker om Frelsesarmeen.

I MMIs store undersøkelse om norske etater og organisasjoner settes det ord på dette fenomenet på denne måten:

Frelsesarmeen gir praktisk hjelp til vanskeligstilte ut fra et kristent livssyn. Organisasjonen yter omsorg overfor folk som av ulike grunner havner utenfor. Frelsesarmeen driver blant annet helse- og sosialinstitusjoner, slumstasjoner, eldresentre og andre kontaktsentre og hjem for mennesker som trenger hjelp.

Frelsesarmeens medarbeidere er lett gjenkjennelige og synlige i gatebildet grunnet sin militære struktur og bruk av uniformer, og det er tydelig at virksomheten er godt kjent i befolkningen. Dette skyldes nok i hovedsak Frelsesarmeens generelle innsats i samfunnet [...]

Selv om Frelsesarmeen har et kristent trosgrunnlag, er organisasjonen ikke beheftet med de negative konnotasjonene som noen ganger kan knyttes til religiøs virksomhet i Norge. Og selv om Frelsesarmeen yter omsorgstjenester, har disse en form og et utgangspunkt som skiller dem fra de ofte kritiserte offentlige omsorgstjenestene. Frelsesarmeen hjelper folk uavhengig av sosial status, etnisk bakgrunn, kultur eller religion og fremstår som et vesentlig supplement og alternativ til de offentlige omsorgstjenestene.³

Frelsesarmeen har vært en del av det kristelige landskapet i Norge i snart 120 år, og omtrent like lenge har et aktivt, noen ganger nyskapende og alltid praktisk og handlende sosialt engasjement vært et kjennetegn på organisasjonen. Historien om det sosiale arbeidet til Frelsesarmeen er en historie om slumsøstre som startet opp noe som likner en hjemmehjelpstjeneste tidlig på 1900-tallet, om barnekrybber for barna til arbeidende enslige mødre og tidlig gjenvinningsaktivitet og arbeidstrening som startet på Grønland i 1905. Frelsesarmeens sosiale arbeid utviklet seg fra barnehjem til beredskapshjem, fra barnekrybber til barnehager, fra store sovesaler til botrening, fra vedsentral til Fretex og inn i nye områder som fokus på rusmisbrukeres helsesituasjon gjennom Gatehospitalet. Frelsesarmeens sosiale engasjement er tydelig og gjenkjennbart for samfunnet og en viktig del av Frelsesarmeens identitet og uttrykk. For de fleste mennesker i vårt land er det som vi har sett, naturlig å

³ Sitat fra: ”Profilundersøkelse av norske etater og organisasjoner” MMI 2005

beskrive Frelsesarmeen nettopp ved å peke på det sosiale engasjementet og det sosiale arbeidet som utføres i Frelsesarmeens regi.

For Frelsesarmeen selv er det sosiale engasjementet en del av det sentrale og definerende ved bevegelsen, men internt oppleves ikke det sosiale engasjementet nødvendigvis som det eneste eller viktigste kjennetegn ved bevegelsen. Dette kan være en refleksjon av at Frelsesarmeen i tillegg til – eller kanskje før - sitt sosiale engasjement også er vekkelsesbevegelse og en menighet for sine medlemmer. Frelsesarmeen er en vekkelsesbevegelse med et sterkt ønske om å videreformidle troen og ”få folk frelst”, men også en menighet for menneskene som har sin tilhørighet der. Derfor blir også behovet for å definere seg selv som mer enn en veldedig organisasjon for noen kanskje påtrengende viktig. Uansett behov for å markere sin identitet som kirke som mer enn ”de-som-gjør-så-mye-godt”, er det ikke tvil om at det sosiale engasjementet er en del av grunnlaget for Frelsesarmeens identitet og eksistens.

Selv om det ikke er tvil om at Frelsesarmeens sosiale engasjement er et tydelig kjennetegn ved bevegelsen og en viktig del av den, ser det ikke ut til at det finnes en nedskrevet teologisk begrunnelse for hvordan og hvorfor dette er en så viktig del av Frelsesarmeen. Hvor finnes så denne begrunnelsen for det sosiale engasjementet? Er begrunnelsen dogmatisk og finnes i trosgrunnlaget - eventuelt i trosutøvelsen? Er den kanskje en (skjult) gjerningstro, eller er det utelukkende en sterk sosial ansvarsfølelse og solidaritet med de utstøtte?

Spørsmålet og problemstillingen denne oppgaven stiller er derfor dette: Finner Frelsesarmeen sin teologiske begrunnelse for sitt sosiale/diakonale engasjement i en etterfølgelsesteologi eller i samfunnsengasjement og solidaritet med de utstøtte? Eller som oppgavens tittel formulerer det: Frelsesarmeens sosiale engasjement; gudstjeneste og etterfølgelse eller solidaritet og samfunnsansvar?

Vi vil når vi går inn i denne problemstillingen, gi en bakgrunn for forståelsen av hva diakoni er og sies å være, gjennom et arbeid med begrepets historie og tolkningstradisjon og gi et historisk riss av den utviklingen og plassen diakonien har hatt i teologi og historie. Videre presenteres den klassiske nordiske skapelsesteologiens begrunnelse av etisk tenkning, diakoni og kristen sosial omsorg som en av de teologiske posisjoner som finnes i tilnærmingen til hva diakoni/kristent sosialt arbeid er. Med dette nødvendige bakteppet vil vi gå inn på Frelsesarmeens bidrag som leverandør av teologi til diakonien. Dette gjøres ved et historisk

tilbakeblikk og ved å presentere sentrale sider i Frelsesarmeens troslære og dagens tenkning og standpunkter om dette.

Det er før vi går videre riktig å gjøre oppmerksom på at forfatteren av denne oppgaven har sin egen tilknytning til Frelsesarmeen, både i kirketilhørighet og som tjeneste- og arbeidssted.

Forfatteren er offiser i Frelsesarmeen og har både vært korps(menighets)leder og undervist på Frelsesarmeens offisersskole (pastor/lederutdanning). Det er å håpe at denne posisjonen ikke gjør at problemstillingen behandles alt for nærsynt og bidrar til slagside i oppgaven.

Forhåpentligvis kan interesse og tilhørighet være en mulig fordel, der god kjennskap til Frelsesarmeens norske sammenheng og oppriktig interesse for Frelsesarmeens teologi kan gi gode innspill til vårt tema.

Diakoni – definisjoner, teologi og teori

Det er i arbeidet inn mot å finne en teologisk begrunnelse for diakonien, både generelt og i Frelsesarmeen spesielt, nødvendig å se nærmere på hva som menes når kirken og samfunnet snakker om diakoni, hva som språklig bestemmer dette ordet og på hvordan kristent sosialt arbeid tenkes teologisk og gjennom kirkehistorien.

1.3 Begrepshistorie

Diakonien som fag har hatt en noe omflakkende tilværelse akademisk, og har slik mange fagfolk som arbeider med diakoni og teologi ser det, i beste fall hatt et lite hjørne i det teologiske fagfeltet og i verste fall blitt oversett og henvist til etikken og praktisk tilnærming i spesifikke omsorgsfag. Øivind Foss formulerer dette slik:

For hvis vi fastholder teologien som et videnskabeligt studium, hvor de studerende skal lære at tænke kritisk og selvstændigt, er det uvidenskabeligt at betragte faget diakonik som blot et vedhæng, der kan overlades til pastoralseminarerne og den specielle diakon- eller sygepleieuddannelse. Derved forbindrer man kritisk studium og kvalificeret forskning inden for et fagområde, som i høj grad fortjener at løftes op i teologiens centrum. Fortsætter faget sin tilværelse som sisde reserve på sidelinjen i den akademiske verden, vil et seriøst studium og en serias forskning i de kirkelige tjenesters sociale reaktioner til menighed og samfundsliv blive overladt udelukkende til samfundsvitenskaberne, uafhængigt av teologien.⁴

Diakonien og kirkens sosiale arbeid er ikke spesielt plaget av prestisjetunge teologiske avhandlinger og lider til en viss grad under at det som produseres skrives til spesifikke anledninger, i debatt, for å underbygge en bestemt posisjon og i spesialfelter innenfor diakonien. Noen antyder at kvinnenes sentrale plass som utøvere av diakonien i kirken er en del av årsaken til dette. Uansett er det til dels vanskelig å finne ”standardverkene” og fagstoffet som behandler oversikt, teologi og definisjoner helhetlig og åpent.

Sven Erik Brodd viser i innledningen til sin artikkel ”Diakonin genom kyrkans historia...”⁵ at det å skrive om diakoni og om diakoniens historie og teologi er en utfordrende oppgave som allerede i utgangspunktet møter flere problemer. For det første er begrepet diakoni med det

⁴ Foss, Ø. *Kirkens diakoni. I bibelteologisk, historisk og etisk belysning* (1992) s. 198

⁵ Brodd, S. E. ”Diakonin genom kyrkans historia. Fem ecklesiologiska modeller” (1997) s. 11

innhold vi gir det i dag en ganske moderne konstruksjon, og vi må dermed være varsomme med hva som legges inn i diakonibegrepet i kirkens historie før vår tid. I tillegg er det til dels store forskjeller historisk og teologisk på hva kirken mener at diakoni er, har vært og skal være.

Diakoni som vi kjenner det i dag, er i et begrep som opp gjennom historien ikke har vært en fast størrelse, og som har utviklet seg og fått nytt og mer innhold og i stor grad forandret nyanse og vekt under forskjellige situasjoner, i forskjellige institusjoner og ideologier. Begrepet er ikke statisk, men i stadig påvirkning og utvikling. Dette må vi også ta hensyn til når vi i det videre behandler begrepet i forhold til både det språklige og det historiske. I møte med et begrep som tydelig har vært og fremdeles er i forandring kan det være nyttig å knytte an til hvordan begrepshistorien forstår arbeidet med begreper i språk og historie. Det er tyskeren Reinhart Kosseleck som er opphavet til termen begrepshistorie, som han introduserer som et nytt forskningsområde i 1972, gjennom første bind i verket "Geschichtliche Grundbegriffe"⁶. Begrepshistorien presenteres som en del av sosialhistorien, som er en måte å skrive historie på der det er de store linjene, strukturer og lagdelinger i samfunnet og politiske og samfunnsmessige forhold, og ikke de store begivenhetene og store personlighetene i tradisjonell historieskrivning, som er i fokus. Begrepshistorien arbeider med begrepene og språket knyttet til dette sosialhistoriske prosjektet. Den formulerer sitt program gjennom å fastslå at språket og begrepene, er historiske på to måter; de sier for det første noe om hvordan den historiske virkeligheten forandres og for det andre bidrar de selv til denne forandringen.

*Begrepshistorien er kjennetegnet av at den leser historien gjennom begrepene og begrepene gjennom historien. Temaet er verken begrepet som logisk eller lingvistisk enhet, eller historien som en serie språkløse begivenheter, men – som ordet også antyder – "konvergens mellom begrep og historie."*⁷

Det finnes, slik begrepshistorien tilnærmer seg dette, et felt mellom språk og historie som kommer til syne i en spenning og en gjensidig avhengighet mellom språket og historien. Begrepshistorien vil alltid holde fast på denne spenningen og avhengigheten og insistere på at språk og historie ikke er det samme eller for den del kan dekke hverandre helt. Dette gjelder

⁶ Jordheim, H. *Lesningens vitenskap Utkast til en ny filologi* (2001) s. 150. Reinhart Kosseleck er sammen med Werner Conze og Otto Bruner utgiver av dette verket (7000 sider). Kosseleck fullfører sjuende bind i 1992, etter å ha brukt størstedelen av sin tilværelse som forsker på dette arbeidet

⁷ Jordheim, H. *Lesningens vitenskap* (2001) s. 126. Sitatet i utdraget viser til innledningen i Kosselecks "Geschichtliche Grundbegriffe"

både vår nåtid der de hendelsene som skjer nå nedfelles i språk og begreper og siden leses historisk, og det historiske i fortiden som leses i dagen situasjon som en presentasjon av det som var. Iver B. Neumann skriver i sin bok om diskursanalyse at en ofte i arbeidet med tekster og begreper møter en eller noen få tekster som innenfor et felt er blitt kanoniske tekster, ofte fordi det totale tekstmaterialet om emnet er for stort og uoversiktlig. Han viser at utfordringen for alle som arbeider med utgangspunkt i tekst og begreper og de uttrykkene de får i samfunnet, er å gjenkjenne og si noe om samspillet mellom teksten og det han kaller et nettverk av meningspotensial. Det finnes alltid flere handlingsbetingelser, for det som formidles muntlig og det som skrives, for hvordan et utsagn får konsekvens i sosial realitet og igjen påvirkes, forandres og utvikles av den samme virkeligheten⁸. Det er med dette bakteppet vi med stor ydmykhet videre skal se på begrepet, ordet og historien som samles i ordet diakoni.

1.3.1 Diakoniordene og Det Nye Testamentet

Begrepet diakoni har utgangspunkt i en forståelse av Det Nye Testamentes (NT) bruk av de greske ordene *διακονέω*, *διακονία* og *διακονος* (*diakonein*, *diakonia* og *diakonos*). De tre ordene er tradisjonelt forstått i en opprinnelig, konkret betydning: å varte opp/servere – med den utvidete betydningen å tjene, men vi skal se i det følgende at den tradisjonelle oppfatningen av ordene er og kan være problematisk. Ordet *diakonos* har forøvrig også et bruksområde der det beskriver en kirkelig funksjon/embete. Diakoniordene brukes i mange sammenhenger i NT og i kirken, og de er også direkte leverandør til våre norske (og til mange andre språks) ord for/som diakoni, diakon og diakonisse.

Det er ikke innenfor diakonien gjort mye nytt teologisk arbeid med forbindelsen mellom definisjonen av diakoni i dag og NTs bruk av ”diakoniordene”. Når diakoniverkene velger å definere diakoni som kristen tjeneste ut fra diakoniordene i NT, vises det ikke alltid til hvordan en slik forbindelse begrunnes, og det ser ut til at det finnes en til dels felles forståelse av at denne forbindelsen er en grunnleggende konklusjon. Det kan sies mye om tolkningstradisjon, tekstkritikk, metode og faglighet i forhold til en slik konklusjon – og det skal ikke denne oppgaven gjøre, men det må likevel slås fast at noe av det som gjør definisjonen av diakoni krevende, kan være at de som skriver, underviser og arbeider med

⁸ Neumann, I. B. *Mening, materialitet, makt. En innføring i diskursanalyse* (2000) s. 52, 23 og 179.

diakoni, ofte har en utgangsposisjon som sier at diakoni er alt det som NT bruker et av disse ordene om. Mange framstillinger av diakonihistorie og diakoniteologi begynner med et slikt felles (noen ganger uutalt) utgangspunkt om at diakoni er kristen tjeneste, og tjeneste er det som beskrives når NT bruker disse ordene.

Den største spenningen i en slik tolkning ligger først og fremst i den selvfølgelige sammenhengen mellom NTs bruk av diakoniordene og definisjonen av diakoni i dag. Det er et naturlig å se litt nærmere på om sammenhengen virkelig er så selvfølgelig rent tekstlig, og om den sammenhengen i tilfelle er like selvfølgelig i definisjonen av diakonien i dag. At diakonien vil definere seg selv ved et tjenestebegrep, er naturlig, og det at diakonien blir bærer av en betingelsesløs nestekjærlighet, en utstrakt hånd til de som ingen regner med, er ikke problematisk eller vanskelig å begrunne i forhold til det nytestamentlige tekstmaterialet. At diakonien derimot bruker alt det som ligger i et nytestamentlig tjenestebegrep for å definere seg selv, er mer problematisk (for ikke å si merkelig). Tjenestebegrepet er sentralt i nytestamentlig teologi, det er ikke bare begrenset til diakoniordene, men leverer teologi, tolkning og innhold til den enkelte kristnes tro og liv, til sakrament- og embetsteologi, til kirkesyn, til kristologi, etikk og forkynnelse, i det hele tatt til alle sammenhenger i troen og kirken. Det å gjøre tjeneste, være en tjener og det ”å tjene” er uten tvil en sentral del av kirkens og den troendes identitet og trosnivå, og kirken som helhet må være seg dette bevisst. Diakonien som en atskilt del av kirken kan ikke alene bære en slik sentral del av hele kirkens identitet, det blir i ytterste konsekvens å monopolisere og trekke ut et område av kristen tro og liv som ikke eksklusivt skal definere diakonien, men også definere kirken selv.

John N. Collins viser i sin bok *”Diakonia. Re-interpreting the ancient sources”*⁹ hvordan utgangsposisjonen for hva diakoni er teologisk, har sin bakgrunn i det som har vært (og er) et standardverk om diakoniordene i NT, Herman W. Beyers artikkel ”*διακονέω, διακονία, διακονος*” i Kittels teologiske ordbok¹⁰. Beyer definerer grunnbetydningen av diakoni til å være tjenesten ved bordene, noe som var sett på som en tjeneste for slaver og som sådan var en foraktet tjeneste i den greske hverdagen. Beyer legger avgjørende vekt på at de nytestamentlige tjenesteordene får et annet innhold og et annet fokus enn i sekulær gresk nettopp ved dette at de beskriver oppgaver og tjenester som foraktes og nedvurderes i samfunnet forøvrig. Diakoni

⁹ Collins, J. N. *Diakonia, re-interpreting the ancient sources* (1990) s. 3-8

¹⁰ Beyer, H. W. “*διακονέω, διακονία, διακονος*” i *Theological dictionary of the New Testament/Kittel* (1964) s. 81-93

i NT handler i følge Beyer om ydmykhet og selvoppofrelse, i modellen etter Jesus som vasker disiplenes føtter og med grunnlag i at det å tjene min neste som lider er å tjene Jesus selv (Matt 25,45).

Beyers artikkel har blitt stående som felles leverandør til de aller fleste verk om diakoni, også i de siste tiårenes mer omfattende produksjon av litteratur om emnet, og Beyers konklusjoner i forhold til diakoniordene i NT og i ikke-kristen litteratur blir sjelden utfordret eller etterprøvd. Den har blitt det som altså kan kalles en kanonisk tekst. Problemet med det er, sier Collins, at Beyer kommer inn i dette arbeidet med en avklart posisjon, der diakoni er kristen tjeneste, aktiv kristen nestekjærlighet. Beyers artikkel om diakoniordene er sterkt knyttet til Wilhelm Brandts oppfatninger om diakoni, og hans doktorgradsarbeid om tjeneste i NT. Wilhelm Brandt var knyttet til *Innere Mission*, en tysk luthersk organisasjon som sto for og ble dannet på bakgrunn av helt bestemte oppfatninger av hva kristen diakoni var, nemlig en tjeneste i barmhjertig nestekjærlighet.

Innere Mission ble grunnlagt av Johan Hinrich Wichern og var samtidig både en sosial bevegelse og en diakonalvekkelse som også bar med seg en kritikk av det offentliges sosiale tiltak og av kirkens diakonale innsats slik den da fungerte. Wichern startet sin bevegelse i 1840-årenes Tyskland og hadde som mål å gjøre noe med den sosiale nøden og de samfunnsmessige utfordringene den industrielle revolusjon hadde resultert i. Det var helt sentralt for ham at kirken måtte gjøre noe med de dårlige forholdene den framvoksende arbeiderklassen levde under. Han mente nok at staten som en kristen stat hadde plikt til å sørge for de som led nød i samfunnet, men la samtidig stor vekt på at kirken måtte gjøre en innsats for sine egne døpte. For Innere Mission-bevegelsen var det naturlig at kirken måtte legge vekt på både evangelisering og kjærlighetsgjerninger gjennom en fornyelse av det kirkelige diakonatet og forståelsen av det allmenne prestedømmet og gjennom frivillig tjeneste organisert i institusjoner og fra aktive kristne enkeltmennesker. De enkelte kristne og kirken selv skulle forplikte seg til en sann tjenende virksomhet med utgangspunkt i troen og kjærligheten, og gjennom dette inspirere hele kirken til å bli en diakonal kirke¹¹.

Collins viser hvordan Brandt i forordet sitt skriver om at inspirasjonen til boken finnes i at han var en del av arbeidet til fellesskapet av diakonisser i Kaiserwerth og til den erfaring han

¹¹ Foss, Ø. *Kirkens diakoni* (1992) s. 110

hadde av den kjærlige omsorg som ble utøst over pasientene der. Collins fortsetter om Brandts forord:

Graciously professing that such service was a living exposition of the New Testament, he states that the book's main purpose is to present Jesus the Servant in lowly, exemplary bondage with all that implies for service in the community.¹²

Brandts arbeid er ikke oversatt til engelsk, og er heller ikke veldig utbredt i sin tyske utgave, og slik er Beyers artikkel i Kittel (med den autoritet det gir) blitt stående som omtrent den eneste leverandør av innhold til diakoniordene. Collins viser hvordan noe av hovedproblemet med Beyers arbeid er en oppfatning av at tjenestebegrepet i NT for det første er entydig, og for det andre helt forskjellig og fylt med annet innhold enn det som ligger i ordene når de brukes i ikke-kristen litteratur. I konklusjonen til det arbeidet Collins gjør med diakoniordene, vil han ikke gi noe svar på hva som konstituerer diakoni/tjeneste i en kirkelig sammenheng. Han mener å ha ryddet unna femti års misoppfatning av hva tjeneste/diakoni er, og lagt til rette for et videre arbeid mot å komme fram til en sammenhengende framstilling av diakoni/tjeneste som tar hensyn til språk, teologi, tekster og tolkningstradisjon inn mot en annerledes måte å formulere og tenke om diakoni og tjeneste¹³.

Certainly one aim of the study has been to clear the decks for yet one more close consideration of just who does what in a church: of why some are ordained and some are not, of whether ministry pertains only to the ordained, of whether ministry of one communion is rightly shared by another – indeed, whether exclusive claims can be laid upon ministry by a church, of whether ministry is sex-determined, of whether ministry is authenticated by grace, of whether churches can modify their order yet to continue to claim a tradition of ministry, and so on.¹⁴

Collins påviser, til tross for vegringen mot å konkludere om hva diakoni skal være i kirken i dag, at diakoniordene har en tredelt grunnbetydning som finnes igjen i et sammenhengende arbeid med bruken av ordene i ikke-kristen litteratur, i evangeliene og i de første kristne skriftene. Betydningen er en som ”går i mellom”, en som er ”sendt med fullmakt”, til sist å ”være tatt i tjeneste”, og alt dette fordrer en oppdragsgiver, en som sender ut. Hans Raun Iversen som oppsummerer Collins på denne måten, definerer den bibelske diakonien slik:

¹² Collins, J. N. *Diakonia, re-interpreting the ancient sources* (1990) s 6.

¹³ samme, s. 253-263

¹⁴ samme, s. 253

At være diakon eller at være i diakoni er at have et mandat til at udføre mandatgiverens vilje i forhold til bestemte mennesker. Det er den almene betydning av det bibelske uttrykk diakoni.¹⁵

Raun Iversen viser også, i sin støtte til Collins¹⁶, hvordan den bibelske tradisjonen og språkbruken i NT gir oss grunn til å hevde at vi bare bør bruke uttrykket diakoni når vi omtaler en person eller en funksjon som er tatt i tjeneste og/eller utsendt med et mandat fra Gud. Dette bør det være oppmerksomhet om når kirken snakker om diakoni som en tjeneste for mennesker i nød – min neste. Tjenesten for mennesker i nød, sosial omsorg (diakoni i daglig språkbruk) er en sentral tanke i NT, men selv om den ikke nødvendigvis er knyttet sammen med diakoniuttrykkene, er det likevel et klart og radikalt kall og krav i NT.

Selv om det kan være vanskelig å finne en entydig definisjon av hva diakoni er ut fra bruken av diakoniordene i NT, finner vi tekster som er meget opptatt av å formidle holdning til og handling med mennesker som er i nød. Diakonien i den allmenne forståelsen som sosial omsorg, en utstrakt hånd til og tjeneste for medmenneskene, finner sin klare begrunnelse i NTs tekster, både i og utenfor tekstene som bruker diakoniordene. Vi finner det i gjengivelsen av Jesu sosialkritikk (eks. Matt 23,23 og Mark 12,40), i konkrete fortellinger som i fortellingen om den barmhjertige samaritan og Jesus som vasker disiplenes føtter (Luk 10,25-37 og Joh 13,1-17) og i den klare sammenhengen mellom det kristne fellesskapet og praktisk sosial handling (eks. 1Kor 11,20; Jak 1,26; Rom 12,13; Gal 2,10).

Vi vil med støtte hos Collins og Raun Iversen definere diakoni uten å binde definisjonen bare til NTs bruk av diakoniordene. Vi vil i vår definisjon se NTs etiske krav som en del av en definisjon og sammen med diakoniordenes feste i et oppdrag og en tjeneste gitt av Gud og med den umiddelbare og allmenne forståelse av diakoni som noe som gjøres for de som ikke har det så bra, definere diakoni som sosial omsorgstjeneste i kristen regi. Denne definisjonen vil vi forholde oss til i det videre, for vi ser at diakonien alltid kan gjenkjennes ved, og dermed også kan defineres ved, et praktisk og handlende aspekt. Både utgangspunkt og utførelse av teorien og det sosiale ansvaret er og har vært en praktisk omsorgshandling som reagerer på behovene i eller utenfor det kristne fellesskapet, og ut av handlingene har så teoriene om diakonien kommet.

¹⁵ Iversen, H. R. "Hvad er diakoni og diakonat egentlig?" (2001) s. 17

¹⁶ samme s. 19-22

For hva ser vi etter når vi ser etter diakoni allment forstått? Hva er det umiddelbare uttrykket og det gjenkjennelige ved diakoni? Det er det betingelsesløse, det å hjelpe de ingen andre bryr seg med, og det er (den litt naive) nestekjærligheten. Dette er beskrivelsene og sammenhengen, men det som gjør at vi faktisk kaller noe diakoni, er det praktiske aspektet, handling, sosialt ansvar og omsorg som gis med utgangspunkt i en kristen tro. Diakoni er i praksis kristen sosial omsorgstjeneste. For de første kristne og for kirken i dag må dette sees som en konsekvens av inkarnasjonen: at de første kristne og de kristne i dag har opplevd at Gud ble menneske.

Som Gud i Jesus av Nazareth tog skikkelse i det menneskelige liv og – som et menneske sammen med andre mennesker – lod ord og handling følges ad, måtte kirken og den enkelte kristne gjøre det. Kristendommen kunne ikke reduseres til en religiøs filosofi, til en lære, der kun fikk skikkelse i ord. Det hører med til det kristne budskabs karakter, sådan som vi møder det i Bibelen, at det alltid vil leves nu og kommuniseres med både, hjerte, mund og hender.¹⁷

1.3.2 Diakonien og historien

Det å gi et historisk riss av diakoniens framvekst og historie har vist seg å være en større utfordring enn vi hadde trodd i utgangspunktet, men dette forklares naturlig i de definisjonsproblemer og tolkningsutfordringer vi har møtt tidligere, så vel som med at vi her beveger oss i begrepshistoriens spenningsfelt mellom språket og historien. I det følgende historiske risset vil vi være oss dette bakteppet bevisst og holde fast på definisjonen av diakoni som kristen sosial omsorgstjeneste, og ha fokus ikke bare mot de ulike sosiale tiltak og institusjoners historie og bakgrunn, men se etter historien om hvordan kristen sosial omsorg er blitt tenkt og plassert i kirken. Den følgende gjennomgangen av diakonien gjennom historien tar utgangspunkt i fire artikler, Raun Iversens artikkel om diakoni og diakonat¹⁸, Knut Aukrusts artikkel om diakoniens historie i Norge¹⁹, Trygve Wyllers artikkel om stat og omsorg²⁰ og supplerer med Sven Erik Brodds grep der han ser diakonihistorien som en utvikling i kirkesyn²¹. Brodd hevder i innledningen til sin artikkel at definisjonen av diakoni

¹⁷ Iversen, H. R. "Hvad er diakoni og diakonat egentlig?" (2001) s. 22

¹⁸ samme s.23-43

¹⁹ Aukrust, K. "Barnhjertighet eller rettferdighet. Noen perspektiver på diakoniens historie i Norge" (1995) s. 111-129

²⁰ Wyller, T. "Stat og omsorg – autentisitet og kall" (1994) s. 173-208

²¹ Brodd, S. E. "Diakonin gjennom kyrkans historia...." (1997) s. 11-40

som kirkens sosiale ansvar setter kirken selv i sentrum, som subjekt for diakonien, og dette igjen gjør ekklesiologien, kirkesynet, sentralt og avgjørende i gjennomgangen av diakoniens historie.

Diakonien i Oldkirken (→325):

I oldkirken blir diakonen innsatt i kirken og diakonatet og funksjonen diakon opprettes som en organisatorisk ivaretagelse av menighetens tjeneste for de svake og utstøtte. Diakonien er en understreking av forbindelsen mellom menigheten som Kristi legeme, og dermed bærer og mottaker av Kristus, og tjenesten for medmennesket (Rom 12). Diakonene skal sørge for at forbindelsen til Jesu radikale krav om sosial handling og hans omsorg og tjeneste for verden opprettholdes også strukturelt i kirken. Deres oppgave blir ikke primært forkynnelsen, men en (formalisert) forbindelse mellom menighetens liv og menighetens omsorgstjeneste inn i mot kirkens medlemmer og til ”verden utenfor”. Oppgavene er ofte sosiale og/eller økonomiske, og rent praktisk ser det ut til at diakonene står for menighetens sosiale hjelp til de som lider nød, og for administrasjonen av hele menighetens eiendom og økonomi. I tillegg har de også en sentral plass i utdelingen av nattverden. Diakonene er forbindelsen og ivaretar sammenhengen mellom menighetens Kristusidentitet, omsorgstjenesten og økonomien. Diakonenes tjeneste ser ut til å ha en firedeling i oldkirken: 1) de medvirker ved nattverden, 2) de tar i mot menighetens gaver 3) de besøker syke og nødlidende, 4) de fører regnskapene. Diakonater i oldkirken er (heller) ikke entydig, og kildene presenterer forskjellige uttrykk for hva diakonatet omfatter i oldkirken, og hvordan det er organisert. Bildet er heller ikke entydig når det gjelder diakonenes forhold til de andre tjenester i kirken (biskoper og eldste/tilsynsmenn). Det finnes en hovedtendens bl.a. hos Ignatius, som ser ut til å ha fokus på at alle de forskjellige funksjoner og oppgaver måtte fylles. Det viktige var at menigheten skulle overleve i en vanskelig tid med kjetteri og forfølgelse, og de måtte både holde fast på den rette lære og på rett praksis for at menighetens liv skulle bevares og forbli sann menighet. Målet var en enhetlig menighet med respekt for de ulike funksjoner, en sann og Kristussentrert menighet, som deler Kristus med hverandre og med menneskene i verden rundt dem.

Ekklesiologisk ser Brodd denne kirken som et diakonalt fellesskap (*communio*) fordi den første kristne kirke er en kirke med et sterkt fellesskap, der gjensidig ansvar for hverandres liv, både åndelig og fysisk, fører til et sterkt tjenestefellesskap. Kirken er *diakonia*,

tjenestefellesskap, *leiturgia*, sakramentsdelende gudstjenestefellesskap og *martyria*, et fellesskap som vitner om Kristus i verden.

Diakonien i Rikskirken og middelalderen (325 – reformasjonen)

Når kristendommen blir romerrikets og keiserens religion i 325, er ikke diakonien lenger et avgjørende strukturprinsipp som holder kirken sammen. Det avgjørende flyttes derimot ut av kirken, til keiser Konstantins velvilje, deltakelse og interesse. Kirken må i det fjerde århundre tilpasse seg fra å være en forfulgt mindretallskirke til å bli en kirke for en statsbærende majoritetsreligion. I denne prosessen ser det ut til at diakonatet og diakonien ikke lenger er i sentrum i lokalmenigheten. Det finnes likevel diakoner igjen, betegnelsen brukes mange steder om biskopens medhjelper og ofte også om en stedfortreder for biskopen, og denne diakonen har også et økonomiansvar for menighetene i stiftet. Lokalt i menighetene skjer det en strukturell endring. Det som hadde vært lokalstyrte menigheter under ledelse av et eldsteråd (prestbyterium) og med biskopen sammen med diakonen som leder for rådet, får en mer formalisert og mindre lokalorientert ledelsesform. Når menigheten samles i større geografiske enheter, stift, får biskopen tilsyn med flere lokalmenigheter som hver ledes av en presbyter. Gjennom århundrene og inn mot middelalderen fortsetter det en utvikling av embetstanken, av prestetjeneste, ordinasjon, sølibat, sakramentlære osv. Rikskirken fører til at kirken tilpasser seg sin nye situasjon ved at den territorialiseres, hierarkiseres, formaliseres og sakraliseres.

I vestkirken i middelalderen ble diakonien og ansvaret for de fattige festet til og organisert gjennom det å gi almisser. Her er det også et sentralt poeng at den enkelte kristne gjennom sin kjærlighetsgjerning (*caritas*) og almissene kan sikre seg frelse. Det utvikles et ganske tydelig skille mellom ord og gjerning, der gjerningene festes til den enkelte og ikke lenger til menigheten som fellesskap. Menigheten i oldkirken stod sammen om og var ansvarlige for læren og den sosiale omsorgstjenesten i verden. I middelalderen er det presten og biskopen, sammen med keiseren, som er ansvarlig for lære og kirkeorganisasjon overfor menneskene i menigheten. Diakoniatet/diakonen som var en selvstendig tjeneste i oldkirken, blir i middelalderen forandret til en formell posisjon for de som skulle kvalifisere seg til ordinasjon til prestetjeneste. I denne prosessen blir diakonenes tjeneste mer og mer forskjellig fra oldkirkens diakonat og fra den spesifikke sosiale omsorgstjeneste, og vi ser en bevegelse fra menighetsdiakoni til at den sosiale omsorgen blir til veldedighet med feste i kirkeorganisasjonen.

De diakonale oppgavene blir etter hvert institusjonalisert, i herberger, fattighus og hospitaler, og dette knyttes så senere igjen til en fremvoksende klosterbevegelse. Kirken tilpasser seg nye samfunnsforhold ved en ny organisering og vi ser også gjennom bl.a. de sosiale institusjonene og klostrene etter hvert en framvekst av en offentlig velferd. Kirken blir en territorial størrelse som er opptatt av den rette lære og riktig rituell praksis, mens den sosiale omsorg og diakonien overlates først til den enkeltes gode hjerte og individuelle kjærlighetstjeneste, som så etter hvert også finner en organisert form i for eksempel tiggemunkenes ordener og klostrenes institusjoner. Det er også interessant at fattigdom ble et ideal og en nødvendig størrelse i middelaldersamfunnet, der de fattige både var eksempler for de kristne i enkelhet og nøysomhet og samtidig var et nødvendig mål for de kristnes barmhjertighetsgjerninger. Det hevdes forøvrig at denne noe romantiske holdningen til fattigdom mer bidro til å sementere fattigdommen som et alvorlig sosialt problem enn til å løse spørsmålet. Samtidig er det en kjensgjerning at framveksten av disse, bl.a. tiggerordenene, også ofte har en bakgrunn i en tydelig kirkekritikk og reaksjon på den voldsomme rikdommen som samlet seg i kirken, og det overflodsliv som noen av kirkens menn ble eksponenter for.

Også i Norge er diakonien, eller omsorgen for de fattige, like gammel som kirken selv er i landet. Det vokste etter hvert som kristendommen fikk feste, fram en forståelse av at alle de fattige var fellesskapets ansvar, for øvrig i tydelig motsetning til det norrøne samfunnet, der de fattige uten slekt falt utenfor de ordningene som fantes. Helt fra de første kristenrettene ble det slått fast at en fjerdedel av tienden skulle gå til de fattige, og denne delen av tienden fikk betegnelsen bondeluten. Magnus Lagabøte landslov fra 1276 fortsatte denne utviklingen og lovregulerte og satte et legdsystem for fattige og slektsløse syke ytterligere i system. I kirkeretten var det i tillegg slått fast at all kirkens eiendom i prinsippet var de fattiges, der tanken var at de geistlige bare skulle bruke inntektene som kirken hadde til nødvendig livsopphold, og resten skulle deles ut til de fattige.

Kirken etablerte som en konsekvens av dette ordninger (almisseordningen) og institusjoner (hospitaler) som skulle være og også ble bærende for den kristne barmhjertigheten og omsorgen for de fattige. Almisseordningen var det praktiske utgangspunktet for omsorgen for de fattige og nødlidende, og at dette var viktig og sentralt, ser vi bl.a. i at det stadig understrekes i forkynnelsen hvor viktig det er å gi almisser. Selv om almisseene var frivillige, og skulle hente mening i gleden ved å gi og hjelpe andre, så er det helt tydelig at det var en plikt som kirken la stor vekt på. Det første hospitalet ble grunnlagt av erkebiskopen i Nidaros på

1170-tallet, og i middelalderen fantes det 14 hospitaler, som i hovedsak var beregnet på de fattige. I diakonihistorien er det et spennende poeng at de første hospitalene ikke bare ble bygget for å sørge for de rent medisinske behovene, men også for å fylle åndelige behov. Dette får en arkitektonisk konsekvens, for hospitalbyggene er bygd med skip og kor, og likner så mye på kirker at det har vært vanskelig å skille dem fra vanlige kirker. Pleie og gudstjeneste foregikk om hverandre og var en felles arena som dekket medisinske og åndelige behov.

Ekklesiologisk er det begrepet *caritas* som kan karakterisere kirkens diakoni inn i middelalderen, her møter vi den utdelende kirke. Ordet *caritas*, barmhjertighet(sgjerninger) har i diakoniens sammenheng også blitt betegnelsen på den romersk-katolske kirkes diakonale/sosiale arbeid, mens diakoni har vært den protestantiske kirkes betegnelse på slikt arbeid. Det er imidlertid mer enn en språklig forskjell her, da de to betegnelse også markerer et forskjellig utgangspunkt i tenkningen om kirkens sosiale arbeid. *Caritas* har sitt utgangspunkt i Kristi kjærlighet og barmhjertighetstanken, mens *diakoni* har sitt utgangspunkt knyttet til det å tjene og tjeneste. Historisk sett, sier Brodd, er det mulig å si at *caritas*-definisjonen tar overhånd i middelalderen, og dette bekreftes av at kirkebegrepet generelt også preges av en sterk oppdeling mellom giver og mottaker²². Dette kommer til uttrykk både i embeds- og sakramentalteologi i en tydelig oppdeling mellom presteskap og folk, og i den sosiale omsorgen i kirken som vi har sett også utkrystalliseres i en plikt til å gi almisser.

Diakonien og reformasjonen

Luthers teologi og reformasjonen er grunnleggende i alle de protestantiske kirkene og den lutherske kirken henter også sine normative bekjennelsesskrifter herfra. Vi vet at reformasjonen var et grundig oppgjør med den katolske kirkes voldsomme vekt på det normative ved tradisjonen og kirken selv, og en bevegelse tilbake til det de så var kirkens røtter og sanne natur. Når vi ser etter diakonien i reformasjonens skrifter ser vi at diakonien i den lutherske kirkes bekjennelsesskrifter bare omtales indirekte, men det skal ikke underkjennes at det likevel finnes en klar oppmerksomhet om sosial omsorg og ansvar.

Reformasjonens kjerne finnes i læren om rettferdiggjørelse ved tro (Rom 1,17), og ut fra dette kommer de befriende tankene om troen alene og nåden alene som det bestemmende for menneskets forhold til Gud. I dette ligger også muligheten til å fjerne troen fra gjerninger og

²² Brodd, S. E. "Diakonin gjennom kyrkans historia...." (1997) s. 12

forpliktelse knyttet til kirkens regler og tradisjoner. Følgene av denne oppdagelsen gjorde det nødvendig å ta et oppgjør med avlatshandelen som en vei til frelse, med messeofferet og i det prestenes makt til å gjenta Jesu sonoffer, med helgnesens mulighet til å gå i forbønn for menneskene, med munkevesenets regler og praksis som garanti for evig liv, med almisser og gode gjerninger som nødvendige til frelse, med biskoper med mye verdslig makt og med pavens makt som Kristi stedfortreder på jord. Det var troen og rettferdiggjørelsen som var menneskets eneste vei til Gud – og alt det andre kom i veien for troen. For Luther og reformatorene ble det avgjørende viktig å formidle rettferdiggjørelse ved tro alene, noe som de mente aldri hadde vært klart, tilgjengelig og forståelig forkynt, til alle kirkens medlemmer.

Reformasjonens insistering på troen alene og rettferdiggjørelse ved tro fjernet likevel ikke oppmerksomheten om og behovet for de gode gjerningene og den sosiale omsorgen, men gode gjerninger ble en konsekvens av troen og absolutt ikke en betingelse for den. For reformatorene var det samtidig viktig at det finnes et klart bibelsk krav om at mennesker i nød skal tas hånd om. På samme måte som det ble innsatt prester som skulle formidle Guds nåde i forkynnelsen som en del av det allmenne prestedømmet, måtte det innsettes diakoner som skulle utøve fattigpleien og være et uttrykk for det allmenne diakonatets omsorgstjeneste. Luther understreker flere steder nestekjærligheten og at den troende må forholde seg til sin neste som Kristus har forholdt seg til mennesket selv. Slik troen uttrykkes i forkynnelse, skal den også uttrykkes i omsorg for vår neste, og troen er bare sann tro når den virker i kjærlighet. Tro og kjærlighet hører sammen, og troen må synliggjøres i kjærlighet, inkarneres i verden som Kristus ble det. På denne måten finnes det ikke noe egentlig skille mellom tro og gjerninger, for begge hører med til det kristne livet.

Luther bruker ofte Matt 25 og budet om å elske vår neste som argumentasjon for omsorgstjenesten og legger sterk vekt på at det faktisk er i handlingene at troen blir sann og synlig, for nestekjærligheten og omsorgen virkelig gjøres gjennom troen. Han skriver at han er klar til å omskjæres (som Paulus) for å kunne forkynne evangeliet for jødene og på samme måte er han klar til å stjele fra kurfyrsten hvis fyrsten ikke vil hjelpe en mann som er kommet i unåde hos ham²³. Rent praktisk så Luther for seg at en kunne dele byer inn i distrikter og at hvert av distriktene så skulle ha en predikant som stod for forkynnelsen og noen diakoner som skulle stå for utdeling, sykebesøk og ha oversikten over hvem som trengte bistand. I

²³ Iversen, H. R, "Hvad er diakoni og diakonat egentlig?" (2001) s 27. Han viser til WA 15, 611, 30ff og WA Br 2, 487f.

organiseringen av kirken kommer diakonien til syne som et strukturelt element i kirkeordningen. Det legges vekt på at både prester og legfolk skal ha nær kontakt med syke og fattige, at menighetene skal dele med prestene, og at presten igjen er til disposisjon for sitt sokn, og på å innsette kasserere (diakoner) og bruke revisorer i for å ivareta kontroll og nøyaktighet i pengesaker ved hospitaler, fattigkasser og i kirkene. I denne påpasseligheten omkring pengesaker ligger det en forbindelse tilbake til oldkirkens og NTs oppmerksomhet om sammenhengen mellom menighetens penger og de fattige. Det blir avgjørende at omsorgen for de fattige sammen med forkynnelse og kristendomsundervisning er funksjoner som alltid er kirkens, og er en del av det Gud har ment at kirken skal være (Guds ordinans) og kan ikke endres av offentlig makt (Kongens ordinans). Det er ikke avgjørende for Luther og reformatorene hvordan diakonien organiseres og om det er kirken eller det offentlige (åndelig eller verdslig makt) som tar ansvaret for de fattige, men det avgjørende er at kirken må handle/leve på en måte som gjøre det tydelig for alle at omsorgen for vår neste er en del av den kristne tro – hører med til kristendommens minimum.

Diakonien i samfunnet etter reformasjonen

For den lutherske reformasjonen blir det viktig å skille åndelig og verdslig makt fra hverandre. Luther mente at paven og kirken hadde blitt en utøver av verdslig makt på en måte som han så var i strid med evangeliet. Luther skjelner mellom åndelig og verdslig makt ved å fastslå at det verdslige og det åndelige regiment er grunnleggende forskjellige fordi de utøver sin makt på forskjellig måte. Teologien om den verdslige og den åndelige makt utvikles i toregimentslæren, som har sitt utgangspunkt i forståelsen av at det finnes to motstridende krefter i verden, Gud og Djevelen. Gud er Herre over hele verden, hele skaperverket, men bruker forskjellige "maktmidler" – to regimenter - til å styre den. Det verdslige hersker ved loven og sverdet, og makten og handlingene som følger av det har sitt utspring i den allmenne fornuften. Det åndelige regimentet har bare ett maktmiddel, ordet og forkynnelsen av det, og finner sitt grunnlag i den kristne rettferdigheten, som det troende mennesket møter i ordet og mottar betingelsesløst fra Gud. Regimentene er nødvendige og må fungere fordi det onde i verden må bekjempes og skal holdes på plass. Luther sier at hvis en forsøker å styre verden og dens ondskap med evangeliet tar en ikke ondskapen på alvor. Hvis en vil styre troen med sverdet (slik han så de katolske biskopene gjorde) blander en makt inn i det åndelige, og det kan bare formidles i ordet. I prinsippet skulle en tro at det rettferdiggjorte og troende menneske bare ville gjøre gode gjerninger og ikke ha behov for det verdslige regimentet, men i praksis er det troende menneske også en synder (samtidig rettferdig og synder), og må derfor kontrolleres og

styres av det verdslige regimentet akkurat som de ikke-troende må det. Det verdslige regimentet er ikke noe utenfor Guds skaperverk, eller sekulært i vår moderne forståelse av ordet. Hele verden, hele skaperverket, er Guds og dermed hører også det verdslige regimentet med til Guds verden. Øvrigheten, loven og sverdet, sammen med ordet og forkynnelsen er innsatt og skapt av Gud til å styre i hans verden.

Akkurat som de to regimentene var Guds ordninger og styresett så Luther på inndelingen av menneskene i samfunnet i stender som en tilsvarende guddommelig skaperordning. Den lutherske oppdelingen av menneskene i stender kan likevel sies å være lite annet enn en litt annen tilnærming til den middelalderske oppdelingen av samfunnet i stender. Luther brukte tre stender i sin samfunnsorden: familien/husstanden (oeconomica), lærerstanden og kirkelige øvrigheten (ecclesia) og den verdslige øvrigheten (politia). Det var husstanden som var den viktigste for Luther og vi ser at han legger stor vekt på å få understreket hvor viktig det er at familien fungerer godt og hvor viktig ekteskapet blir i den sammenheng. Trestandssystemet var et strengt hierarkisk system, der autoritet ble utøvd ovenfra og ned, og hver og en hadde sin helt bestemte plass i systemet og skulle reagere med lydighet og innordning overfor maktøverne i stendene over, også når øvrighet eller familieoverhoder opptrådte urimelig. Luther forsvarte standordningen som en stabil og uforanderlig ordning, og hegnet om den som en ramme om samfunnslivet som Gud hadde skapt og forordnet. Luthers manglende støtte til bondeopprørene finner sin begrunnelse i tanken om stendene, for Luther mente at bøndene ville ødelegge Guds samfunnsordninger.

Samtidig gir trestandslæren rom for en helt annerledes aksentuering av kallsbegrepet i forhold til den katolske måten å tenke kall på. Begrepet kall som i stor grad hadde blitt brukt om mennesker som levde borte fra verden i klostre og slik fikk en spesiell hellighet, ble nå flyttet til ut fra det spesielle og inn i alle menneskers hverdagsliv. Ingen av stendene skulle være mer hellig eller mer opphøyd enn en annen, det var ikke et fortrinn i forholdet til Gud og mer fortjenestefullt å leve i kloster enn å være bonde. Kallet blir ikke lenger det spesielle, men det allmenne, og et ord som beskriver alle slags nyttige oppgaver i samfunnet – og det legges stor vekt på kallet i de verdslige oppgavene. Denne sterke kallstanken er avgjørende for at politisk og offentlig ansvar kan plasseres i det verdslige regimentet, for alle oppgaver i samfunnet er en del av Guds gode ordning og en tjeneste for Gud og medmenneskene. Det følger av denne måten å tenke på at den omsorg som gis av staten eller familien, når menneskene der lever i sitt kristenkall og utøver nestekjærlighet, kan være en like god og like kristen omsorg som den

kirken alene kan gi. Dette betyr at alle stender, alle posisjoner mennesket er i, kan være diakonale fordi de er ordninger Gud bruker for å sette menneskene i stand til å tjene seg selv og hverandre.

I Norge, som i andre land, får reformasjonen og samfunnsutviklingen i tida etter den, en betydelig innvirkning på omsorgen for de fattige. De fattiges særstilling (i alle fall i prinsippet) i kirkeretten og i Magnus Lagabøtes lov forandres til å bli et samfunnsproblem og en belastning for rikets gode borgere. Almisseordningen som var en kristen dyd, blir et tegn på vranglære. Hospitalene blir ikke lenger et integrert tilbud om pleie og gudstjeneste, både av økonomiske og praktisk-hygieniske grunner, og utover 1600-tallet flytter hospitalene ut av kirkeområdene og blir stiftelser og egne institusjoner med eller uten tilknytning til kirken. Denne utviklingen har naturligvis også sammenheng med reformasjonens tanke om at de fattige hovedsakelig skulle være en sak for det borgerlige samfunnet og de institusjoner som ble opprettet der, men samtidig gir reformasjonen oss også en annen tilnærming til fattigdom som fenomen og et ideologisk skifte i synet på fattigdom. Fattigdom blir ikke lenger en nødvendig del av samfunnet og et forbilde for de kristne, men et problem som skal løses.

Til tross for reformasjonens tydelige skille mellom det verdslige og det åndelige er det ikke et helt tydelig skille mellom det kirkelige og det offentlige i de lover og kirkeordinanser som kommer etter reformasjonen i Danmark og Norge. Koblingen mellom kirken og prestene og fattigomsorgen og det offentlige blir ikke tydelig opphevet eller plassert i hvert sitt ansvarsområde i Danmark-Norge, og vi får en tett sammenveving av kirkelige og offentlige funksjoner. Prestene var kongelige embetsmenn, de formidlet kongens meldinger til folket, de var ledende i utviklingen av skolesystemet, førte kirkebøkene og var kongens representant og leder for fattigomsorgen. Dermed blir prestene i Danmark-Norge både representanter for den åndelige og kirkelige makt og den verdslige og offentlige.

1600- og 1700-tallet førte til en nyorganisering av fattigvesenet gjennom lovene som ble gitt av kongen i København. Kirken og presten ble helt sentrale i det som ble et offentlig fattigvesen, og med modell i den danske kirkeretten ble det slått fast at det var prestene som hadde hovedansvaret for fattigomsorgen. Vi fikk i Norge klare bestemmelser om prestens omsorg for de fattige og om organiseringen av hospitalene, og det blir også stadig oppfordret å forkynne hvor viktig det er å gi til de fattige. Hele denne perioden er preget av en sterk offentlig styring av den sosiale omsorgen, og vi ser også en omfattende utbygging av anstalter og institusjoner (hospitaler, fattigstuer, barnehus, tukthus). I andre halvdel av 1700-tallet ble

Norge organisert i fire stift som ble den organisatoriske rammen om den lokale fattigomsorgen (fattigkommisjoner), og det var denne ordningen som på begynnelsen av 1800-tallet blir erstattet av organiseringer i kommuner – og som fikk ansvaret for omsorgen av de fattige som en av sine første oppgaver.

Reformasjonen og samfunnsutviklingen forøvrig bidrar til muligheten av å se kirken ekklesiologisk som den geografiske kirken (parochia). Det er ingen tvil om at kirken blir mer og mer en del av det etablerte samfunnet, og vi ser hvordan den territoriale og geografiske sognekirken vokser fram. Prester, biskoper og diakoner er ansatte og nye oppfatninger av diakoni og omsorgsvirksomhet får feste. Kirken blir et monolittisk system, en del av samfunnet og definerer seg territorielt. Dermed kan ikke kirken lenger være et tegn for verden – alle i sognet tilhører kirken og må derfor være en del av den. Dette ser vi både i at den kirkelige administrasjonen etter hvert får ledelsen av omtrent all sosial omsorg, samtidig som mye av den flyttes strukturelt til det borgerlige samfunnet. Dette er ikke synonymt med en sekularisering, der verdslig og åndelig er uttrykk for atskilte områder, men heller for at alt hører til i Guds verden og er skapt og opprettholdes av han. Dette er et folkekirkelig kirkesyn i ordets virkelige betydning (omfatter alt og alle i området til kirken), der den geografiske inndelingen av kirken i sokn er det som blir ekklesiologisk definerende.

Diakonien og reformert og luthersk protestantisme

I forholdet mellom kirke og offentlighet finnes også en av de betydelige forskjeller på luthersk og reformert protestantisme²⁴. Den reformerte protestantismen har en annen grunntenkning om kirke og samfunn enn toregimentslæren, og dette har også vist seg i praktiske forskjeller fra de lutherske kirkene og samfunnene. For Calvin og for de reformerte kristne har det alltid vært viktig og sentralt at kristenlivet også skulle vise seg i det ytre, at omvendelsen får synlige uttrykk i den enkeltes liv. Dette har sin hovedårsak i en forskjellighet i synet på sammenhengen mellom frelse og synd. De reformerte og lutheranerne deler kjernepoenget i reformasjonens teologi, rettferdigjørelsen ved tro og at frelsen gis av Gud ved troen alene gjennom Jesus Kristus. Der lutheranerne tradisjonelt understreker at mennesket samtidig er synd og rettferdig så lenge mennesket lever her og nå og derfor ikke har stor forventning om fremgang og vekst i den troendes liv, har den reformerte teologien i langt større grad forventet at troen skal gi resultater (”bære frukt”) både i den enkeltes liv og i livet i samfunnet. Det blir

²⁴ Rasmussen, T og Thomassen, E., *Kristendommen. En historisk innføring* (2002) s. 297-300

dermed en viktig oppgave for kirken å legge til rette for at dette kan skje og kirken får dermed et bredere ansvarsområde enn i en streng luthersk toregimentslære, der kirken skulle ta seg av forkynnelsen. Den reformerte kirken skal undervise, forkynne, ta seg av de fattige og overvåke det kristne livet, og den har fire embeter som skal ta seg av dette: lærer, prest, diakon og eldste. Slik blir kirken en tett sosial enhet og får som et resultat en til tider meget streng oppfølging av de troende i undervisning, omsorg og kontroll. Det er for øvrig mulig å hevde at de lutherske statskirkene, og spesielt i Danmark-Norge, i praksis fikk en utvikling mot en reformert kirkemodell, med sin sterke kobling mellom det offentlige og det kirkelige, på samme måte som vi kan se at det også finnes koblinger til de ulike vekkelsene på 1800-tallet.

Den reformerte kirke tilnærmer seg forholdet mellom kirke og samfunn med et utgangspunkt i tanken om Kristi kongeherredømme (også Guds rike) som målestokk og orienteringspunkt for tenkningen. For kalvinistisk og senere reformert teologi er det grunnleggende viktig at Kristi herredømme ikke bare knyttes til det indre og åndelige, men i kirken og alle ordningene i den, i den enkelte kristnes liv og gjennom kirken også i verden. Kristi herredømme er pr. definisjon og reelt tilstede i kirken, og latent og potensielt til stede i verden utenfor kirken. Kirkens mål er at dette herredømme skal gjennomsyre og prege samfunnet i så stor grad som mulig og dette gir rom for et syn på verden og samfunnet som sier at det ikke er noen grunnleggende forskjell på et offentlig styre og et kirkelig styre.

Diakonien i samfunnet og kirken fra 1800-tallet

I løpet av 1800-tallet vokste det fram en endring i synet på den offentlige omsorgen og kirkens plass og delaktighet i den. Industrialiseringen førte til flere fattige og nødlidende, som resultat av stor tilflytting til byområdene, dårlige boforhold, stor arbeidsledighet og utilstrekkelige offentlige tiltak. Det var tydelig at det offentlige fattigvesenet kom til kort i møte med denne nye situasjonen, og dette ga grobunn for en kraftig kritikk av den offentlige omsorgen. Det kom nye fattiglover i 1845 og 1863, men dette førte ikke til noen endringer av betydning, i alle fall ikke nok til at det tilfredstilte de tydeligste kritikerne. Det var i denne situasjonen, i et samfunn med betydelige og synlige sosiale utfordringer, at 1800-tallets sosialt orienterte vekkelse oppstod, og de har som et (av flere) fellestrekk en sterk mistro til den offentlige omsorgen. Med vekkelsene kom nye pietistiske tanker med brodd mot det allmenne og offentlige omsorgsansvaret i den lutherske tenkningen. Det erstattes av en utvikling mot en annerledes måte å tenke kall og tjeneste. Vekkelsens mennesker kritiserte fraværet av det spesifikt kristne i fattigomsorgen, og mente at den offentlige innsatsen verken ga god kvalitet i

omsorg og tilbud til de trengende eller klarte å formidle det kristelige i den. Den pietistiske vekkelsens vekt på den individuelle omvendelse og den enkeltes ansvar for forkynnelsen flytter den sosiale omsorgen fra å være et offentlig ansvar til å være en plikt for den kristne og et utgangspunkt for forkynnelsen. I denne kritikken av kirken og det bestående ligger forutsetningene for at det vokser fram nye fellesskap og institusjoner med omsorg for underprivilegerte i samfunnet i fokus. Etableringen av kristne barnehjem, opplysningsvirksomhet og spareforeninger skulle gi de kristne mulighet til å formidle troen til de fattige på en helt annen og bedre måte enn det den etablerte kirken klarte.

I Norge er det flere tydelige representanter for en slik utvikling og framvekst av diakonalt arbeid og diakonale institusjoner, og navn som Honoratius Halling, Lars Oftedal, Julius Bruun, Cathinka Guldberg og Rikke Nissen²⁵ og Gisle Johnson er alle viktige og sentrale i denne delen av norsk diakonihistorie, og alle er representanter for vekkelsens ideer og for en tydelig kritikk av det daværende samfunnet og kirken. Trygve Wyller siterer formålsparagrafen til indremisjonsforeningen i Kristiania (som er utgangspunktet for de senere Diakonissehuset Lovisenberg og Det Norske Diakonhjem):

”Foreningen for indre Mission i Christiania bestaar af Medlemmer af den evangelisk-lutherske Kirke som ere komne overens om indenfor kredsens af Byen og dens Forstæder at bidrage til Guds Riges Udbredelse der, hvor aandelig Vandkundighed og moralsk Fordærvelse synes at kræve en mer udstrakt Sjælepleie, end Kirken under sin nåværende Organisation er istand til at yde”²⁶

Det er ingen tvil om at kirkekritikken og fokuset på at evangeliet skulle nå de fattige er grunnleggende. Julius Bruun, en av mennene i forgrunnen for denne indremisjonsbevegelsen og en erklært tilhenger av Gisle Johnson, var sentral i opprettelsen av diakonissehuset og argumenterte for det på to fronter, for det første at kirken ikke hadde tatt godt nok vare på de fattige og for det andre at staten bare ga sjelløs, materiell pleie. Honoratius Hallings prosjekt med et kristent arbeidernesamfunn på Enerhaugen i Oslo er det første moderne diakoniprojektet i Norge, det har sin start noen år før den johnsonske vekkelsen i 1850-årene, og har også en noe annen tilnærming til det forkynnende i tiltaket. For Halling var det ikke først og fremst en kirkelig og individuell fornyelse av menigheten og de troende som var

²⁵ I bakgrunnen for opprettelsen av Diakonissehuset og det senere Lovisenberg ligger for øvrig Guldbergs og Nissens opphold ved de tyske diakoninstitusjonene Neuendettelsau og Kaiserwerth. Kaiserwerth er som vi har sett den institusjonen som levte diakoniideologi til Wilhelm Brandt, og videre til Herman Beyers artikkel om diakoniordene i NT (se s.13)

²⁶ Wyller, T. ”Stat og omsorg – autensitet og kall”, (1994) s.188

utgangspunktet, men å forbedre de ytterst dårlige materielle forholdene til menneskene på Enerhaugen, i en kristen sammenheng og med forkynnelse som en naturlig del av det hele.

Grønland og Enerhaugen var på 1850-tallet trolig de verste områdene i byen Christiania med dårlig og ikkeeksisterende infrastruktur for vann og kloakk, med stort og uoversiktlig folketal på grunn av stor innflytting og med arbeidsledighet, kolerautbrudd, alkoholisme og kriminalitet som så ut til å skremme byens gode borgere ikke bare fra å oppholde seg i nærheten, men nærmest også fra i det hele tatt å tenke på det. Halling startet Enerhougens Samfund i 1850 og det finnes i dette arbeidet klare paralleller til den tidligere nevnte diakonitenkningen i Tyskland der Wichern var førende (se s. 13). I Enerhougens Samfund opprettet han en sparekasse som ga folk mulighet til å sette inn små innskudd (og gjorde det vanskelig å få pengene ut til for eksempel brennevin), et forsikringsselskap, et samvirkelagsliknende varemagasinet (som eliminerte grådige kjøpmenn som fordyrende mellomledd) og samfunnshus der det bl.a. var bibliotek, undervisnings- og opplæringstiltak og sangforening. Berge Furre fastslår at det i norsk diakonihistorie er Gisle Johnson som har blitt stående som den som viderefører Wicherns tanker fra den tyske diakonibevegelsen, men påpeker at det ideologiske slektskapet mellom dem ikke er veldig sterkt bl.a. fordi det er forkynnelsen som er det første for Johnson, og at det var noe nølende at denne bevegelsen startet opp med sosialt arbeid. Furre viser til at Hallings diakonale arbeid på Enerhaugen har langt flere paralleller til Wichern og presenterer flere interessante perspektiver for Hallings arbeid²⁷. Det var naturligvis et evangeliserende aspekt, fordi det for Halling handlet om å gi et kristent alternativ til Thranittenes krav om rettferdig fordeling og klasseoppløsning, og om å få arbeiderne tilbake til den kristne sammenheng. Dette er et sosialpasifiserende trekk, der arbeiderne skulle vernes mot kommunister og oppviglere og foreningen skulle bekrefte og bygge opp under gammel samfunnsorden. Samtidig finnes det et sosialkritisk trekk i den tydelige innretningen tiltakene har mot at goder og muligheter ikke er de samme for arbeiderne på Enerhaugen som for byens mer privilegerte borgere. Likevel er det Hallings tiltak som reintegrasjonsprosjekt som er det tydeligste og mest imponerende sier Furre:

²⁷ Furre, B. ”Halling og Enerhougens Samfund – ” (1998) s. 11-13

Det er eit ambitiøst forsøk på å møte "det sosiale spørsmål" med eit reintegrasjonsprosjekt der Kristianias borgarskap skal løfta den veksende marginaliserte arbeidarklasse inn i varmen i eitt einaste spenntak, og verja den gamle orden mot varsla om oppløysing.²⁸

Halling ville bruke borgerskapets (økonomiske) ressurser i arbeidet sitt, han hadde ikke noe ønske om å gjøre noe med de eksisterende samfunnsstrukturene, men var snarere med vår tids briller kompromissløs i sitt forsvar av dem. Han mente det var mulig og nødvendig å bedre situasjonen for de underprivilegerte og like selvfølgelig mente han at de privilegerte skulle bidra til det. Halling utga bladet *For Fattig og Rik*, som var et andaktsblad som skulle bidra til fellesskap og ansvarlighet mellom fattig og rik og slik tydeliggjøres igjen hans binding til det vi kjenner igjen som et standssamfunn. Hallings prosjekt fikk ikke varige resultater og ble ikke noen vei ut av fattigdommen for flertallet, kanskje mest fordi den samfunnsorden som han forsvarte var i rask forandring og oppløsning og Halling forlot prosjektet på Enerhaugen i 1855. Uansett ligger det en voldsom ambisjon om å gjøre noe med de forferdelige forholdene menneskene levde under som grunnlag i dette arbeidet, kanskje en ambisjon som i vår historieskriving har blitt borte i den norske diakonihistoriens vekt på den johnsonske del av dette og kanskje i at vi har sett oss blinde på Hallings forsøk på å bevare et førmoderne samfunn.

I dette samfunnet i forandring og oppløsning, i en begynnende diakonal utbygging i de siste tiårene av 1800-tallet kommer så Frelsesarmeen inn, som en av de mange vekkellesbevegelsene i siste halvdel av dette århundret. Frelsesarmeens historie og diakonale oppstart kommer vi tilbake til senere i del 3 (se s. 49).

1.4 Forskjellige tilnærminger til omsorgsutøvelse i kristen regi:

Det finnes i dagens diakonale landskap forskjellige utgangspunkter for hvordan diakoni og sosial omsorg begrunnes teologisk og ideologisk. Denne forskjelligheten utkrystalliseres i en spenning mellom en oppfatning av det diakonale/sosiale arbeidet som en del av en tanke om at Gudsriket er i funksjon og Kristuslikhet, og en skapelsesteologisk, allmenn og

²⁸ Furre, B. "Halling og Enerhougens Samfund –" (1998) s. 12

solidaritetsorientert tilnærming. Det er interessant å legge merke til at den praktiske utførelsen av det diakonale engasjementet ikke nødvendigvis blir forskjellig av den grunn, for det er ikke alltid (kanskje sjelden) mulig å finne den teologiske begrunnelsen for et diakonalt tiltak bare gjennom å observere den praktiske utførelsen. Matutdeling på lavterskelnivå til rusavhengige kan drives ganske likt uavhengig av om det er Kirkens Bymisjon i Tromsø eller pinsemenigheten der som driver den. Den åpenbare teologiske forskjellen mellom disse aktørene merkes ikke av brukerne og synes ikke i praksis – selv om begge aktørene selv kanskje ville protestere på det!

1.4.1 To posisjoner og spenningen det skaper

Spenningen mellom en solidaritetsorientert og en Gudsrikeorientert begrunnelse for diakonien nedfeller seg i to tydelige posisjoner i vår sammenheng, og her i Norge kan det noen ganger se ut til at det er en del av det å være en diakonal institusjon å fronte en av disse posisjonene. Det synes også som disse posisjonene i noen grad preger det som skrives om diakoni og teologi, og til dels bidrar til at det kan være vanskelig å finne fagstoff som klarer å håndtere begge sider samtidig, for det som skrives, ser ofte ut til å ville underbygge en bestemt posisjon. Dette gjør arbeidet med teologien i diakonien til mer enn teori og ryddearbeid. Arbeidet blir også premissleverandør til en lang og stadig (?) pågående diskusjon(krangel) mellom ytterpunktene, og mer konstruktivt, forhåpentligvis en mulig leverandør til en mindre posisjonell tenkning om diakoniens teologi.

1.4.2 Skapelse, solidaritet og samfunnsansvar

Vi kan kategorisere de ulike teologiske begrunnelsene for diakoni og etikk enten i en skapelsesteologisk posisjon eller i en etterfølgelsesteologisk posisjon. Denne spenningen og den klassiske forskjellen i tenkningen om diakoni og etisk ansvar finner vi igjen hos Gustaf Wingren som skiller mellom to grunnleggende forskjellige posisjoner og teologiske tilnærminger til etikk og dermed diakoni. Hans arbeid viser at de tradisjonelle skillelinjene i hva diakoni er i kirken, har gått mellom etterfølgelse, ”imitatio”, og kall, ”vocatio”.

I første omgang var dette skillet et skille mellom ”lov og evangelium”, reformasjonens og Luthers oppgjør med det katolske verdensbildet, med det åndelige og de verdslige regimenter som resultat, og en kritikk mot den kristentro som tok mennesket ut av det daglige og vanlige og gjorde at det i etterfølgelsen nærmest måtte oppsøke mest mulig lidelse for å bli mest mulig kristuslik. Gustaf Wingren oppgraderer og tydeliggjør dette skillet ved, på en særskilt måte, å løfte fram og understreke skapelsestanken og den lutherske forståelsen av kallet.

En slik måte å tenke på gjør menneskene ansvarlige overfor hverandre i skapelsen, for i skapelsen holder Gud alle mennesker oppe, uavhengig av tro. Kallet er ikke et misjonerende kall som først og fremst handler om det å bringe andre mennesker til tro eller for den del et kall til en spesiell jesusetterfølgelse (*imitatio*) for de troende. Derimot er kallet (*vocatio*) et kall til min neste i verden, den utstøtte og syke – en del av Guds gode skapelse som jeg selv er det. I denne tilnærmingen blir ikke diakoni nødvendigvis noe spesifikt kristent – for alt det gode som skjer er et uttrykk for Guds omsorg for sin skapelse.

Gud har i alla tider, till at åstadkomma drägligare yttra förhållanden, tagit bedningar och kristna i bruk, blandande om varandra, än si och än så – såsom det anstår en Skapare. När han sende Jesus Kristus i världen, gjorde han det icke för at genom honom ändra ”strukturer” i det världsliga samhället. Genom honom ville han i stället ”frälse” de människor som sätter ”tro” til honom.²⁹

Vi skal videre se nærmere på hvordan Gustaf Wingren utvikler dette til det vi kan si er en grunnleggende teologisk etikk, og hvordan dette vokser fram både i et fellesskap med og i en kritikk av K. E. Løgstrups etiske fordring og tillitsbegrep.

Gustaf Wingren – skapelse og kall

Gustaf Wingren er en sentral nordisk teolog og den som er blitt stående, sammen med Løgstrup, som en tydelig hovedrepresentant for det som ofte kalles en skandinavisk skapelsesteologi. Han er også den som i sitt oppgjør med den lutherske ordningsteologien, bringer skapelsestanken inn i teologien på en annerledes måte. Denne ordningsteologien var et meget firkantet system, som insisterte på at alle samfunnets ordninger var skapt av Gud, og dermed endte med å gi teologisk legitimitet til nazismen og førertanken i den. Det følgende

²⁹ Wingren, G. ”Reformationens og lutherdomens ethos” (1971) s. 134

overblikket over Wingrens teologi tar utgangspunkt i Göran Bexells artikkel skrevet til symposiet til Wingrens 85-års dag³⁰.

Gustaf Wingren ble født i 1910 og vokste opp nær Valdemarsvik i Sverige, som ligger omtrent midt mellom Stockholm og Norrköping, i en vik ut mot Østersjøen.

Lokalsamfunnene i Sverige tidlig på 1900-tallet var i en brytningstid, og også hverdagslivet i Valdemarsvik var merket av sterke skiller politisk, økonomisk og menneskelig, samtidig som det også var et godt samfunn preget av kollektivt ansvar og trygge rammer. Den unge Wingren legger merke til hvordan menneskenes liv er ganske strengt inndelt i forskjellige deler som tilsynelatende ikke har noe med hverandre å gjøre og ser denne inndelingen igjen i forskjellene i klassetilhørighet, mellom finkultur og allmennkultur, mellom søndag og hverdag og kristenliv og dagligliv. Wingren selv skriver om det som for han ble en teologisk utfordring helt fra ungdomstiden:

*Min ungdoms olösta problem bestod i att de två storheterna, skapelsen och ordet, så sällan ville mötas. De strävade liksom åt olika håll.*³¹

Kirkebygningen i bygda blir en samlende faktor for Wingren, når han legger merke til at i den fysiske kirkebygningen samles alt i menneskenes liv, fødsel og død, hverdagsliv og søndagsliv, og selv om kirkebygningen i seg selv ikke er en åndelig størrelse eller spesielt kristelig, favner den hele livet. Wingrens barndoms- og ungdomsmiljø med de skarpe skillene og samtidig med positive verdier i sosial samhörighet og kollektivt ansvar og den samlende plass kirkebyggingen får midt i dette, blir grunnleggende for retning og innhold i så vel doktoravhandlingen (Luthers lära om kallelsen) som i hele Wingrens teologi. Den lutherske kallstanken, i læren om det vanlige arbeidet og gjerninger uten navn, blir det vanlige livet teologisk tolket til et liv der Gud handler i medmenneskets tjeneste. Luther binder sammen kirken og hverdagen, Gud og menneske – og det er dette Wingren leter etter og skriver teologi ut i fra, kontinuiteten mellom den kristnes gjerninger og vanlige gjerninger i yrkesliv og hverdag.

Wingren finner inspirasjon og materiale til sitt teologiske arbeid hos Ireneus og Luther, hos den svenske teologen Einar Billing og hos K. E. Løgstrup. Det finnes helt tydelige grunntrekk

³⁰ Bexell, G. "Wingrens teologi – en karakteristik och utblick" i *Tolkning och konfrontation. ...*, (1996) s. 13-29

³¹ samme sted s. 16, henter sitatet fra Wingren, G. *Mina fem universitet* (1991), s. 169

hos Wingren og også grunnleggende mønstre som preger teologien hans. Hans teologi har en tydelig sammenheng mellom skapelse og kall og en like tydelig sammenheng mellom skapelsen og ordet/evangeliet. Wingren var i alt han gjorde og i all sin tilnærming til forskjellig slags teologi opptatt av at alle de tre artiklene i trosbekjennelsen, Gud Fader som skaper, Jesus Kristus som død og oppstanden Herre og den Hellige Ånds samfunn, må være i teologien og forkynnelsen hele tiden. Teologi og forkynnelse som utelukker eller ikke tar hensyn til alle tre artiklene, er ikke god teologi i følge Wingren, og hans teologi benevnes for øvrig også hos noen som en trinitarisk teologi.

Gustaf Wingren kritiseres ofte for at hans teologi ”bare” er skapelsesteologi, og slik selv tar mindre hensyn til den andre og tredje trosartikkelen, men det finnes hos Wingren en sterk understreking av at det i trosbekjennelsens artikler er en sterk og grunnleggende indre sammenheng og en innretning mot andre trosartikkelens Jesus og døden og oppstandelsen. Kritikken av hans teologi som ”bare skapelsesteologi” kommer nok noen ganger mer som et resultat av at Wingren ofte kritiserer teologi som mangler skapelsesaspektet og slik har gitt mange (og nødvendige) bidrag for å understreke skapelsens plass i enhver teologi. Wingren tolker menneskets liv med utgangspunkt i bibelske/kristne kilder og viser at i skapelsen, i det at mennesket lever, er et Gudsforhold gitt, samtidig som det i skapelsen og menneskelivet også er slik at det onde hele tiden finnes. Wingren arbeider med skillet mellom lov og evangelium, og viser at skapelsen og loven på den ene siden og evangeliet på den andre er Guds ulike måter å handle på, men understreker likevel at de alltid må holdes sammen. Evangeliet er Guds måte å formidle seg selv, og er først og fremst budskap, og budskap til mennesket. Wingren skjelner mellom arbeid med teologisk antropologi og hermeneutikk og sier at arbeidet med den teologiske antropologien (skapelse?) handler om å finne ut av menneskets situasjon, mens arbeidet med hermeneutikken (evangeliet?) handler om hva budskapet betyr og hva slags virkning det får.

Wingren og frontene mot pietisme og ortodoksi

Wingrens teologi preges i stor grad av de fronter han velger å ha, og de konfrontasjonene han velger å ta. En meget tydelig front i hans teologi er mot pietismen og pietistisk etikk, en front og motstand som også har sitt grunnlag i ungdommens opplevelser. Göran Bexell skriver i sin

artikkel til Wingrens 85-års dag at alle former for pietisme i vid forstand er en hovedfiende i Wingrens tekster³² og denne pietismekritikken rammer også enhver teologi som tar utgangspunkt i og legger vekt på den enkeltes omvendelse og forventer et annerledes liv av den omvendte kristne. Wingren kritiserer pietismens vekt på individet og den enkeltes opplevelser og overbevisning, og det krav på eksklusivitet om ”sann” kirke og den ”sanne” kristne dette fører til. Wingren er sterk i sin kritikk av pietismens klare omvendelseskrav, av oppfatningen av at (personlig) åpenbaring, bibel og inkarnasjonen blir eneste kilde til kunnskap om Gud, at Den hellige ånds nærvær knyttes til åndelig erfaring hos den enkelte i menigheten og han kritiserer at lovens første bruk er blitt borte, mens lovens andre og tredje bruk dominerer. Dette er det umulig for Wingren å få til å passe i en konsistent teologi som tar vare på alle trosbekjennelsens artikler. Den første artikkelen, skapelsen, i trosbekjennelsen er usynlig i pietismen, mener Wingren, og dette viser seg konkret i at kristenlivet først og fremst skal leves ut og virkeliggjøres i menigheten, i kirken, og ikke der Luther og det lutherske kall plasserer den, i det vanlige, menneskelige hverdagslivet. Den pietistiske teologi rammes slik også av den kritikken Wingren ofte målbærer, nemlig at den gjør krav på å ha enerett på rett etikk og moral – den eneretten ville ikke Wingren gi det kristne, men plasserer moral og etikk i skapelsens ramme og i lovens første bruk.

En annen front i Wingrens teologi er mot den lutherske ortodoksien, og i Wingrens oppfatning er det ortodoksi når den lutherske teologien blir konserverende og opptatt av det spesifikt lutherske i forhold til annen teologi og dermed konservativt (reaksjonær) luthersk. Luther var for Wingren en bibeltolker og slik mer en leverandør til allmenn kristendomsforståelse enn til en spesifikt luthersk teologi. Kritikken mot denne ortodoksien er ikke mangelen på skapelse og den første trosartikkelen, eller en slagside i forholdet mellom lov og evangelium, men at konflikten mellom lov og evangelium harmoniseres. Den lutherske ortodoksens teologi ser skapelsen som fullført og dermed blir potensialet for og virkeligheten av Guds nyskapelse i verden borte, det blir en ordningsteologi med loven og evangeliet som faste størrelser. Wingren viser hvordan lovens innhold hele tiden forandres, fordi nestens behov forandres – Gud skaper stadig noe nytt.

³² Bexell, G. ”Wingrens teologi...” (1996) s. 20-21

Därmed står det också klart at ingen lag är evig. Guds lag är Guds genom at vara föränderlig. Vore den oföränderlig, skulle den inte kunna vara Guds, ty då upphävde den satsen att Gud nu er Skaparen.³³

I denne uenigheten i tolkningen av loven ligger også et problemområde som alltid er aktuelt i den teologiske etikken og ut fra dette kommer nok også de konservative (lutherske) teologers anklage om at Wingren er en liberal teolog, som ikke tar Bibelens autoritet, skapelsesordningen og tradisjonen på alvor. Wingren mener derimot at vi ikke kan bruke Bibelen som konkret lovbok i etiske spørsmål, og at innholdet i all kristen etikk kommer fra medmennesket og hennes lidelse og ikke fra bekjennesskriftene eller enkeltsteder i bibelen.

Skapelsen og loven

Loven er for Wingren gitt i skapelsen, og dette er bærende i en luthersk skapelsesteologi som slik ser mennesket som en del av, og innvevd i hele skapelsen, i natur og samfunn. Skapelsen er ikke som i den gamle ordningsteologien et fast mønster, men noe dynamisk som stadig virke og nyskaper, den er Guds nærvær i verden. I Luthers forklaring til det første bud i den store katekismen ser vi hvordan menneskets avhengighet av andre mennesker, samfunn og natur er en selvfølge, og i forklaringen i den lille katekisme står det om Gud som har skapt meg og alle andre og ”gir meg hver dag det jeg trenger ...” Dette perspektivet finner vi også igjen i Wingrens videre arbeid med menneskets avhengighet av hverandre, Gud og skapelsen. I denne avhengigheten finner vi en selvfølgelig kobling også til Løgstrups tanke om det allmenne og de spontane livsytringene, som vi skal se videre på senere. Mats J. Hansson skriver om hvordan en skapelsesteologi som legger vekt på menneskets avhengighet av det allmenne i Guds skapelse, ikke egentlig er en teologisk retning, men mer et perspektiv som oppstår når noen spør hva det betyr for kristen tro at Gud har skapt verden og menneskenes tilværelse.³⁴ Skapelsesteologien slik Wingren gir oss den er en teologisk tolkning av allmennmenneskelige erfaringer og situasjoner som slår fast at Gud er i naturen, mennesket, livet – i skapelsen - med sitt nærvær og opprettholdelse. Mennesket lever avhengig av natur, samfunn og hverandre og får sitt liv fra Gud som bruker natur og samfunn, hele sitt skaperverk, som redskap og de ”maskene” (larva dei) han ”gjemmer seg” bak i det som

³³ Wingren, G. *Credo. Den kristna tros- och livsåskodningen* (1975) s. 61

³⁴ Hansson, M. ”Diakonins teologi. Ett försök på att ställa de grunnläggande frågorna” (1999) s. 48

mennesket opplever som allment. Det typisk og allment menneskelige, de erfaringer som er ”utenfor troen” og det som er felles for alle mennesker, er ikke utenfor Guds virkelighet, men en del av hans skapelse og nyskapelse og dermed en selvfølgelig del av hans verden.

Når etikk, og for den del diakoni, skal finne sin begrunnelse i en slik skapelsesteologi, betyr det dermed å gi avkall på en kristen eksklusivitet på etikk, moral og gode gjerninger. Motivet for å hjelpe den andre finnes i skapelsen, i medmenneskets lidelse og nød, og trenger ikke begrunnes i et religiøst system. Gud bruker samfunnsordninger og mellommenneskelige forhold til å møte medmenneskets behov og slik blir det gode i skapelsen oppfylt. Wingren viser at mennesket som en del av å være skapt av Gud, har kunnskap om hva det gode er i møtet med våre medmennesker. Derfor er tjenesten for våre medmennesker, den umiddelbare reaksjon på lidelse og nød hos den andre, en spontan (jfr de spontane livsytringene hos Løgstrup) reaksjon som er naturlig for mennesket i Guds gode skapelse, ikke en reaksjon på et krav fra et religiøst system.

Det liv vi anstränger oss att bota är en gåva, det är givet åt den som lever det och åt hans anhöriga eller omgivning. Eftersom det är en gåva kan man uppmana människor att hålla det intakt och att bota det vid sjukdom. En sådan imperativ innebär icke att vi själva kan skapa livet. Lika litet är de bibliska förmaningarna till kärlek, barmhärtighet och uthållighet ett tecken på att dylika goda livsytringar tillkommer genom våra beslut. De är gåvor, de bemäktigar sig oss i nödsituationen. Det som är djupast ”moraliskt” i människolivet ligger före all moral. Vad vi kan uppmanas till är att bereda plats för dessa livsytringar och anse dem vara högre och för mer än alla andra värden.³⁵

Når mennesket så ikke velger å følge denne impulsen til det gode, blir det samfunnets lover og ordninger for øvrig som sikrer at det gode skjer. Lover og institusjoner i samfunnet er i skapelsesteologien også Guds verk, og hans måte å tvinge fram det gode som skal møte det lidende medmennesket.

Luther mente at de ti bud ikke er spesifikt kristne, men at de er allmenne og når han bruker dem som underlag for sin etikk i katekismene gjør han det fordi han mener at de ti bud er et meget godt uttrykk for den allmenne lov (for Luther var dette den naturlige lov) som gjelder for og er gjenkjennelig for alle mennesker. Gud bruker altså disse allmenne lovene for å få menneskene til å handle rett med sin neste, og denne måten å bruke loven til å nå menneskene i samfunnet kalles lovens politiske eller sivile bruk (usus politicus legis eller usus civilis legis).

³⁵ Wingren, G. *Credo. Den kristna...* (1975) s. 42.

Det er imidlertid slik (ikke overraskende) at mennesket ikke alltid finner det behagelig å gjøre det gode, og møter derfor sin egen egoisme og tilkortkommenhet når Gud tvinger fram de gode gjerningene ved hjelp av lovens politiske bruk. Slik blir mennesket gjennom loven minnet om sin synd og utilstrekkelighet i forholdet til Gud, og dette kaller Luther for lovens åndelige eller teologiske bruk (*usus spiritualis legis* eller *usus theologicus legis*). Gud bruker loven på to måter, til å tvinge fram gode gjerninger og til å minne mennesket om synd. Dette er det som er kjent som lovens første og andre bruk.

Evangeliet og kallet

Et slikt feste av loven og etisk handling i skapelsen og det allmenne finner sitt grunnlag i Wingrens arbeid med og forståelse av en luthersk toregimentslære. Toregimentslæren har til dels fått kraftig kritikk for å legge til rette for at kirken lett blir underdanig og overstyrt i forhold til den verdslige øvrigheten. Karl Barth la skylden for Tysklands omfavning av nazismen på luthersk toregimentslære, og kritikken har gått langs disse linjene også i andre situasjoner. Vi skal ikke gå inn på denne kritikken her, eller se på mulige konsekvenser av en Wingrensk samfunnsorden (hvis den skulle finnes), men bare slå fast at for Wingren handler ikke toregimentslæren om politikk, om forholdet mellom stat og kirke eller om hvilket regiment som skal ha ansvar for de ulike oppgaver i verden. Poenget med de to regimentene er for Wingren (og Luther) at de begge er Guds, og at Gud styrer og er til stede både i det verdslige og det åndelige regimentet. Det er to riker i denne verden, skaperverket og Guds rike. Oppgaven med å styre verden har Gud gitt de til verdslige/offentlige myndigheter. Kristen tro er ingen forutsetning for å ivareta verdslige oppgaver, for det er Gud som handler begge steder, og i denne måten å tenke toregimentslæren er det Guds makt og styring i hele verden som er det ene og store poenget. I dette er sammenhengen med skapelsestanken også tydelig.

I det åndelige og verdslige regiment utøver Gud sin myndighet i verden på to måter, gjennom loven og gjennom evangeliet. Skillet mellom lov og evangelium oppstår ikke hos Luther/Wingren fordi de er forskjellige i sitt innhold, men fordi Gud handler forskjellig med dem og gjennom dem. Evangeliet, Jesushendelsen, er festet til et bestemt sted og et bestemt tidspunkt i historien og skal etter det forkynnes til verden, mens loven derimot ikke er festet til et bestemt tidspunkt, men brukes av Gud overalt og gjennom alle tider. Skillet mellom lov og evangelium handler om hva Gud gjør, ikke om innhold eller mening. Gud er Herre i det

verdslige og det åndelige, og gjør gjennom lov og evangelium forskjellige ting med sin verden. I loven møter mennesket krav om å hjelpe sin neste og dom over egen egoisme, men i evangeliet er det ikke krav og dom som møter mennesket, men Gud som gir frelse og evig liv og bryter syndens makt over den enkelte. Menneskets tro på egne gode gjerninger og egen status som viktige i forholdet til Gud blir erstattet med Guds nåde. De gode gjerningene trengs ikke i forhold til frelsen, og mennesket settes fri fra gjerningskravet. Dette fører ikke til at mennesket nå kan la være å bry seg med menneskene i verden rundt, for evangeliet opphever ikke min nestes behov for gode gjerninger. Med evangeliet setter Guds nåde mennesket i frihet til å leve i verden, til å møte min nestes behov og med det virkeliggjøre Guds skaperverk.

I forståelsen av menneskets virkelighet med den lutherske toregimentslæren som bakgrunn, ligger også Wingrens arbeid med kallstanken. For Wingren er ikke kall et spesialoppdrag til enkelte spesielt utvalgte mennesker, men knytter slik tett an til det lutherske embetssynet med et allment prestedømme. Alle mennesker har et kall, og i Luthers insistering på at evangeliet istandsetter mennesket til å leve i verden finner vi gjenklagen av kritikken mot klostervesenet som et system som legitimerte at noen mennesker hadde et helt spesielt kall og muligheten til helt å trekke seg tilbake fra verden. Her ligger også den sterke motsetningen mellom *vocatio* (kall) og *imitatio* (etterfølgelse). Absolutt alle mennesker har et kall, og det er like åndelig å være smed eller bonde som prest eller nonne – for kallet utøves i verdslige yrker, i en verdslig (skapt) verden som trenger menneskers kallsutøvelse i sin hverdag for at livet skal fungere.

Kall hos Luther er i følge Wingren mer enn et yrke, og knyttet til og gitt i evangeliet, derfor blir det bare brukt om den som tror. Wingren viser hvordan Luther med utgangspunkt i 1. Kor 7,20 (”Enhver skal bli på den plass som var hans kall den gang han ble kalt”) viser at kallet kommer fra evangeliet, og at mennesket tar i mot kallet i den stand og embete det befinner seg. Kallet opphever ikke standen, men evangeliets kall er til kjærlighet og tro og det finnes i alle slags stender og er samtidig overordnet dem. Alle mennesker, uavhengig av tro, har en stand og embete, men kall er betegnelsen på kristne menneskers verdslige eller åndelige arbeid.

När Gud i sina ordningar handlar med en människa, så vil han två ting: han vil frälsa henne til himmelen och han vil ha hennes nästa betjäna genom henne. [...] I evangeliet öppnas himmelens port, men undret inträffar, att den människa, som i tron träder in i himlen, genast i kärleken sänker sig ned i kallelsen såsom i ett "fritt fängelse" och i omsorg om nästan på jorden frågar etter hennes väl: [...] Trons frihet upplöser icke kallelsen utan håller den tvärtom samman och ger den nytt liv.³⁶

Dette er Wingrens lutherske kallstanke (vocatio) som plasserer menneskets kall midt i Guds skaperverk, midt i min nestes behov for det gode og midt i evangeliet. I dette ligger også den sterke kritikken av etterfølgelsesmotivet (imitatio)³⁷ som motiv for å hjelpe min neste.

Etterfølgelsesmotivet tar ikke min nestes behov på alvor og bærer dermed med seg en etisk feilslutning. Imitatio har nemlig ikke som sitt (fremste) motiv å tjene den lidende neste og slik handle uselvisk, men motiveres av ønsket om å bli mest mulig lik Kristus eller mest mulig hellig. Etterfølgelsesmotivet kritiseres av Luther og videre hos Wingren for å være egoistisk i motsetning til uselvisk, fordi motivasjonen hele tiden kommer fra menneskets eget ønske om å etterlikne og etterfølge, ikke fra nesten og kallet fra evangeliet. Vocatio, kallet, utelukker imitatio, etterfølgelsen, for den eneste etterlikning som kan tenkes i kallet er den som blir et eksempel på trofasthet for vår konkrete her-og-nå situasjon, ikke en etterlikning av en situasjon og handling som en gang var.

För kallelsens människa är evangeliet utgångspunkt, vilket betyder, att saligheten är utgångspunkt. Evangeliet säger nämligen, att "personligheten" är säkrad i ett evigt rike efter döden, även om den förspilles och inte kan "vårdas" i kallelsen utan förnötes under plikternas och göromålets tryck. Det er icke helgelsen, som står i centrum av kallelsesetiken, utan det är nästan. Därmed er all imitatio utesluten.³⁸

Wingren og Løgstrup – en teologisk etikk

I spenningsfeltet mellom lov og evangelium finner vi altså Wingrens måte å tenke om etikk og kristen tro. I denne spenningen finner vi både skapelsesteologien og kallstanken hos Wingren, og ut fra dette plasseres altså etikken i skapelsen, som en del av det allment menneskelige.

³⁶ Wingren, G. *Luthers lära om kallelsen* (1993) s. 73

³⁷ Imitatio er i bokstavelig betydning mer å etterligne enn å etterfølge, og Wingren bruker til og med ordet imitere i sine forklaringer. Når jeg likevel velger ordet etterfølgelse er det fordi det hos oss er kjent som et begrep som nettopp har dette innholdet, den kristnes liv som en imitasjon (etterfølgelse) av Kristus I katolsk tankegang er det forøvrig etterlikne som brukes, og som kritiseres i reformasjonen. Wingrens kritikk finner slektskap mellom den katolske etterlikningstanken og vekkelsesens etterfølgelseskrav..

³⁸ Wingren, G. *Luthers lära om kallelsen* (1993) s. 172

Synet på etikken som en del av skapelsen og det allment menneskelige deler Wingren med Løgstrup, men Wingren kritiserer samtidig Løgstrup for å overse evangeliets betydning for etikken. Vi skal videre se nærmere både på K. E. Løgstrups etiske fordring og de spontane livsytringene og på Wingrens kritikk av Løgstrup som får en teologisk etikk som resultat.

Svein Aage Christoffersen presenter i sin bok *Handling og dømmekraft* Løgstrups etiske fordring og gir oss en oppsummering av Gustaf Wingrens kritikk av Løgstrup. Ut fra dette legges det et teologisk grunnlag for å se den etiske fordring som en allmenn fordring – en del av et skapelsesteologisk program.³⁹ Det samme temaet som finnes i kritikken og dialogen mellom Wingren og Løgstrup finner vi igjen i artikkelen som behandler spenningen mellom lov og evangelium i Wingrens forhold til etikken⁴⁰. Det er med utgangspunkt i disse artiklene vi møter Løgstrups etiske fordring og Wingrens kritikk av Løgstrup.

K. E. Løgstrups etiske fordring

Den etiske fordring representerer noe som ble et brudd med etikk som var strengt knyttet til en spesiell åpenbaring. Løgstrup så det som grunnleggende viktig at etikken måtte samsvare med noe vesentlig i folks virkelige liv og i arbeidet med den etiske fordring kommer han fram til en måte å tenke på som noen har kalt en moderne variant av en luthersk kallsetikk.

Løgstrup arbeider fram sin etikk blant annet gjennom å se på begrepene tillit, avhengighet og makt og viser gjennom det at etikkens forutsetning er ingenting annet enn menneskets gjensidige avhengighet av hverandre. Menneskelivet er hos Løgstrup et liv i *interdependens*, i gjensidig avhengighet av den andre. Avhengighet har i alle situasjoner i livet alltid et maktaspekt ved seg, og i en gjensidig avhengighet slik Løgstrup fremstiller den, ligger det ikke bare den selvfølgelig makten den sterke/hjelpende part har over den som tar i mot, men også den omvendte makten i en annen situasjon et annet sted og dermed den svakes makt i tillitsforholdet til den andre. Hos Løgstrup er det ikke snakk om en sterk og svak part – men bare om gjensidig avhengighet og gjensidig makt i møte med den andre. I denne ”avhengighetsmakten” ligger det hos Løgstrup en fordring, en etisk fordring om å ta vare på

³⁹ Christoffersen, S. A. *Handling og dømmekraft. Etikk i lys av kristen kulturarv* (1994) s. 99-120

⁴⁰ Christoffersen, S. A. ”Gustaf Wingrens teologiske etikk i spenningen mellom lov og evangelium” (1996) s. 39-51

det liv som blir lagt i vår hånd av den andre. Denne fordringen er et krav, ikke i forståelsen av en kontrakt eller en avtale, men et etisk krav som betyr at vi skal ta vare på det av vår nestes liv som blir gitt oss i møtet med den andre.

Den etiske fordring er ikke menneskets eiendom og krav, den er ikke vår, for det er ikke menneskene selv som stiller fordringen til hverandre – selv om det ligger i opplevelsen av fordringen at vi forventer den oppfylt. Løgstrup analyserer begrepet tillit og viser hvordan det er et grunnfenomen i menneskets tilværelse og forholdet til andre mennesker.

Den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd. Det kan være meget lidt, en forbigående stemning, en oplagtbed, man får til at visne, eller som man vækker, en lede man uddyber eller hæver. Men det kan også være forfærdende meget, så det simpelthen står til den enkelte, om den andens liv lykkes eller ej.⁴¹

Menneskets liv blir i den gjensidige avhengigheten tett vevd sammen med andre menneskers liv, og uten tillit kan livet ikke fungere. Mennesket er bestemt til tillitsfullhet og denne tilliten er ikke valgfri, mennesket er slik (evig) bestemt til å være utlevert til hverandre. Tilliten gis oss, som den etiske fordringen også er gitt.

Den etiske fordringen er radikal og krever uselvisk handling og tale. Det er omtrent uoverstigelig og nærmest umulig å forholde seg til denne radikaliteten i fordringen, for Løgstrup sier at følgen av den er at alt vi sier og gjør skal være for vår nestes skyld, og ikke for vår egen. I denne fordringen aktualiseres og finnes også et tradisjonelt diakonalt motiv i en utfordring til å tjene hverandre uten skjulte motiver enn den uselviske handling for vår neste. Den radikale, etiske fordring er også ensidig – og absolutt ikke gjensidig, for fordringen er ikke avhengig av at alt det den andre sier og gjør er uselvisk. Fordringen er ikke en avtale om å gjøre ”likeså”, en styring av egne handlinger til å være uselviske fordi vi forventer å få uselvisk handling tilbake fra den andre. Den etiske fordringen er derfor ikke identisk med den andres krav og forventninger, den kan tvert i mot noen ganger være å gjøre det som ikke ønskes. Fordringen formes ikke og uttales ikke i den andres krav og den er heller ikke identisk med krav og forventninger formet ut fra rådende sosiale normer og moralske oppfatninger. Fordringen uttales ikke og eies ikke av den andre og ikke av normene – og derfor er den etiske fordringen, sier Løgstrup, en taus og anonym fordring.

⁴¹ Løgstrup, K. E. *Den etiske fordring* (1991) s. 25

Når fordringen er taus, det vil si at den ikke er identisk med nestens eller samfunnets krav, betyr det også at vi vet hva den etiske fordringen er, nemlig å ta vare på det liv som blir lagt i vår hånd, men ikke hvordan vi skal utføre den. Dette betyr at den (tause) etiske fordring alltid må tolkes. Løgstrup tar utgangspunkt i at budet om nestekjærlighet er et naturlig krav og et naturlig bud, for alle mennesker har en forventning og et ønske om å bli elsket, og gjennom vår egen forventning om å bli elsket kan vi skjønne fordringen om å elske den andre. Denne kjærligheten er spontan, og både forventningen og fordringen festes i at kjærlighet og nestekjærlighet er allment og umiddelbart for menneskene. I kjærlighetens allmennhet ligger også de spontane livsytringene, de som i følge Løgstrup hjelper oss å forstå hva som kreves av oss i en gitt situasjon – altså en tilnærming til hvordan vi skal møte den etiske fordring. De spontane livsytringene er nemlig livsytringer som står på den etiske fordrings side og er bl.a. tillit, medfølelse, barmhjertighet, åpenhet, godhet og håp og de er allmenne og grunnleggende for den menneskelige tilværelse og gitt til mennesket. Løgstrup avgrensner de spontane livsytringene fra tvungne tankefølelser, som for eksempel misunnelse, mistillit og hevngjerrighet. De tvungne tankefølelsene er motsetninger til de spontane livsytringene, og resulterer i selvkretsing hos menneskene, sier Løgstrup, og selvkretsing som er den åpenbare motsetningen til den etiske fordrings uselvskhet, er ”ursynden” i det Løgstrupske univers. Når han argumenterer for de spontane livsytringenes selvfølgelige plass i livet og etikken, bestemmer han livsytringene (i motsetning til de tvungne tankefølelsene) til å være vesentlig for livet og noe som mennesket absolutt ikke kan unnvære og fungere uten, for mens det utmerket godt er mulig å se for seg et liv uten løgn og mistillit er det ikke mulig å se for seg et liv uten sannhet og tillit. Etikkers grobunn er derfor ikke normer, men de spontane livsytringene som er grunnleggende menneskelige og før alle normer. Her er koblingen med Wingrens skapelsesteologi meget tydelig.

Sammenhengen med Wingren er også tydelig i den livsforståelse Løgstrup legger til grunn for tolkningen av den etiske fordringen. Løgstrup sier at det som ligger i bunnen for forståelsen av den etiske fordring er en livsforståelse som forutsetter at livet forstås som noe som er gitt, skjenket, den enkelte, eller sagt på en annen måte, livet som noe skapt. Denne skapelsestanken åpner for et allment perspektiv som ikke er abstrakt og ikke spesifikt knyttet til en spesiell åpenbaring. Den etiske fordrings krav om det uselviske er bundet sammen med forståelsen av livet som skapt og gitt til mennesket, og sammenhengen mellom dem kan i følge Løgstrup ikke bestrides for det ene forutsetter det andre. Derimot er det mulig å bestride den etiske fordringen og livet som skapt samtidig, for et menneske kan godt mene at livet ikke er skapt

og at kravet til uselvishet ikke gjelder. Da blir mennesket sin egen livs herre, og enhver fordring kan da møtes med et (naturlig) motkrav.

Løgstrup går ikke videre fra konklusjonen om at livet er gitt og skapt til arbeid med skaperen, for poenget for ham er å forsøke å utvikle en allmenn plattform for den etiske fordring.

Løgstrup er blitt kritisert for at denne livsforståelsen av livet som noe skapt gjør det vanskeligere (eller umulig) å skulle anerkjenne den etiske fordring som allment menneskelig, men svarer på den kritikken både ved å understreke at livsforståelsen er en tolkning som gir rom for andre tolkninger og ved å vise til at livsforståelsen ikke er basert på spesiell (Guds) åpenbaring, men på noen spesifikke og allmenne kjennetegn ved livet. De spontane livsytringene og det allment menneskelige ved dem er blant det som støtter opp under en skapelsestanke hos Løgstrup.

Arbeidet med den etiske fordring som en allmennmenneskelig etikk gjør at Løgstrup avviser at det kan finnes en spesifikk kristen etikk. Dette betyr ikke at han utelukker det kristne, men poengterer at den etiske fordring ikke forandres, konkretiseres eller får stemme av Jesus. Jesus bryter ikke fordringens taushet, for også den kristne må bruke sitt skjønn og forholde seg til valget om hvordan en i en bestemt situasjon best kan ta hånd om den andres liv. Løgstrup bryter derimot fordringens anonymitet i arbeidet med livet som gitt og skapt, for den etiske fordring blir som et resultat av livsforståelsen Guds fordring –det er Gud som krever av oss at vi skal ta vare på det livet som legges i vår hånd. Svein Aage Christoffersen understreker at Løgstrup i sin avvisning av at det finnes en spesifikt kristen etikk ikke må tas til inntekt for at Jesus ikke har betydning for utviklingen av den etiske fordringen⁴². Christoffersen viser at Løgstrup forankrer skapelsestanken i Jesu forkynnelse og sier at skapelsen er en forutsetning for evangeliet og en forståelseshorisont for Jesu forkynnelse av det. Videre viser han at Løgstrup ønsker å gjøre rede for den holdning til vår neste som finnes i Jesu forkynnelse, og mener å se at Jesus forutsetter at Gud har ”noe fore” med min neste gjennom meg, fordi han vil at min neste skal møte omsorg gjennom meg. Dermed konstitueres menneskets Gudsforhold i forholdet til min neste, og dette er en forutsetning for Jesus når han henvender seg til menneskene.

⁴² Christoffersen, S. A, *Handling og dømmekraft* (1994) s. 111-112

Wingrens kritikk av Løgstrup - Hvetekornet

Selv med denne presiseringen av den etiske fordrings plass i Jesu forkynnelse og i skapelsestanken er evangeliets innflytelse på den etiske fordring et område der Løgstrup møter kritikk. Vi har sett at Løgstrups etikk går inn i Gustaf Wingrens mønster og at de har felles utgangspunkt i skapelsestanken, men Wingrens arbeid med bibeltekstene og teologien resulterer også i kritikk og distanse til Løgstrups syn.

I nettopp denne spenningen og forholdet mellom Løgstrup og Wingren finner vi altså det som kan sies å være en grunnleggende teologisk etikk. Wingren mener at Løgstrup ikke ser hvilken betydning evangeliet har når den etiske fordringen skal tolkes, og vi kan si at han påpeker at hos Løgstrup mangler en kristologisk innretning. Vi skal i det videre støtte oss på Trygve Wyller og Svein Aage Christoffersens oppsummeringer av Wingrens kritikk av Løgstrup, og det kan derfor være nødvendig å gjøre oppmerksom på at det er en viss uenighet i hvordan de tolker evangeliets betydning hos Løgstrup. Mangelen på kristologi har vært et tema for flere Løgstruparbeider og er også et tema i Wyllers avhandling ”Troens tale og talen om verden”. Han framstiller Wingrens kritikk av evangeliets manglende plass hos Løgstrup som en del av forskningshistorien⁴³ og kritiserer også Christoffersen for en overtolkning av Løgstrups kristologiske innhold i teologien/filosofien. Vi skal ikke gå nærmere inn på denne kritikken her eller se nærmere på Løgstrups og andres gjensvar til bl.a. Wingrens kritikk, men slå fast at Wyllers kritikk av Christoffersen ikke har avgjørende betydning for vårt arbeid med evangeliets plass og funksjon i etikken, for vi begrenser oss til å se på innholdet i Wingrens kritikk og det gir oss uansett et tydelig teologisk resultat som fokuserer på hva evangeliet skal bety i etikken og etisk handling.

Wingren fokuserer, ikke overraskende med kjennskapet til det som er sentralt i teologien hans, på sammenhengen mellom de tre trosartiklene og sammenhengen mellom lov og evangelium i sin kritikk av Løgstrup. Wingren mener at Jesus hos Løgstrup bare har tilhørighet i den første trosartikkelen, skapelsen, og dermed får evangeliet en tilbaketrukket plass. Evangeliets funksjon som nyskapende og med kraft til å forvandle får ikke noen plass i vår historiske virkelighet, men er utelukkende eskatologisk og dette mener Wingren er et svakt punkt i Løgstrups livsforståelse. Årsaken til den sparsomme plassen evangeliet får finner Wingren i Løgstrups motstand mot å la den kristne troen få enerett på gode livsytringer som godhet og

⁴³ Wyller, T. ”Troens tale og talen om verden. Et grunnproblem i...” (1994) s. 17-30

barmhjertighet. Løgstrup ser heller, som vi har sett, at det er de suverene livsytringene og den etiske fordring som ligger til grunn for all positiv forandring og nyskapelse i vår hverdag. Wingren mener at Løgstrup ikke har sett hvordan det som er spesifikt kristent kan bidra til nyskapelse i her-og-nå tilværelsen. Denne nyskapelsen skjer alltid i sammenhengen og forholdet mellom død og oppstandelse, der loven dømmer det destruktive og døden som finnes i hverdagen og evangeliet er budskapet om oppstandelse og nyskapelse i den samme hverdagen.

For Løgstrup var det viktig å holde fast på at forkynnelsen av evangeliet ikke forandrer det grunnleggende i menneskenes hverdag. Gudsriket finnes bare som et løfte og et håp, og er utelukkende eskatologisk og ikke herværende. Det som gjør evangeliet/Gudsriket nærværende er håpet om at det skal fullbyrdes, og fordi troen på dette har betydning i vårt hverdagsliv og gjør denne forventningen at liv er nærværende i tiden. Wingren understreker sammenhengen mellom skapelsen og Guds rike med å vise hvordan skapelsestroen holder sammen død og oppstandelse, og hvordan den gir motstand mot det destruktive i tilværelsen som tar fra mennesket livsmot og helse og samtidig holder fast på tryggheten i at Gud uten stans handler med menneskene og gir oss det gode.

I denne sammenhengen møter vi et motiv hos Wingren som understreker sammenhengen mellom skaperverket og Guds rike, det som er blitt kalt ”hvetekornmotivet”. Wingren tar utgangspunkt i verset fra Johannes evangeliet om hvetekornet som faller i jorden og dør⁴⁴, og sier kjennetegnet for hvetekornet er det måtte dø for at det skulle bære frukt. På samme måte er det å dø for å bære frukt også kjennetegnet for Jesu liv og for disiplenes liv. Frukten av Jesu liv er at det gjennom evangeliet i vår hverdag finnes mennesker som er ”hvetekorn” og gir sitt liv i tjeneste og hjelp for andre menneskers liv. Det skapte livet (hvetekornet) har for Wingren en (selvfølgelig) sammenheng med Gudsriket slik vi møter det i evangeliet, og slik vi kan gjenkjenne det i Jesus og i kirken.

⁴⁴ Johannes evangeliet. 12,24: Sannelig, sannelig sier jeg dere: Hvis ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene kornet. Men hvis det dør, bærer det mye frukt.

Den äkta frukten av Jesu jordiska gärningar är sådana människor som själva lever såsom vetekorn, altså vårdar och stöder liv under uppoffrande av sitt eget. Det uppstår inga kulturprodukter efter dem men det uppstår skörd, nya vetekorn, villiga att leva vetekornets liv.⁴⁵

Vi har sett at Wingren og Løgstrup deler en skapelsesteologisk posisjon der etikkens plass i det allmenne og skapte er helt sentral. Wingren gir en teologisk begrunnelse for en slik posisjon, og i arbeidet med en slik grunnleggende teologisk etikk understreker han at kirken/evangeliet også kan (ikke må) være et redskap i Guds nyskapende handling med verden i dag.

1.4.3 Etterfølgelse, gudstjeneste og evangelisering

Det finnes i diakonien og i kristen omsorg for de utstøtte også andre måter å begrunne et diakonalt engasjement teologisk. Diakoni kan tenkes som gudstjeneste, i et etterfølgelses perspektiv og med et evangeliserende motiv der poenget først er at mennesker skal høre forkynnelsen og bli kristne. Etterfølgelsesmotivet ser omsorgen for de utstøtte nærmest som et krav, en fordring, som ikke som hos Løgstrup kommer fra medmenneskets nød, men fra evangeliet og Jesus selv. Etterfølgelsesmotivet (*imitatio* hos Wingren) har flere nyanser og posisjoner, avhengig av hvem som formulerer det, og vi kan møte det i flere forskjellige sammenhenger. Felles for disse er det vi kan kalle en omvendelsesorientert kristentro, som kan ha merkelapper som pietisme, protestantisk reformert teologi eller vekkeleskristendom. Disse sammenhengene har i langt større grad enn det lutherske lagt vekt på at kristenlivet er en vekst i hellighet og skal ha konkrete og synlige resultater i livet til de omvendte. De formidler en klar forventning om at et diakonalt engasjement (selv om diakonordet ikke nødvendigvis brukes) er en del av det hellige livet til en omvendt kristen.

En slik posisjon ville for Wingrens rammes av hans sterke pietismekritikk, som vi har sett var en kritikk av den manglende plassen for skapelsen og ikke minst en underkjenning av en teologi som la stor vekt på omvendelsen og forventningen om et hellig og annerledes liv for den enkelte kristne. I dette ser Wingren både en umulig idealisering av mennesket og at loven får en for han like umulig tredje bruk. Det er enighet blant protestantiske kristne om lovens

⁴⁵ Wingren, G. *Credo. Den kristna ...*, (1975) s. 91

første bruk som en politisk bruk og om lovens andre bruk som en teologisk bruk, mens lovens tredje bruk som veiledning for det nye livet er ganske omstridt.

Når diakoni strengt tenkes som etterfølgelse og til og med evangelisering, har det utgangspunkt i at det diakonale arbeidet drives med et motiv – at mennesker skal bli kristne (evt. møte forkynnelsen) som konsekvens av hjelpen som gis. I en slik tenkning kan det virke som den som mottar hjelpen presenteres for en forventning om å ta i mot og reagere på forkynnelsen. Vi kan vi møte et slikt syn igjen i formulert kritikk, som Trygve Wyller skriver om vekkelsene i sin artikkel ”Stat og omsorg –”

For vekkelsen var diakoni først og fremst det som skjedde med en eksplisitt kristen målsetting og med mest mulig kristen forkynnelse. På 1800-tallet førte slike holdninger til en grunnleggende kritikk av den daværende offentlige omsorg. Denne kritikken førte til at den diakonale bevegelsen bare anerkjente sin egen omsorgspraksis som kristelig.⁴⁶

Hvis vi ser bort fra temaet om diakoni kan foregå utenfor det kristelige, står vi likevel tilbake med en påstand om at den diakonale virksomheten som ble en følge av vekkelsene hadde som sitt største mål å forkynne. Dette må i alle fall kunne sies å være en generalisering, som ikke fanger opp alle ideene i vekkelsesbevegelsen, og nok heller ikke er helt i takt med de diakonale institusjoners selvforståelse allerede sent på 1800-tallet. Den rene forkynnelse og evangelisering var ikke (det eneste) målet for alt diakonalt arbeid, og det finnes, som vi har sett, eksempler på dette både i den diakonale vekkelsen knyttet til Wichern i Tyskland og til Hallings arbeid i Oslo. I dette spenningsfeltet mellom sosialt arbeid, evangelisering og vekkelse vil vi forøvrig også forvente å finne Frelsesarmeen. Kritikken av vekkelsesbevegelsenes diakoni er vel like mye et uttrykk for en forskjellighet og uenighet mellom et luthersk og en reformert syn lovens tredje bruk som veiledning for kristenlivet, i synet på offentlig og kirkelig styre og på kirkens og den kristnes mulighet til å påvirke samfunnet gjennom Kristi herredømme i verden⁴⁷.

Det er liten tvil om at etterfølgelse og gudstjeneste som motivasjon for diakonien har et utgangspunkt i en teologi som legger vekt på det reformerte synet om at den kristnes liv skal ”bære frukt” og at kirken som fellesskap har mulighet til å forandre samfunnet gjennom den enkelte treondes etterfølgelse. I en slik etterfølgelsestanke finnes det også flere motiver og

⁴⁶ Wyller, T. ”Stat og omsorg – autenistet og kall” (1999) s. 199

⁴⁷ Se for øvrig avsnittet om diakonien og reformert og luthersk protestantisme (s. 25)

perspektiver, som har som fellestrekk at de er Kristussentrerte eller kristologiske, og disse forskjellige perspektivene møter vi igjen i forskjellig slags litteratur om diakoni. Kristus kan sees som et forbilde for de diakonale handlingene, med spesiell vekt på fotvasken som et ideal og dermed også knyttet opp mot korsfestelse og det å gi livet sitt i tjeneste, og han kan være objektet eller målet for diakonal tjeneste i når fokuset er mot ”det dere gjorde mot en av disse mine minste brødre, gjorde dere mot meg” (Matt. 25,40). Diakonien sees som inspirert av Kristus, både i hans møter med mennesker og i erkjennelsen av at han ga sitt liv i tjeneste og dermed blir det minste vi kan gjøre som kristne å tjene vår neste. Diakonien kan også sees som et identifiseringsprosjekt, et tegn på Kristus, der diakonien er mennesker som blir Kristus for sin neste. Mats J. Hansson oppsummerer en av fordelene ved de kristologiske perspektivene på diakonien slik:

Kristus används alltså för at flytta et motivskapande fokus, från handlingsegenskaper, resultat, mänskliga prestationer, olika moraliska incitament, m.m., till den gestalt för vars skuld diakonen gör sitt arbete, fri från behovet at andlig och moralisk återbäring.⁴⁸

⁴⁸ Hansson, M. J. ”Diakonins teologi. Et forsøk ...” (1999) s. 51

Frelesarmeen

Frelesarmeens sosiale eller diakonale engasjement er uomtvistelig, og like uomtvistelig er tradisjonen og arven knyttet til vekkesbevegelsenes dynamikk og metodismens teologi. I det følgende skal vi presentere Frelesarmeen og se nærmere på Frelesarmeens historie, med fokus på oppstarten i England og historien i Norge og med spesiell vekt på det sosiale arbeidets plass og framvekst. Vi skal presentere trosgrunnlag og kjernepunkter i Frelesarmeens teologi, og ut fra dette se om det er mulig å finne hvor det sosiale engasjementet finner feste.

Frelesarmeen ser på seg selv som en del av den kristne kirke og troslæren følger hovedlinjene i kristenheten og legger vekt på Guds ønske om å frelse mennesket. Frelesarmeen presenterer seg selv ganske ubeskjeden på de internasjonale nettsidene ved å fremheve at arbeidet har som mål at den kristne tro skal utbres, bidra med undervisning og fattigdomsbekjempelse og andre veldedige tiltak til hjelp for samfunnet eller hele menneskeheten (!).

*The Salvation Army is an integral part of the Christian Church, although distinctive in government and practice. The Army's doctrine follows the mainstream of Christian belief and its articles of faith emphasise God's saving purposes. Its objects are "the advancement of the Christian religion... of education, the relief of poverty, and other charitable objects beneficial to society or the community of mankind as a whole."*⁴⁹

Forløperen til Frelesarmeen, East London Christian Mission, ble startet i 1865 av Catherine og William Booth, og tok i 1878 navnet The Salvation Army. Etter navneskiftet og innføringen av militære uttrykk og en militær kommando- og ledelsesstruktur spredte bevegelsen seg raskt i de påfølgende tiårene. Frelesarmeen driver både sosialt og evangelisk arbeid, der begge deler er sentralt i virksomheten, og den beskriver seg selv som en evangeliserende bevegelse som samtidig skal arbeide på en effektiv måte for å bedre de fattiges kår.

⁴⁹ Fra "What is The Salvation Army?" *Salvation Army international Home page* Sitatet i utdraget er hentet fra "The Salvation Army Act", som er Frelesarmeens juridisk bindende virksomhetsdokument.

Raised to evangelise, the Army spontaneously embarked on schemes for the social betterment of the poor. Such concerns have since developed, wherever the Army operates, in practical, skilled and cost-effective ways. Evolving social services meet endemic needs and specific crises worldwide. Modern facilities and highly-trained staff are employed.⁵⁰

Frelsesarmeen (FA) er internasjonal og har i 2005 virksomhet i 111 land i alle verdensdeler og arbeider og forkynner på 175 forskjellige språk. Frelsesarmeen har en strengt hierarkisk ledelsesstruktur med en topledelse, generalen, som under seg har ledere for ulike stabssavdelinger, deler av verden, territorier og land, distrikter og lokal virksomhet.

Frelsesarmeens kaller sine menigheter for korps, og offiserer er betegnelsen på ansatte ledere, utdannet ved Frelsesarmeens offisersskoler og utnevnt til offiserer og anerkjent som åndelig lederskap i FA. Menighetsmedlemmene kalles soldater (både soldater og offiserer bruker uniform) eller tilhørende, i tillegg er barn, ungdom



og andre tilknyttet som medlemmer i ulike aktivitetsgrupper. Frelsesarmeen er ikke en stor kirke i verdensmålestokk, men det finnes på verdensbasis 1 034 975 soldater, mer enn 600 000 andre medlemmer, 107 369 ansatte, 15 241 korps og 17 199 offiserer⁵¹.

Alle soldater undertegner og offentlig anerkjenner et sett med prinsipper som bekrefter Frelsesarmeens trosgrunnlag og gir etiske normer for livet, og disse inkluderer også avhold fra alkohol og tobakk. Frelsesarmeen har fra begynnelsen av gitt kvinner og menn like rettigheter til offiserstjeneste og forkynnelse, og har i prinsippet alle ranger og posisjoner åpne for kvinner. Det har for eksempel vært to kvinnelige topledere, generaler, gjennom Frelsesarmeens historie (1934-39 og 1986-93), og to kvinnelige topledere i Norge (før 1928)⁵². Frelsesarmeen selv bruker noen ganger ordet salvasjonister om de som hører til, noe

⁵⁰ Samme sted

⁵¹ Salvation Army Year book 2005

⁵² Å hevde kvinnens rett til å forkynne evangeliet i det kirkelige klima sent på 1800-tallet var ganske uvanlig (!) og gir FA en viktig arv og ivareta. Prinsippet om like rettigheter og muligheter har alltid vært der, men det er det nok mer uklart i hvilken grad denne prinsipielle likestillingen har fått tilsvarende praktiske resultater. Det er et faktum at flertallet av ledende stillinger i FA innehas av menn, uavhengig av om kvinner og menn enten er omtrent likt representert i offiserskorpset (dvs. at offiserskorpset i stor grad består av offisersektepar) eller det er et flertall kvinner i offiserskorpset (som situasjonen er i Norge). Spesielt for de gifte kvinnene i FA har mulighetene blitt begrenset av at det er mannens posisjon som styrer hva kvinnene gjør, og av at kulturelle og samfunnsmessige mønstre i forhold til likestilling snarere har blitt bekreftet og sementert

som både er et samlebegrep for soldater og offiserer, men samtidig også handler om å uttrykke en felles kultur og identitet. Dette er synlig også gjennom at det finnes et samlende ideologisk ord som uttrykker en slik tro, kultur og identitet, nemlig salvasjonisme.

Det finnes ikke mange fagteologiske verk om Frelsesarméteologi, og selv om dette er i endring internt i Frelsesarmeen, og internasjonalt har vært i endring over i alle fall de siste 25 år, har det i norsk sammenheng i Frelsesarmeen ikke vært betydelig generell oppmerksomhet eller interesse om dette. Frelsesarmeen har ikke her i landet en sammenhengende tradisjon for å arbeide dynamisk og over tid med overordnede teologiske begrunnelser for etablert praksis. Den teologien som utformes og har blitt formulert er i stor grad blitt til som et svar på en utfordring fra omverdenen og andre kristne, eller som en oppsummering og undervisning for egne medlemmer. Bortsett fra dette er det nok en sviktende interesse og forståelse for teologisk forskning og fordypning utover det som altså oppleves som nødvendig i forhold til forkynnelse og undervisning i egne rekker. Frelsesarmeen har sagt om seg selv at den har ”en teologi i en ryggsekk”, dvs. nok til at det er greit å bruke og greit å ta med seg. Denne innstillingen kan tolkes til å være en antiintellektuell holdning, men ser nok seg selv mer som en felles kultur om hva det er nødvendig å bruke tid og krefter på og hva som skal få være viktig. Betegnende for dette kan følgende sitat være, som kom i forbindelse med at Frelsesarmeen for første gang formulerte en gjennomarbeidet ekklesiologi:

For the first century of its history The Salvation Army was too busily involved in its evangelistic mission to pause and investigate, at any depth, exactly what its form and nature might be within the Church universal. Content to respond to the directives of the Holy Spirit, we concentrated on our work in the world rather than our role in the Church.⁵³

Dette er i beste fall et godt uttrykk for selvtillit, pragmatisme og fleksibilitet som også er verdier og kjennetegn ved Frelsesarmeen på sitt beste, men det kan i verste fall også sees som en dårlig unnskyldning og en viss motstand mot å arbeide med teologiske emner som blir aktuelle i vår tid. Det er godt at dette er i endring internasjonalt, men uansett er situasjonen slik at tilfang og orientering om nyere teologisk litteratur i FA-sammenheng er ganske sporadisk her i Norge, og at den norske horisonten nok har godt av en utvidelse. Når vi skal analysere FAs teologiske utgangspunkt er det ”Ordet om Frelse”, Frelsesarmeens troslære og

enn utfordret i tidens løp. Disse problemstillingene er også blitt bedre dokumentert de senere årene, bl.a. gjennom en hovedfagsoppgave ”Likestilling i Frelsesarmeen”, (Solevåg 2000) og boken ”Women in God’s Army” (Eason 2003).

⁵³ Needham, P. *Community in mission* (1987). Fra forordet skrevet av general Eva Burrows.

de offisielle erklæringene og verdiformuleringene som er utgangspunkt. Forøvrig er kildematerialet begrenset til det som er undervist i offisersskolesammenheng og dermed kjent av noen i alle fall. I tillegg har gode tips om kilder og retninger, samt spennende og nyttige samtaler med mennesker i og utenfor Frelsesarmeen over flere år, også sin innvirkning.

1.5 Frelsesarmeen og historien

Når det ikke finnes mye nedskrevet teologi om Frelsesarmeen, finnes det derimot mye utgitt Frelsesarmeehistorie, for Frelsesarmeen har fra begynnelsen av vært flinke på organisasjon, system, statistikk og administrasjon og dermed også flinke til å dokumentere og systematisere hendelser og erfaringer. Frelsesarmehistorien er i meget stor grad skrevet av FAs egne kronikører, og er et mangfoldig og omfattende kildemateriale. FA-historien er godt skrevet og arbeidet med, men møter i vår tid annerledes krav til historiske arbeider og det etterspørres historiefaglig arbeid med stoffet. I dag kan vi se noen mangler som bl.a. kommer til syne ved at kilder kan være vanskelige å etterspore, at anekdoter er blitt ”offisiell historie” og at det til tider er en noe manglende distanse til hendelsene og menneskene som det fortelles om. I de senere årene er det internasjonalt utgitt flere bøker om Frelsesarmeens historie som fyller vår tids krav om faglighet, kildebruk og historisitet, men her i Norge er kildematerialet stort sett enda begrenset til Frelsesarmeens egne historiefortellere. utfordringen er hermed gitt til faglig arbeid både med teologi og historie for den norske Frelsesarmeen. I denne oppgaven henter vi det historiske materialet fra den interne FA-litteraturen, men bruker også i stor grad den engelske ”Blood and Fire” av Roy Hattersley, og på norsk jubileumsboken til Fretex, skrevet av journalist og idéhistoriker Bjarne Riiser Gundersen.

1.5.1 Frelsesarmeens historie og bakgrunn – et riss

Half a dozen new churches were founded during the nineteenth-century doctrinal disputes which tore Wesleyan Methodism apart. Only the Salvation Army survived, separate and independent.⁵⁴

⁵⁴ Hattersley, R. *Blood and Fire* (2000) s. 438

William og Catherine Booth er grunnleggerne av Frelsesarmeen. Det er deres teologi, ideologi, systemer og tanker som ligger til grunn for den Frelsesarmeen vi kjenner i dag.

Catherine Mumford ble født 17. januar 1829 og hadde allerede som ganske ung en godt utviklet sans for moralske og teologiske spørsmål, hun lot for eksempel være å spise sukker en periode, fordi hun mente at de ”fargede rasene på jorden” var de mest undertrykte og ble utnyttet bl.a. i sukkerplantasjene. Hun ble en sentral skikkelse i den lokale avholdsbevegelsen⁵⁵ og hadde også en tydelig sosial samvittighet, som etter hvert også kom til uttrykk i samfunnskritikk. Hun hadde dårlig helse hele livet, men var intellektuelt anlagt, dyktig til å argumentere og opptatt av å begrunne og underbygge teologi og standpunkter og hun var i stor grad den som utformet og argumenterte for Frelsesarmeens.

William Booth ble født i Nottingham 10. april 1829 og fikk nok en noe merkelig oppdragelse selv etter viktoriatidens standarder. Det ble antakelig ikke bedre av at hans mor, som han var sterkt knyttet til, aldri lot han få glemme at familien vaklet mellom rikdom og konkurs, og at hun selv kom fra bedre forhold⁵⁶. Da han var tretten var konkursen et faktum, og han ble tatt ut av skolen og sendt i lære hos en pantelåner. Fattigdommen og de begrensninger den ga både han og omgivelsene hans preget ham hele livet, og han forsonte seg aldri med at fattigdom skulle være nødvendig eller uunngåelig. Han ble tidlig overbevist om at Gud kalte han til et stort arbeid, og brukte mye av sin ungdomstid på evangelisering og forkynnelse. Han var lite intellektuelt opptatt, og ble aldri overbevist om nytten av å fordype seg og studere. Han lot i stor grad inspirasjonen (som han naturligvis var overbevist om kom fra Gud) styre det han var opptatt av, og var en entusiastisk, karismatisk og dyktig folketaler. Han flyttet til London som ung og ivrig evangelist og forkynner i 1849.

Både Catherine og William var metodister, og hadde opplevd stridighetene og splittelsene som preget metodismen på deres tid. De var mer generelle i sin metodisme enn bundet til noen av de spesielle retningene, og var i kontakt med og utforsket mulighetene for William til å være omreisende forkynner i forskjellige metodistiske sammenhenger. Han ble ansatt som heltidsforkynner hos reformistene i 1852, og fra da begynte en vandring mellom de forskjellige metodistiske sammenhenger og en veksling mellom å være omreisende forkynner og bundet

⁵⁵ Hattersley, R. *Blood and Fire* (2000) s. 43-46

⁵⁶ Samme s. 17

mer eller mindre fast til en menighet. William selv ville helst reise, og han samlet store forsamlinger når han talte, mens de sammenhengene han tilhørte ofte ønsket å binde ham tettere til en lokal menighet enn det han selv så tjenlig.

Catherine og William forelsket seg på langfredag i 1852, forlovet seg 15. mai samme år og giftet seg i juni 1855. De var et sterkt sammensveiset ektepar som ikke noen gang ser ut til å ha tvilt på kjærligheten seg i mellom, og som var en forunderlig blanding av intellektualitet og folkelighet, med plass for diskusjoner og meningsutvekslinger langt utover det som var vanlig for et ektepar i viktoriatidens England. De fikk åtte barn i løpet av tolv år, og barna vokste opp med foreldre som ofte var borte, som la sterk vekt på gudfryktighet og rett liv og i det hele tatt ga dem en noe merkelig og annerledes oppdragelse også etter datidens målestokk. William og Catherine reiste mye, og barna var oftest igjen hjemme sammen med



Catherine og William Booth

hushjelper og guvernanter. Barna fikk likevel stadig forsikringer om foreldrenes kjærlighet og familien Booth var sterkt sammensveiset på alle måter. Roy Hattersley har et kapittel om barna i sin bok⁵⁷, og skriver der at Booth-barna ble forbausende godt fungerende og hadde færre problemer enn en skulle vente ut fra den oppdragelsen de faktisk fikk (!).

I 1861 nådde Catherine og William ”full helliggjørelse”, en åndelig opplevelse som alle fromme metodister søkte etter. I årene før hadde Catherine overbevist William om kvinnens rett til å forkynne og hatt en utstrakt debatt og argumentasjon med forskjellige kristne ledere og med New Connection, som da var deres sammenheng⁵⁸. I 1860 talte hun offentlig for første gang, og det ble starten på en framgangsrik forkynnervirksomhet også for henne. Det kommer likevel et tydelig skille etter opplevelsen i 1861, der de blir tydelige på at den tjenesten de står i er noe som er for dem sammen, som en enhet.

I 1861 sender de to et brev til presidenten for den metodistiske konferansen der de tilbyr seg selv (begge to) som evangelister. Booths fremtid ble et tema for flere behandlinger på

⁵⁷ Hattersley, ”*Blood and fire*” (2000) s. 169-181

⁵⁸ Hattersley, ”*Blood and fire*” (2000) s. 115-125

konferansen, men endte etter lang debatt med at de ikke skulle være reisende evangelister, og tilbød i stedet William en menighet, med mulighet til å reise på invitasjon til andre steder i landet⁵⁹. Dette ble begynnelsen til slutten i en metodistisk sammenheng, og de neste månedene undersøkte de mulighetene for å finne noen som ville støtte William som uavhengig evangelist, og endte tilslutt opp med å si opp sin stilling, og dette ble akseptert av konferansen det følgende året, i 1862.

I juli i 1865 begynner William på en vekkelingskampanje i et telt ved Mile End Road i Øst-London, og her endte det omflakkende livet, samtidig som det blir starten på det som skulle bli Frelsesarmeens forløper. William Booths forkynnelse fungerte godt og han fant sitt livs kall hos menneskene i Øst-Londons slumdistrikter. Vekkelingskampanjen utviklet seg etter hvert til et fastere arbeid, og da teltet blåste ned i en høststorm leide de seg inn i et hus som på hverdagene var en dansehall og søndagene ble møtelokale for det spirende arbeidet. Catherine fortsatte også sin forkynnervirksomhet, og i disse årene forkynner hun mye til velstående mennesker, og skaffer på den måten både penger og støtte til arbeidet i Øst-London så vel som til å forsørge familien.

Behovet for å ta vare på de nyomvendte, mistillit (både antatt og opplevd) til at de nye kristne ble godt nok tatt vare på i de etablerte kirkene og behovet for menneskelig og praktisk hjelp i det voksende arbeidet, gjorde at de så etter måter å etablere sin egen sammenheng. De fikk med seg noen sponsorer som gjorde at de kunne leie seg inn i stadig skiftende lokaliteter, og startet i 1865 det som ble hetende East London Christian Mission som et permanent arbeid blant østkantens mennesker. De holdt møter i forskjellige lokaliteter og hadde møter i friluft, utenfor puber og på gatehjørner. De møtte motstand både fra de etablerte kirkene og i pressen og det var bråk og forstyrrelser av møtene innendørs. Steinkasting, bråk og slåsskamper i sammenheng med friluftsmøtene



Friluftsmøte – ofte bråk både med politi og publikum

⁵⁹ Frelsesarmehistorien forteller en dramatisk versjon av reaksjonen til Catherine da vedtaket ble kunngjort, og historien er gjenfortalt så mange ganger at det har blitt en del av historien om Frelsesarmeens opprinnelse: Catherine, som satt på galleriet reiste seg og ropte ”Never!” – og William reiste seg fra plassen sin, bukket til konferansens leder, viftet med hatten og forlot konferansen sammen med sin kone (denne historien er imidlertid ikke mulig å bekrefte, og har blitt påvist som en anekdote).

førte ofte til at politiet grep inn med brutale midler, uten å være spesielt opptatt av hvem som stod i veien og hvem de egentlig ville jage vekk.

Fattigdommen og håpløsheten i 1860-årenes Øst-London var påtrengende, og ble en stadig tydeligere utfordring for William Booth. London ble et praktisk eksempel på det delte engelske samfunnet, der de fattige fra byen og de som kom inn fra landet for å finne et levebrød og en framtid holdt til under forferdelige forhold i det østlige London, og mennesker med penger og eiendom flyttet over til de vestlige delene av byen. William Booth var også klar over at en del av attraksjonen ved å komme til møtene deres handlet om det rent fysiske, det var varmt og behagelig å tilbringe noen timer på et møte i stedet for på gata. Øst-Londons kristne misjon gjorde tidlig forsøk med suppekjøkken og andre hjelpetiltak, og oppmuntret gjennom sitt eget blad, East London Evangelist, og i møtene, folk til å stille opp og hjelpe til.

To sitater fra East London Evangelist i 1868 og 1869 illustrerer hvilke forhold som fantes og William Booths engasjement og oppmerksomhet i forhold til fattigdomsproblemet.

There is every possibility that the approaching Winter will be one of greater destitution in the East of London than the last. Already the workhouses are crowded and cases of death from actual starvation are occurring.⁶⁰

Han gjorde seg tanker om hvordan samfunnet burde forandres for å avhjelpe det enorme fattigdomsproblemet, og allerede på slutten av 1860-tallet ser vi det som på mange vis skulle bli typisk for Booths tilnærming til sosiale problemer, nemlig overbevisningen om hvordan en kristen tro gjorde forskjell i menneskers liv:

...in bringing the truths of religion before the suffering masses, we are also assisting the great work of social reform.⁶¹

Både organisasjonen og arbeidet utviklet seg, til tross for stadige pengeproblemer og stadig jakt på egnede lokaler. I 1870 beskrev de den Kristne Misjon (Øst-London navnet ble borte ettersom de fikk flere underavdelinger ulike steder i landet) og arbeidet den gjorde ved å liste opp både de aktivitetene de hadde og planene om nye aktiviteter. Listen inneholdt følgende: Forkynnelse i friluft og i møter i offentlige/verdslige forsamlingssaler, husbesøk, traktater og

⁶⁰ sitat fra: Hattersley, "Blood and fire" (2000) s. 161

⁶¹ sitat fra: Hattersley, "Blood and fire" (2000) s. 162

oppbyggelig litteratur, salg og formidling av bibler, skole/opplæringstilbud, utlånskontor, utdeling av brød, kjøtt og små summer kontanter. 1870 var også året da det ble holdt et formelt grunnleggelsesmøte for den Kristne Misjon der de godkjente vedtekter som beskriver formål, styresett og ledelse (autokratisk ledet av William Booth) og forøvrig også fastslår kvinners rett til forkynnelse og posisjon. Den Kristne Misjon var blitt en nasjonal organisasjon som vokste og utviklet seg, og i 1874 hadde de 29 stasjoner og 30 fulltids predikanter og nesten 2500 medlemmer. Årsaken til framgangen var nok delvis den evnen de hadde til å holde seg nær det miljøet de var i og hvordan de brukte menneskene som ble med som forkynnere og medhjelpere fra første stund. Fra første øyeblikk måtte de nyfrelste settes i aktivitet, og det begynte med at de nyomvendte med en gang ble satt foran forsamlingen for å fortelle om sin omvendelse. Denne evnen til å aktivisere og involvere ble viktig i rekrutteringen og også en metode som ble tatt med videre opp igjennom Frelsesarmeens historie.

I 1876 begynte den endelige bevegelsen mot en enda mer autokratisk ledet organisasjon, da noen av predikantene på ulike misjonsstasjoner tok til orde for at den Kristne Misjon skulle bli en kirke styrt av et styre og en årskonferanse. Organisasjonen ble strammet inn og all makt lå etter hvert i William Booths hender. Organisasjonen var i praksis i 1876 ikke bare et autokrati, men ettersom Williams eldste sønn Bramwell var innsatt som nestleder, var det også tydelig at dette var blitt et slags arvebasert monarki⁶². I disse årene begynner en del av de sentrale

skikkelsene i bevegelsen også å bruke militære bilder og sammenlikninger i forkynnelse, diskusjoner og på trykk. Dette var helt i pakt med tidens opptatthet av militær romantikk, det britiske imperiets framgang osv. Samtidig



var dette et språk, med sine dramatiske bilder og voldsomme beskrivelser, som på en spesiell måte var tiltalende for fattigfolk og arbeidere. Det foregikk over noe tid en utvikling mot en ledelsesstruktur som var militær i sitt ideal. Med språkbruk og organisering av arbeidet som

⁶² Frelsesarmeen i dag velger sin toppleder, generalen, i en samling av alle topplederne i Frelsesarmeverdenen. Valget skjer ved nominasjon og i flere avstemningsrunder. Dette har vært praksis siden det ble tydelig for den relativt unge Frelsesarmeen at deres arvede general, Bramwell Booth, ikke fungerte godt på sine eldre dager, og at de ikke hadde noen formell mulighet til å gjøre noe med det.

også hadde med seg tidens fascinasjon for det militære og et ønske om effektive og raske beslutninger var det kanskje ikke overraskende at det kom et navneskifte fra The Christian Mission til The Salvation Army.

Navneskiftet ble innført gradvis, men vakte stor begeistring, og fra høsten 1878 var general Booth øverstkommanderende for Frelsesarmeen. De innførte militære titler, kalte misjonsstasjonene korps, medlemmene soldater og tropper og begynte med uniformer. De brukte militærmusikk i friluftsmøtene og møter, satte kristne tekster til populærmusikk, kalte seg oberster og generaler uten å ha rett til det, og oppførte seg i det hele tatt med krav på en respekt ganske få i samfunnet rundt dem var klare til å gi dem. Navneskiftet førte til en voldsom vekst og framgang, men også økt motstand både av etablert kirke og presse og gjenger av bøller som fysisk angrep Frelsesarmeens folk.

I løpet av 1880 og 90- årene vokste Frelsesarmeen til å bli en internasjonal bevegelse og fortsatte å være en bevegelse som henvendte seg til de deler av befolkningen som levde i fattigdom, arbeidsløshet og var karakterisert som de lavere klasser. De fortsatte å utvikle også de sosiale tiltakene og åpnet for eksempel i 1884 et redningshjem for ”falne kvinner”. Til storbyen London kom jentene inn fra landet for å gå i tjeneste, men ble ofte lurt inn i prostitusjon gjennom velorganiserte og oppfinnsomme nettverk av bordellmammaer og kontaktmenn. Jentene hadde svært få muligheter til å komme seg ut av dette igjen, og de gangene de klarte det var reisen tilbake til familie og landsby blitt en umulighet etter livet i prostitusjon. Frelsesarmeen, igjen med utgangspunkt i Catherine Booths tanker, var tydelige på at de prostituerte kvinnene i mye større grad var offer og atskillig nærmere Guds nåde enn de menn som utnyttet dem. Sammen med en journalists detektivarbeid, en underskriftskampanje og andres arbeid med dette, bidro Frelsesarmeens til at det britiske parlamentet hevet den seksuelle lavalderen og begrenset bordellens muligheter til drift.

Ettersom Frelsesarmeens sosiale engasjement vokste og utviklet seg økte også kritikken mot Booths overbevisning om å gjøre noe for de fattige. William Booth selv protesterte mot at arbeidet hans bare handlet om de fattige og sa at han ville hjelpe enhver som lever uten Gud. Frelsesarmeen brydde seg og ville hjelpe andre, men likevel kom det tydeligste kallet for William Booth og for Frelsesarmeen fra de som ingen ville hjelpe, dersom ikke Frelsesarmeen

gjorde det⁶³. I 1890, samme år som Catherine døde, publiserte William Booth sin store sosiale plan for å bedre kårerne for de fattige og utstøtte i London: *Darkest England and the way out*. Mer om denne planen senere (3.1.2 s. 65).

Frelsesarmeen i Norge

I Norge var det en gruppe på åtte personer ledet av kommandør⁶⁴ Hanna Ouchterlony, lederen for Frelsesarmeen i Sverige som startet Frelsesarmeens virksomhet 22. januar 1888, i Grønland 9 i Kristiania. Hanna Ouchterlony var forøvrig blitt en meget overbevist og ivrig kristen etter å ha møtt Bramwell Booth i Sverige⁶⁵ og hadde sluttet seg til Frelsesarmeen etter det. Den 18. januar skriver Morgenbladet at det første vekkelingsmøtet foregikk ”uten spor av liturgisk orden - som en farse som må feires med liv og fart for å gjøre lykke”⁶⁶. Frelsesarmeen vokste raskt i Norge, ved slutten av 1888 var det 1100 soldater og i 1893 var det 3000 soldater og 66 korps. Frelsesarmeens ganske aggressive og kompromissløse stil vakte også i Norge motstand og skepsis i den etablerte kristenheten, det dannet seg voldelige gjenger som gjorde det de kunne for å hindre og ødelegge møtene og arbeidet og i tillegg var en del av avisene skeptiske⁶⁷. Morgenbladet advarte mot sykkelig religiøsitet og Verdens Gang oppfordret til å holde seg borte fra ”den engelsk-inspirerte sektens vanvittige møter”.



”Stormangrep på en fiskerlandsby” malt av Wilhelm Peters (1895)

Frelsesarmeen starter opp med evangeliske vekkelingsmøter og blir ganske fort lagt merke til og får god tilslutning den første tiden. Oppstarten skjer på Grønland, på østkanten i Kristiania, midt i utfordringene fra industrialisering og urbanisering, med arbeidsledighet, fattigdom og

⁶³ Hattersley, ”*Blood and fire?*” (2000) s. 350

⁶⁴ Alle rangbetegnelser som brukes etter dette, er FA-titler. FA har et rangsystem som er bygd etter det engelske forsvarrets, i en forenklet form. Generalen er toppbefal, siden kommer kommandører (ledere for territorier eller ledende stabsfunksjoner internasjonalt), oberster og oberstløytnanter, majorer og kapteiner.

⁶⁵ Bramwell Booth var i 1878 på et hvileopphold i Sverige etter å ha jobbet for mye og hardt over en tid. Slike hvileopphold hadde så vel Bramwell som William og Catherine mange av, og det ble alltid til at de kombinerte rekreasjonen med forkynnervirksomhet.

⁶⁶ Sitatet er hentet fra *Elevator. Fretex i 100 år*. (2004) s. 66

⁶⁷ *Elevator. Fretex i 100 år*. (2004) s.65-67

elendighet for en betydelig del av befolkningen (rundt 20 %). I 1891 starter Frelsesarmeen det første sosiale tiltak i Norge, helt i tråd med tradisjonen fra England. Slumarbeidet på Vaterland, der kvinnelige soldater ga hjelp til Kristianias alkoholikere, uteliggere og prostituerte ble starten på et omfattende og utstrakt arbeid over hele landet, og det ble på relativt få år åpnet forskjellige tiltak som slumstasjoner, herberger, aldershjem, barnehjem og arbeidstrening gjennom skomakerverksted og en vedgård. Dagbladet skriver om slumsøstrenes virksomhet på Vaterland i 1891, der heter det om dem at de gikk inn i:

de usleste, mest vanskjøttede hjem de kan finne, for å gi de elendige mennesker veiledning i busets og kroppens renhold. Til disse hjem bringer de med seg skuregreier og tar selv fatt på å vaske og lufte ut. Å innføre feiekostens og skurebøttens evangelium er nemlig en viktig del av slumsøstrenes oppgave.⁶⁸

I Norge, som i mange andre land var det på andre halvdel av attenhundretallet flere aktører som var aktive på den sosiale arenaen og var opptatt av å gjøre noe med den økende elendigheten og fattigdommen⁶⁹. De opererte i sosialpolitisk klima med den spenningen som fantes i et samfunn i endring, med nye økonomiske strukturer, et annerledes arbeidsliv og økende sosiale problemer. I 1870 var 17 % av befolkningen i Kristiania fattige, og i møte med den virkeligheten var det ulike initiativ og bevegelser som engasjerte seg. På samme måte som i William Booths London var det tre hovedaktører, sosialistene, filantropene og kirkene. I Norge var arbeiderbevegelsen den tydeligste og viktigste av disse, den var både med i praktiske tiltak og en aktiv deltaker i den politiske debatten og kunne med fagbevegelsens streikevåpen også sette makt bak sine krav. Den filantropiske veldedighet var de rike og velstående borgeres frivillige (og til dels tilfeldige) innsats overfor de vanskeligstilte. Denne innsatsen hadde hatt en sentral plass i 1800-tallet sosialpolitiske virkelighet. Veldedighetstanken og de velstående filantroper ble imidlertid stadig sterkere utfordret mot slutten av århundret, og William Booth er en av dem som kritiserer filantropiens tilfeldige og lite systematiske tiltak i ”Darkest England and the way out”⁷⁰. Kirken og etter hvert de frivillige organisasjonene som ble grunnlagt mot slutten av 1800-tallet var den tredje hovedaktøren i kampen mot nød og fattigdom. Når Frelsesarmeen starter i Norge er det i en tid der et lavkirkelig diakonalt

⁶⁸ Elevator. Fretex i 100 år. (2004) s. 67

⁶⁹ Elevator. Fretex i 100 år. (2004) s. 111-118

⁷⁰ se videre: 3.1.2 i denne oppgaven s. 65

engasjement vokser fram⁷¹, og Frelsesarmeen har som de andre sammenhengene som mål ikke bare å lindre og få slutt på sosial nød, men å forandre menneskers liv, gjenreise de falne og lede dem mot frelse gjennom de sosiale tiltakene.

Frelsesarmeen står i en vekkelsestradisjon, og Frelsesarmeens oppstart passer godt sammen med de sosialt orienterte vekkelsene vi ser i Norge på slutten av 1800-tallet. Det ser ut til at Frelsesarmeen har et spennende slektskap til Hallings diakonale prosjekt på Enerhaugen⁷², mer enn det er en tydelig forbindelse til de johnsonske vekkelsene og deres måte å tenke diakonalt arbeid. Frelsesarmeen har med seg den samme motivasjonen som Halling hadde, der utgangspunktet er å bedre elendige sosiale forhold, og forkynnelsen og troen blir nærmest en naturlig følge av bedrede kår.

Frelsesarmeen søkte støtte og økonomi til de sosiale tiltakene der det var mulig å få den, og skapte kontakter og samarbeid med både velstående mennesker, presse og med myndighetene. De åpnet for eksempel det første herberget for hjemløse menn i Urtegata 16 julaften 1894. Herberget ble åpnet som resultat av at Hanna Ouchterlony sammen med Lucy Egeberg brukte de fleste muligheter til å skaffe støtte, oppmerksomhet og økonomi. De fikk støtteerklæringer fra bl.a. prins Carl, pressen skrev om det enorme behovet, og de samlet økonomisk støtte fra alle kanter – inkludert fra Samlaget (Vinmonopollet).

Det sosiale arbeidet vokste stadig, og i 1898, da Othilie Tonning overtok ansvaret for Frelsesarmeens sosiale arbeid bestod det av ti slumstasjoner, to barnekrybber, to herberger for hjemløse menn, et vedhuggeri, et dampkjøkken og et redningshjem for kvinner. Othilie Tonning var en markant leder, med mange gode ideer og evne til å skaffe støtte i pressen og gjennom de kontaktene hun skaffet seg. Ideene ble gjennomført med feste i et brennende og aldri hvilende engasjement for mennesker som falt utenfor det etablerte



⁷¹ (se for øvrig s. 26, Diakonien i samfunnet og kirken fra 1800-tallet).

⁷² se s. 27, Diakonien i samfunnet og kirken fra 1800-tallet

samfunnet. Hun ledet det sosiale arbeidet fra 1898 til 1924⁷³ og fra 1929-31. Tonning stod i spissen for en rivende utvikling i arbeidet. Hun hadde ideen til julegrytene som finansiering for slumsøstrenes arbeid, og startet opp mange forskjellige tiltak etter som de så behovene melde seg: gamlehjem, barnekrybber, pleie av tyfus og tuberkulosesyke, barnehjem, redningshjem, botilbud for kvinner, mødre hjem og en fortsatt utvikling av slumsøstrenes arbeid.

Othilie Tonning sa følgende om sammenhengen mellom det sosiale og det evangeliske arbeidet, og er i dette sitatet representativ for hvordan en i Frelsesarmeen tenkte om dette:

Det blir ofte satt skille mellom vår forkynnervirksomhet og vårt sosialarbeid. Snart frembeves det ene som det viktigste og snart det andre, som for noen er det mest tiltalende, og det de best forstår. La meg si det høyt og tydelig: Det sosiale arbeidet er en frukt av evangeliets forkynnelse. Slumsøstrene og alle andre oppofrende mennesker, som gjør sin innsats innen Frelsesarmeen, er som regel vunnet gjennom den. Selv fant jeg veien til Gud gjennom Frelsesarmeens enkle forkynnelse, og jeg innvidde meg til tjeneste ved dens botsbenk.⁷⁴

Frelsesarmeen og det sosialpolitiske Norge

I boken "Elevator. Fretex i 100 år" gir Bjarne Riiser Gundersen et godt riss av den sosialpolitiske virkeligheten fra slutten av 1800-tallet, og av hvordan Frelsesarmeen har forholdt seg til denne virkeligheten opp til vår tid⁷⁵. I det følgende gjengis noen av hovedtrekkene. Riiser Gundersen viser til at Anne Lise Seip i sin forskning på norsk sosialpolitikk betegner perioden mellom 1870 og 1920 som "sosialhjelpsstaten". Perioden kjennetegnes sosialpolitisk av en tydelig brytning mellom nytt og gammelt, der det som kalles en sosialhjelpsstat gir en ideologisk forsmak på den moderne velferdsstaten og der idealet om det offentlige omsorgsansvar formes. Det offentlige er likevel slett ikke enerådende, for i praktisk virkelighet er det en tydelig arbeidsdeling mellom private og offentlige sosialhjelpstiltak. Det er for eksempel slik flere steder i landet i mellomkrigstiden at kommunen driver sykehjemmene og private (bl.a. Frelsesarmeen) driver aldershjemmene. På 1930-tallet, og enda tydeligere etter 2. verdenskrig, får tanken om det offentlige

⁷³ Fra 1904 ble det sosiale arbeidet delt i to avdelinger organisatorisk, kvinners sosiale og menns sosiale. Menns sosiale bestod i 1904 av tre herberger for hjemløse menn. Elevator (forløperen til dagens Fretex) ble startet under menns sosiale som sysselsetting for arbeidsløse menn i 1905.

⁷⁴ Sitatet er hentet fra *Med omsorg for hele mennesket*. (1991) s. 88

⁷⁵ *Elevator. Fretex i 100 år*. (2004) s. 113-118

omsorgsansvaret sterkere feste, og dette får som praktisk konsekvens at staten overtar mer og mer av omsorgstjenestene. Der private (ofte kristne organisasjoner/diakonale tiltak) hadde vært nærmest enerådende både på institusjonsdrift og kompetanse vokser det nå fram offentlige sosialhjelpstiltak innen barnevern, rusomsorg, sykehjem og psykiatri der nye (og ”verdinøytrale”) yrkesgrupper som sosionomer, vernepleiere, pedagoger og psykiatere blir toneangivende for den offentlige velferden. Fra 1960 er den statlige velferdstanken så sterk at målestokken for sosialt framskritt rett og slett er hvor mange nye statlige og kommunale omsorgstiltak som startes.

For mange frivillige og kristne organisasjoner var perioden fram til 1960 på mange måter en glansperiode, med stor aktivitet og stadig vekst i medlemstall. Når staten overtar mange av funksjonene som har samlet folk om de ulike organisasjonene opplever mange av dem en tilbakegang. I den grad de frivillige organisasjonene vil fortsette med sine sosiale tiltak, må de nå forholde seg til de faglige og økonomiske premissene staten gir. Samtidig utgjør bindingen til staten et ideologisk problem for organisasjonene, der avhengigheten av det offentlige gjør at organisasjonenes egenart utviskes i større og mindre grad, og de blir på en måte underavdelinger i statens store velferdspolitiske prosjekt. Riiser Gundersen gjengir er et intervju med Håkon Lorentzen, forsker ved Institutt for samfunnsvitenskap, som beskriver hvordan Frelsesarmeen og andre organisasjoner forholdt seg til denne forandrede sosialpolitiske virkeligheten.

Fra og med 1970 blir så å si alle frivillige organisasjoner et instrument for velferdsstaten. Etter dette tidspunktet er foreningenes oppgave først og fremst og fortelle velferdsstaten hva den skal drive med og hvem den skal hjelpe – de blir på en måte interesseorganisasjoner for svake grupper i samfunnet.⁷⁶

For de kristne organisasjonene representerte etterkrigstidens offentlige velferd og sterke stat et dilemma, og krevde et valg. Organisasjonene måtte enten fortsette sitt arbeid innenfor velferdsstatens rammer på det offentliges premisser eller, operere utenfor den statlige forvaltningen, og da uten offentlig støtte. Forskjellige kristne organisasjoner gjorde ulike valg, og Frelsesarmeen var av de som i en del tilfeller valgte å stå uten offentlig støtte, og drive de tiltak Frelsesarmeen selv vurderte som nyttige. Det betyr ikke at en ikke søkte offentlig støtte der det var mulig, men det var et tydelig standpunkt om å ikke la det sosiale arbeidet

⁷⁶ Elevator. *Fretex i 100 år.* (2004) s. 115

underlegges velferdsstaten fullstendig. Håkon Lorezen fortsetter med å si at denne avgjørelsen festes i overbevisningen om at trosspørsmål ikke kan avgjøres av staten, eller demokratiet, og at ansvaret for nesten som en sentral del av troen dermed heller ikke kan overlates til staten.

I dagens Norge er det offentliges dominans noe annerledes og troen på velferdsstatens mulighet til å dekke alle behov ikke lenger like dogmatisk. Konkurransetsetting og privatisering har de siste tjue årene også truffet omsorgsdelen av samfunnet, og det offentlige har i det funnet en annen måte å svare på det grunnleggende spørsmålet om hvordan velferdstjenestene skal organiseres i samfunnet. Frelsesarmeens uavhengighet og tydelighet i forhold til egen integritet og egenart i årene med sterk offentlig styring på det sosiale området gjør, kanskje noe paradoksalt, at organisasjonen i dag har respekt og troverdighet som aktør og tilbyder i en noe annerledes sosialpolitisk virkelighet. Frelsesarmeen driver i dag de sosiale institusjonene med offentlig støtte i større eller mindre grad, og har slik innatt en pragmatisk samarbeidsholdning til det offentlige. Frelsesarmeen forholder seg til det offentliges krav og mottar støtte til drift, samtidig som det, spesielt de senere årene, legges vekt på egenart, identitet og kristen forankring internt i organisasjonen og i de enkelte sosiale tiltakene.

Denne pragmatiske tosidigheten til det offentlige er til tider en krevende balansegang, som stadig er tema både overordnet i Frelsesarmeens sosialtjeneste, der det er gjort mye identitets- og verdiforankrende arbeid de siste årene, og i organisasjonen generelt der det diakonale ansvaret og engasjementet til de enkelte korpsene (menighetene) har fått fornyet fokus og nye midler tilført fra organisasjonen selv (bl.a. fra julegryteinnsamlingene)⁷⁷. Bindingen til det offentlige utfordrer også i hvor stor grad tiltakene vil eller kan ha en tydelig forkynnende side. Denne balansen mellom forkynnende virksomhet og sosialt arbeid er et alltid aktuelt og aldri hvilende tema internt i organisasjonen, der det finnes ulike meninger om i hvor stor grad det offentlige kan styre Frelsesarmeens behov for formidling av evangeliet og hvilken grad sosiale tiltak må være forkynnende i en tradisjonell betydning av ordet

⁷⁷ mer om diakonien i korpsene på s. 77

1.5.2 "Darkest England and the way out" – krigserklæring mot sosial elendighet

Når William Booth gir ut sin store sosialpolitiske plan i 1890 har flere undersøkelser og utgivelser de siste tiårene beskrevet de fattiges og arbeiderklassens situasjon i London og pekt på ulike årsaker. Friedrich Engels gjorde sin undersøkelse *The Condition of the Working Class in England* i 1844, og både Karl Marx og John Ruskin hadde etter det advart om at fattigdommen kom til å forårsake revolusjon. I tiårene fra 1840 forandret den industrielle revolusjon samfunnet, og fattigdomsbegrepet ble i løpet av disse årene et moralsk og politisk tema. Før bøndene ble ført med strømmen fra den industrielle revolusjon inn i byens slumområder fantes det ikke noe som het "verdige trengende" – for det vanlige var å tenke at de som ville det hadde muligheten til å arbeide seg ut av fattigdommen. I Londons (og andre byers) slum ble imidlertid fattigdommen uunngåelig – og det oppstod et skille mellom de som ville arbeide (men ikke fikk muligheten) og de som ikke ville det. Myndighetene så etter hvert hvordan en feilernært og sykdomsplaget arbeiderklasse også ga problemer med å rekruttere soldater til Krimkrigen (og andre kolonikriger) og i 1867 fikk også fattige (menn) stemmerett, slik at de ble en politisk faktor å regne med. Charles Booth (ikke i slekt med William) utgav i 1889 det første bindet i et tretti års langt arbeid, *The Life and Labour of the People of London*, som var en vitenskapelig undersøkelse av fattigdommens årsaker, og som var mest opptatt av å peke på årsakene, mer enn å foreslå løsninger⁷⁸.

Det er dermed ikke i et vakuum, men snarere som en av flere, at William Booth kommer med sin store plan for å gjøre noe med fattigdomsproblemet i England⁷⁹. Typisk er det likevel for Booth at han er lite oppatt av det vitenskapelige og bruker i den første delen av boken (The Darkness) relativt liten plass på å beskrive situasjonen, og enda mindre på å finne årsakene til den (76 sider), og resten av boken (Deliverance) til å presentere løsningene (194 sider).



Suppeko hos Frelsesarmeen

⁷⁸ Hattersley, "Blood and fire" (2000) s. 344-46

⁷⁹ Hattersley og flere andre har i de senere årene pekt på William Booth ikke har stått for denne planen og arbeidet med den alene. Sannsynligheten er stor for at både Catherine Booths tanker og innspill (som alltid preget William) og ikke minst arbeidet til George Scott Railton er sentralt i utarbeidelsen av den. For enkelthets skyld viser vi videre i oppgaven til William Booth som opphavsmann og formidler av ideene i planen.

The Darkness

Tittelen *In Darkest engalnd and the Way Out* var en analogi til Henry Morton Stanleys bok fra reisen i Kongo, *Through the Dark Continent*. William Booth skiver om hvordan både kirkelige og veldedige tiltak for å avhjelpe fattigdommen er beklagelig utilstrekkelige og at denne planen vil foreslå en ny og gjennomgripende løsning på problemet. Han ville utnytte den offentlige oppmerksomheten boken til Stanley hadde skapt, og gjør i sin bok stadige sammenlikninger mellom Kongo og ”det mørkeste England”. Slik blir pubeierne som skjenker de fattige og tar pengene deres sammenliknet med elfenbenshandlerne, hallikene i London sammenliknet med slavehandlere og stanken i Londons slum sammenliknet med de giftige gassene fra Kongos sumper.

Kritikken fra omverdenen ble hardere mot Frelsesarmeens sosiale arbeid enn den motstanden som kom mot Frelsesarmeens teologiske standpunkt om å ikke praktisere dåp og nattverd. Selv om både William og Catherine Booth insiterte på at de ville hjelpe enhver, var de altså tydelige på at de hadde en spesiell oppgave blant Londons og landets fattige. Frelsesarmeen var imidlertid ikke en ordinær (kirkelig) veldedig organisasjon, der bedrestilte mennesker med sosial samvittighet hjalp de verdig trengende. Frelsesarmeen gjorde noe ganske uvanlig ved å henvende seg til og rekruttere sine medlemmer i stor grad fra den samme klassen av folk som den ville hjelpe. Samtidig gjorde både en del av de sosiale tiltakene og det at medlemmene ble engasjert og forandret og ble oppmuntret til å stå fram i forsamlinger osv. at Frelsesarmeens arbeid forstyrret den vanlige klassetenkningen og ordenen i et ekstremt klasseopptatt England. Alt dette, sammen med det synet de hadde på prostitusjonsproblemet, der de fordømte mennene og sympatiserte med kvinnene, og deres identifikasjon med de fattige gjorde at de ble plassert som radikalere, og kanskje enda verre – som rene sosialister.

In Darkest England and the way out kom ut i 1890, og underbygger frykten til de som var redde for den politisk radikale Frelsesarmeen. William Booth bruker et språk, som nok var det vanlige og naturlige for ham som forkynte til arbeiderklassen og de fattige, men som de styrende klasser kjente igjen som språket til klassekampen. Booths ideer blir satt i forbindelse med Marx og aggressiv sosialisme, til hans egen store indignasjon. En av de sterkeste kritikerne til Willam Booth og hans store sosiale plan, ble evolusjonsforkjemperen, vitenskapsmannen og filosofen Thomas Huxley, som var overbevist om at Booth ville skape en altomfattende ideologisk metodistisk samfunnsorden med sin plan. William Booth selv var derimot ikke interessert i å bli tatt til inntekt for verken den ene eller andre politiske retningen,

og hadde ikke noe ønske om å skape overordnet ideologi eller for den del teologi. Han hadde til tider like lite til overs for sosialistenes løsninger som de kirkelige og filantropiske forsøkene på å bedre kårene til de fattige. Alt som virker er godt og dermed en del av Guds gode forordning, mente Booth, og var samtidig overbevist om at ingen enda hadde funnet en god og altomfattende løsning på problemet.

Of the schemes of those who propose to bring in a new heaven and a new earth by a more scientific distribution of the pieces of gold and silver in the trouser pockets of mankind, I need not say anything here. They may be good or they may not. I say nothing against any short cut to the Millennium that is compatible with the Ten Commandments. I intensely sympathise with the aspirations that lie behind all these Socialist dreams. But whether it is Henry George's Single Tax on Land Values, or Edward Bellamy's Nationalism, or the more elaborate schemes of the Collectivists, my attitude towards them all is the same. What these good people want to do, I also want to do. But I am a practical man, dealing with the actualities of to-day. I have no preconceived theories, and I flatter myself I am singularly free from prejudices. I am ready to sit at the feet of any who will show me any good. I keep my mind open on all these subjects; and am quite prepared to hail with open arms any Utopia that is offered me. But it must be within range of my finger-tips. It is of no use to me if it is in the clouds. Cheques on the Bank of Futurity I accept gladly enough as a free gift, but I can hardly be expected to take them as if they were current coin, or to try to cash them at the Bank of England.⁸⁰

Han var fornærmet over at en prøvde å sette hans plan inn et menneskeskapt etisk rammeverk (som sosialismen), for han var overbevist om at Gud hadde gitt ham planen og kalt ham til det som også skulle være sosial frelse for verden.

In Darkest England and the Way out bruker lite tid på å beskrive situasjonen, og har lite sympati for de store årsaksundersøkelsene og ideologiske tilnærmingene til fattigdomsproblemet. Han skriver om nødvendigheten av å håndtere hverdagens faktiske og praktiske behov i avslutningen av den første delen av boken

⁸⁰ Booth: *In Darkest England and the Way Out* (DEWO) (1890) s. 79

It may be that nothing will be put permanently right until everything has been turned upside down. There are certainly so many things that need transforming, beginning with the heart of each individual man and woman, that I do not quarrel with any Visionary when in his intense longing for the amelioration of the condition of mankind he lays down his theories as to the necessity for radical change, however impracticable they may appear to me. But this is the question. Here at our Shelters last night were a thousand hungry, workless people. I want to know what to do with them? Here is John Jones, a stout stalwart labourer in rags, who has not had one square meal for a month, who has been hunting for work that will enable him to keep body and soul together, and hunting in vain. There he is in his hungry raggedness, asking for work that he may live, and not die of sheer starvation in the midst of the wealthiest city in the world. What is to be done with John Jones?⁸¹

William Booth og Frelsesarmeen var verken sosialister eller hadde noe annet ideologisk eller filosofisk feste for sin plan, men hadde som sentral ide for det sosiale arbeidet, og for *In Darkest England and the Way Out*, at Gud hadde gitt menneskene kraft og mulighet til å forbedre seg, både åndelig og materielt. Samfunnet forhindret imidlertid noen ganger at det lyset som fantes i hvert enkelt menneske fikk lyse opp hele livet deres. Frelsesarmeen var skapt for å fjerne de hindringene Satan hadde satt opp langs veien til guddommelig framgang. William Booth trodde at å fjerne disse hindringene kunne, eller burde, føre til et mer rettferdig samfunn. Et samfunn der tjenerne ikke lenger hadde noen forpliktelse til sine herrer, og herrene ville være på samme nivå som sine tjenere, og ta den plass i samfunnet som ble bestemt for ham av myndighetene. Og der et regjeringsmedlem kunne være en som den samme herren tidligere hadde i sin tjeneste. William Booths liv, hans store sosiale plan og Frelsesarmeens arbeid handlet i stor grad om å gjøre det mulig for både herrer og tjenere å forbedre seg og sine liv. Det sosiale programmet var slik ikke noe mer, eller mindre, enn en utvidelse og en fortsettelse av det som var oppdraget – å frelse sjeler. Det sosiale programmet var nødvendig i seg selv, men ble rettferdiggjort og begrunnet med referanse til Bibelen, ikke noen annen ideologisk tekst⁸².

⁸¹ Booth: DEWO (1890) s. 79

⁸² Hattersley: *Blood and Fire*. (2000) s. 353-56

Deliverance

Den andre delen av boken bruker Booth til å presentere en tredelt plan som skal løse fattigdomsproblemet og i tillegg beskriver han noen av de sosiale tiltakene Frelsesarmeen allerede driver. Booth sosialpolitiske plan bestod av tre deler. Den første delen kaller han bykolonien og der skal folk hjelpes ut av fattigdom og inn i arbeid, og naturligvis også få religiøs og moralsk opplæring. Hvis folk ikke får fast arbeid eller flytter tilbake til sitt opprinnelige nettverk overføres de til landkolonien. Dette skulle være en stor landeiendom der det drives landbruk og annet tjenlig arbeid, og hvis heller ikke oppholdet her bidrar til fast arbeid og inntekt overføres en til det oversjøiske kolonien – som, helt i pakt med imperiets drømmer og viktoriatidens idealer, skulle kjøpes eller rekvireres et sted utenfor Storbritannia. Vi skal nøye oss med dette lille innblikket i den konkrete planen, og i stedet se på noen utvalgte sitater som beskriver og gir et godt innblikk i hvordan William Booth tenkte om menneskene og de forholdene de levde under.

Willam Booth brukte det som var kjent som drosjeheststandarden for å gi en beskrivelse av hva som kunne være et minstekrav av rettigheter for Londons fattige mennesker.

What, then, is the standard towards which we may venture to aim with some prospect of realisation in our time? It is a very humble one, but if realised it would solve the worst problems of modern Society. It is the standard of the London Cab Horse. [...]

These are the two points of the Cab Horse's Charter. When he is down he is helped up, and while he lives he has food, shelter and work. That, although a humble standard, is at present absolutely unattainable by millions--literally by millions--of our fellow-men and women in this country.⁸³

Slagordet ”suppe, såpe, frelse” har fulgt Frelsesarmeen lenge, og det har sitt utgangspunkt i den beskrivelsen som følger under. William Booth og den tidlige Frelsesarmeen viste at det ikke nyttet å forkynne til sultne mennesker og at folk trengte en viss forutsigbarhet og rammeverk rundt seg før de kunne være mottakelige for evangeliet.

⁸³ Booth, W. DEWO (1890) s. 19 og 20

But what is the use of preaching the Gospel to men whose whole attention is concentrated upon a mad, desperate struggle to keep themselves alive? You might as well give a tract to a shipwrecked sailor who is battling with the surf which has drowned his comrades and threatens to drown him. He will not listen to you. Nay, he cannot hear you any more than a man whose head is underwater can listen to a sermon. The first thing to do is to get him at least a footing on firm ground, and to give him room to live. Then you may have a chance. At present you have none.⁸⁴

Både dette sitatet og det følgende gir et inntrykk av et positivt menneskesyn, med vekt på like rettigheter for alle. I boken blir det tydelig at vekkelsens forkynnelse av frelse for den enkelte også får en samfunnmessig karakter. William Booth begynner å snakke ”social salvation” om frelse også fra fattigdom og fornedrelse:

The Scheme of Social Salvation is not worth discussion which is not as wide as the Scheme of Eternal Salvation set forth in the Gospel. The Glad Tidings must be to every creature, not merely to an elect few who are to be saved while the mass of their fellow are predestined to a temporal damnation. We have had this doctrine of an inhuman cast-iron pseudo-political economy too long enthroned amongst us. It is now time to fling down the false idol and proclaim a Temporal Salvation as full, free, and universal, and with no other limitations than the "Whosoever will," of the Gospel.

To attempt to save the Lost, we must accept no Limitations to human brotherhood. If the Scheme which I set forth in these and the following pages is not applicable to the Thief, the Harlot, the Drunkard, and the Sluggard, it may as well be dismissed without ceremony. As Christ came to call not the saints but sinners to repentance, so the New Message of Temporal Salvation, of salvation from pinching poverty, from rags and misery, must be offered to all.

William Booth bruker fortellingen om den barmhjertige Samaritan på en spennende måte mot slutten av boka. Det er også spennende hvis vi trekker forbindelsen mellom Booths framstilling og dagens diakoni som ofte bruker denne fortellingen som modell.

We may not be priests and Levites, but we can at least play the part of the Good Samaritan. The man who went down to Jericho and fell among thieves was probably a very improvident, reckless individual, who ought to have known better than to go roaming alone through defiles haunted by banditti, whom he even led into temptation by the careless way in which he exposed himself and his goods to their avaricious gaze. It was, no doubt, largely his own fault that he lay there bruised and senseless, and ready to perish, just as it is largely the fault of those whom we seek to help that they lie in the helpless plight in which we find them. But for all that, let us bind up their wounds with such balm as we can procure, and, setting them on our ass, let us take them to our Colony, where they may have time to recover, and once more set forth on the journey of life.⁸⁵

⁸⁴ Booth, W. DEWO s. 45

⁸⁵ DEWO s. 270

1.6 Frelsesarmeen – troslære og teologi

1.6.1 Frelsesarmeens Troslære

Vår trosbekjennelse er Bibelen, vår gjerning er å forkynne evangeliet, og vi hilser velkommen som medarbeidere alle som har Guds Ord som rettesnor for lære og liv, og som ivrer for vekkellesarbeidet av hele sitt hjerte.

(William Booth 1867) ⁸⁶

Da William og Catherine Booth startet den Kristne Misjon var hovedmålene deres at de skulle være et bindeledd mellom de kirkefremmede massene og kirkene, og ikke å starte et eget kirkesamfunn, eller for den del en egen menighet. Ganske fort utviklet det seg, som vi har sett, likevel til å bli en fast og gjenkjennelig sammenheng, og med det organisatoriske talentet de åpenbart hadde, kom det ordninger, regler, oppfølgingsstrategier og formulerte trosartikler.

Alle som ville være med i den Kristne misjon og senere i Frelsesarmeen måtte gå inn på en todelt forpliktelse eller pakt. Den første vi kjenner er fra 1866/67 og besto av sju trosartikler og en pakt der en lovte å ta avstand fra synd og innvie seg til Gud, arbeide målbevisst for sjelers frelse, delta trofast på møtene inne og ute, bidra til godt innbyrdes fellesskap og vise andre medlemmer omsorg både timelig og åndelig og støtte virksomheten økonomisk (ukentlige bidrag). Også i dag forplikter nye soldater i Frelsesarmeen seg på trosartiklene⁸⁷ og til livsstilslofter og til å støtte opp om arbeidet.

I det som er Frelsesarmeens grunnleggedokument fra 1878 finner vi elleve trosartikler som ved grunnleggelsen erklæres uforanderlige. Trosartiklene skulle danne et grunnlag av bibelske sannheter som de første medhjelperne kunne godta uten å komme i konflikt med allerede eksisterende kirkesamfunn. De 11 artiklene uttrykker et trosgrunnlag det var enighet om blant wesleyanske kristne og kan oppsummeres i fire hovedpunkter: 1. Alle mennesker er syndere og trenger frelse 2. Forsoningen Jesus tilveiebrakte gjelder alle 3. Omvendelse er en indre åndelig forvandling, virket ved Den Hellige Ånd og 4. Frelse fra synd bør føre til et helliggjort liv. I 1881 kommer den første troslæreboka, og den gir skriftbelegg for trosartiklene.

⁸⁶ fra forelesningsmateriale ved Frelsearmeens offiseresskole, årene 1997-2005.

⁸⁷ Frelsesarmeens trosartikler, se vedlegg 2

Vi skiller oss ikke fra menighetene når det gjelder fundamentale læresetninger i kristenheten. Vi har ikke godtatt noen av de nye evangeliene av i dag. Vi har ikke gått i fra noen av kristendommens fundamentale læresetninger, så som syndefallet, det verdensvide kallet til bot, rettferdiggjørelsen ved tro på Kristus, et liv i lydighet, himmel og helvete.

(Catherine Booth 1883)⁸⁸

Frelse for alle som bærende prinsipp

Frelsesarmeen oppstod som en vekkellesbevegelse, og har med seg tydelige metodistiske røtter og vekkellesens fokus på individets frelse. Med de fattige og arbeidende klassene som målgruppe var både språk og virkemidler sterke og tydelige, og kristentroens kraft og mulighet til å radikalt forandre gjennom frelsen ble naturlig nok understreket. De la sterk vekt på en tydelig frelsesopplevelse og erfaringen av Guds kraft i hverdagen. For Frelsesarmeen har det alltid vært og er fremdeles helt grunnleggende og sentralt i all tenkning og arbeid med teologi, dogmatikk og i praksis at frelsen og forsoningen som er gitt oss av Gud gjelder for alle, uansett posisjon, utgangspunkt eller tidligere handlinger.

Vi tror den Herre Jesus Kristus ved sin lidelse og død har tilveiebrakt forsoning for hele verden, så alle som vil kan bli frelst.⁸⁹

Forsoningen er grunnleggende og sentral i frelsessynet, og for den kristne troen. Det er forsoningen, Guds nåde gjennom Jesus Kristus, som muliggjør tilgivelse og nytt liv for alle mennesker. William Booths overbevisning om at Gud har gitt alle mennesker mulighet til framgang finner sitt feste i dette frelsessynet.

Frelsesarmeen har et arminiansk frelsessyn, og legger i det at Gud har gitt menneskene en fri vilje og mulighet til å si ja eller nei til Guds kall til frelse og omvendelse. Det er Gud som tilveiebringer og utfører frelsesverket, men mennesket selv har fått ansvaret for å ta i mot frelsen. For Frelsesarmeen betyr ikke dette at mennesket gis noen fortjeneste i forholdet til Gud, men er en understreking av menneskets nye liv og stilling i forholdet til Gud.

Frelsesarmeen avviser dermed den klassiske arminianismen med frelsen som et samarbeidsprosjekt mellom Gud og mennesket, men står på en reformert og wesleyansk linje i

⁸⁸ fra forelesningsmateriale ved Frelsesarmeens offiseresskole, årene 1997-2005.

⁸⁹ Trosartikkel nr. 6. Vedlegg 2

forståelsen av dette. Forsoningen er sentral og objektiv og uten den kan mennesket heller ikke ta sitt (subjektive) valg i forhold til frelsen.

Jesu Kristi kors er selve hjertet i den kristne tro. Det er den høyeste åpenbaring av Guds kjærlighet. På korset overvant Gud den atskillelsen som synden hadde forårsaket. En gang for alle åpnet Jesu død og oppstandelse veien for mennesket til å bli forsonet med en Gud som elsker. [...] Gud har tatt initiativet ved å skape en åpen vei. Det gjenstår for oss å gi vårt svar på den guddommelige gaven gjennom omvendelse og tro, slik at vi personlig får del i de godene forsoning med Gud og samfunn med ham gir.⁹⁰

Frelsesarmeen deler den Wesleyanske tanken om foregripende nåde og har i det et noe forskjellig menneskesyn fra for eksempel de lutherske kirkene. I den femte trosartikkelen⁹¹ beskrives mennesket som ”helt i gjennom fordervet” etter syndefallet, og gir umiddelbart et inntrykk av et negativt syn på menneskets mulighet til forandring og står også i en viss kontrast mot menneskets mulighet til å velge å ta i mot frelse. Imidlertid er denne trosartikkelen en beskrivelse av menneskets muligheter uten at Guds nåde er der. Det er sentralt i Frelsesarmeens tro og praksis at en møter et hvert menneske med troen på at det finnes noe godt i alle mennesker, i betydningen av at ingen er uten mulighet til frelse og forløsning. Mennesket er gitt en fri vilje og kan velge eller la være å ta i mot Guds frelse. Guds nåde virker på menneskene også før frelsen (foregripende nåde), og ikke noe menneske er totalt uten Guds nåde og lys. Frelsesarmeen har med seg sin weleyanske arv når den ikke kan godta et menneskesyn som sier at mennesket ikke er noe annet enn ondt i seg selv. Dette menneskesynet mente Wesley førte til predestinasjon, der de utvalgte (og onde) ble frelst av Guds uimotståelige nåde, uten noe eget valg, og at nåden var tilgjengelig for dem alene. Det er likevel ikke slik at Frelsesarmeen hevder et pelagianistisk frelsessyn og deler den meget optimistiske innstillingen til menneskets natur som finnes hos Pelagius, i at mennesket selv kan velge å synde eller ikke og at frelsen er et virkelig samarbeidsprosjekt mellom Gud og mennesket. Frelsesarmeen mener at på grunn av sin ”helt igjennom fordervede” tilstand kan ikke mennesket på egen hånd velge godt eller ondt. Derimot gjør Guds foregripende nåde at mennesket kan ledes til å velge det gode og tilslutt, ved troen, til å ta i mot Guds frelsende nåde.

⁹⁰ *Ordet om Frelse* (1999) s. 81

⁹¹ Trosartikkel 5: *Vi tror de første foreldrene våre ble skapt i en uskyldstilstand, men at de ved udydigheten sin tapte renheten og lykken. Som følge av fallet deres er alle mennesker blitt helt igjennom fordervede syndere og således gjenstand for Guds vrede. Se vedlegg 2*

Et nonsakramentalt sakramentsyn

Frelsesarmeen er en kirke som ikke praktiserer sakramentene dåp og nattverd. I starten av den Kristne Misjon var sakramentene i bruk, men motforestillingene økte gradvis og i 1883 bestemte de at Frelsesarmeen ikke lenger skulle praktiserer sakramentene i sine møter. Det var både praktisk-historiske og teologiske årsaker til denne beslutningen. Det praktisk-historiske handlet om at Frelsesarmeens bruk av kvinnelige forkynnere gjorde det vanskelig, både hos egne medlemmer og i kirkelandskapet forøvrig, at kvinnene også skulle kunne dele ut sakramentene. I tillegg var den alkoholholdige altervinen et problem i en organisasjon der mange var omvendte alkoholikere og der en hadde et tydelig avholdsløfte knyttet til medlemskapet. Teologisk var det hos William og Catherine Booth en betenkelighet i forhold til at sakramentsforvaltningen krevde en mellommann mellom Gud og synderen og en frykt for å ende opp med et ritual uten åndelig innhold.⁹² De mente også at sakramentene ikke var nødvendige for å motta nåde eller frelse fra Gud, at Jesus ikke hadde påbudt sakramenter og at sakramentsforvaltningen skapte en for stor uenighet i den kristne verden.

Det har blitt arbeidet med sakramentsspørsmålet i Frelsesarmeen, og senest i 1998 konkluderte Frelsesarmeen med at den fremdeles står ved sitt standpunkt om ikke å praktiserer sakramenter. En ser at den praksis en har hatt ikke har ført til at det mangler nåde eller velsignelse over Frelsesarmeens arbeid og mener at Gud ledet Frelsesarmeen inn i en sakramentløs, men likevel sakramental, gudstjenesteform⁹³.

Når Frelsesarmeen omtaler seg selv som sakramental gjør den det ut fra en sakramentdefinisjon der et sakrament er ”et ytre og synlig tegn på indre og åndelig nåde”⁹⁴. Frelsesarmeen legger vekt på viktigheten av å ikke sette ritualer (eller noe annet) i sentrum av gudstjenestene og menneskelivet, slik at fokus blir tatt bort fra at Gud møter mennesket uavhengig av ytre omstendigheter og handlinger. Her er det, etter mitt syn, en klar sammenheng mellom den sterke vekten som legges på Guds ønske om å frelse alle mennesker og vektleggingen av at ingenting skal få stå i veien for det. Frelsesarmeen har en interessant forbindelse til den katolske kirke, når den sier at det er Kristus som er det opprinnelige og

⁹² Skartveit, ”Skriftforståelse og sakramentssyn. Sammenheng eller innkonsekvens...” (2004) s. 10

⁹³ Samme s. 11

⁹⁴ *Ordet om Frelse*. (1999) s. 124

sanne sakrament. Det er Jesus som er sentrum for kirken, og kirken er tegn på Guds nåde i verden, den er med andre ord sakramental.

Jesus Kristus er sentrum for den kristne kirke, som er til for å være et tegn på Guds nåde i verden. Som et sakramentalt fellesskap får menigheten sin næring fra ham som er det ene og eneste, sanne og opprinnelige sakrament. Kristus er kilden til nåde, og fra ham stammer alle andre sakramenter, og om ham bærer de vitnesbyrd. Han er realiteten bak de ytre tegn sakramentene benytter seg av. Som Kristi legeme er menigheten hans synlige nærvar i verden. Den er Guds tegn (sakrament) som viser det livet i fellesskap som Kristus kaller verden inn i, et synlig uttrykk for nåde og forsoning.⁹⁵

Frelse, rettferdiggjørelse, helliggjørelse

Frelsesarmeen har med seg sin metodistiske arv også i forholdet til rettferdiggjørelsen.

Frelsesarmeen er i sin metodistiske arv kompromissløs på at rettferdiggjørelsen kommer av troen alene og ikke av gjerninger. Her mener både metodister og salvasjonister å være i tråd med det reformatoriske prinsippet om nåden alene og troen alene. Det kristne livet starter ved å bli frelst av nåde ved tro på Jesus Kristus og det rettferdiggjorte menneske er rettferdiggjort av nåde ved tro. Dette gjør ikke mennesket fritatt fra å leve etter Guds lov og vilje, men legger stor vekt på å plassere livsførsel og vekst som kristne på rett sted, det vil si som en konsekvens av troen og rettferdiggjørelsen og ikke en forutsetning for den.

Helliggjørelse og vekst og utvikling i kristenlivet er sentralt i Frelsesarmeens lære, og også en metodistisk arv. Det positive menneskesynet som gir en noe annen vektlegging av frelseslæren gir også et ganske positivt syn på menneskets mulighet til å vokse og utvikle seg som kristen, bli helliggjort – eller med vekkelsens ord bli mer lik Jesus (jf etterfølgelsestematikken). I dette er Frelsesarmeen en ganske typisk (om enn tydelig) representant for et syn på lovens tredje bruk, som utviklende og styrende for den troende. Frelsesarmeen har opplevd en del konflikter og en ganske stor utvikling av hellighetslæren siden starten. Læren om helliggjørelsen har gått fra å være forkynt som en nødvendig opplevelse etter frelsesopplevelsen (second blessing, Hellig Ånds dåp, fylde av Den Hellige Ånd) og et mulig syndfritt liv til å være en naturlig prosess der den troende vokser og utvikler seg som kristen i fellesskapet med Gud. I dag fokuserer Frelsesarmeens lære på hellighet som en rettighet som gis i frelse og rettferdiggjørelse og en stadig utvikling og vekst i kristenlivet.

⁹⁵ *Ordet om Frelse* (1999) s. 117

Helligjørelsen, som skjer ved Den Hellige Ånd, omfatter hele personligheten, slik at ikke noe område av livet er uberørt, på samme måte som følgene av synden har satt sitt preg på alle sider av livet. Men læren om helligjørelse betyr likevel ikke at vi i dette livet noensinne kommer til et punkt der åndelig vekst og utvikling ikke lenger er nødvendig – akkurat som læren om "bort igjennom fordervede syndere" ikke antyder at det falne mennesket er så dårlig det er mulig å bli.⁹⁶

I Ordet om Frelses framstilling av hellighetslivet finner vi også noen av de tydeligste forbindelsene mellom lære og det sosiale og etiske engasjementet.

Hellighetslivet er sakramentalt. Det gjenspeiler Jesus og er et åpent og synlig tegn på Guds nåde. Det er et meningsfullt liv i nært samfunn med Gud og i uselvisk tjeneste for andre. Det er et liv som peker fram mot fullendelsen av vår helligjørelse i herligheten, når evigheten bryter i gjennom og Gud blir alt i alle.⁹⁷

Tjeneste og tjenere

Frelsesarmeen er tydelig på at de står for det allmenne prestedømme, og har ikke et embetssyn som setter offiserene i en spesiell stilling, utover det at de fyller en funksjon, får en oppgave av og blir anerkjent som åndelig lederskap i Frelsesarmeen. Frelsesarmeen legger stor vekt på tjeneste i sin måte og tenke åndelig lederskap og tjeneste. *Servants together* er tittelen på en bok som tar opp Frelsesarmeens embetssyn, og den legger stor vekt på at offiserstjenesten, prestetjenesten, er et åndelig og et tjenende lederskap. Den legger fram Jesu programtale i Nasaret (Luk 4) og Jesus som vasker disiplenes føtter (Joh 13) som bibelske tekster som gir innhold til det tjenende lederskapet.

I *Servants together* finner vi også tydelige bindinger til det diakonale og sosiale engasjementet, noe som også er en fortsettelse av den sakramentale tanken om et menigheten og den enkeltes hellige liv som et tegn på Guds nåde. Offiserene lover i sin innvielseserklæring blant annet å ta vare på de fattige, gi mat til de sultne, kle de nakne, elske de som ingen elsker og være venn med de venneløse. *Servants together* gjengir en uttalelse fra Frelsesarmeen i USA om hva sosial ansvar er i en Frelsesarmesammenheng:

⁹⁶ Ordet om Frelse. (1999) s. 103

⁹⁷ samme s. 103-104

The Salvation Army's position is that Christian social responsibility is an imperative standing alongside evangelism, education, worship and fellowship. [...] The Salvationist affirms that we are not saved only to enjoy our new life and to talk about it, but to do something with the new power and the benefits received – in word and deed to emulate Jesus. Indeed, it is through a perspective of seeing beyond ourselves that we fulfil the plan of salvation by extending unconditionally to those in need of service, fellowship and inclusion...⁹⁸

1.7 Frelsesarmeen – det sosiale engasjementet

Det er ganske merkelig å legge merke til at Frelsesarmeens troselære og trosartikler omtrent er uten direkte henvisning til det sosiale engasjementet. Det er tydelig i fra Frelsesarmeens beskrivelser av seg selv, gjennom i historien og i den virksomhet som drives i dag at det sosiale arbeidet er en helt sentral og identitetsbærende del av Frelsesarmeen. Likevel er det ikke i våre kilder tydelige bindinger mellom troselære og teologi og det diakonale engasjementet og det sosiale arbeidet. Det framstår et slags skille mellom det som oppleves viktig og sentral i praksis og det som er arbeidet med og nedskrevet av teologi og ideologi. Kanskje er dette bare en ganske typisk Frelsesarmevirkelighet, der de teologiske begrunnelsene har god tradisjon for å komme en god stund etterpå. I større grad tror jeg det er en refleksjon av en grunnleggende identitet som en fram til i de senere årene ikke har sett det nødvendig å arbeide med fordi det sosiale arbeide og engasjementet nettopp er grunnleggende, styrende for hvilke tiltak og aktiviteter en prioriterer og kanskje til og med definerende og kirkekonstituerende for Frelsesarmeen.

1.7.1 Diakoni som nyfunnet begrep i norsk Frelsesarmesammenheng

I årene fra Frelsesarmeen hadde TV-aksjonen i 1995 med overskriften ”Omsorg for hele mennesket” som slagord og identitetsgiver har det vært en stadig oppmerksomhet og arbeid med det sosiale engasjementet. Det har vist seg i identitets- og verdiforankrende arbeid i sosialtjenesten og institusjonene som Frelsesarmeen driver og det har vist seg i et fornyet engasjement for det sosiale/diakonale engasjementet i de lokale korpserne. Frelsesarmeen bruker ”omsorg for hele mennesket” når den vil beskrive det sosiale arbeidet og gir en mulighet til å fokusere på at mennesket har åndelige, fysiske og sosiale behov. Dette uttrykket

⁹⁸ *Servants together* (2002) s. 80

har en veldig klar og bevisst parallell til William Booths suppe, såpe og frelse. De senere årene har diakonibegrepet kommet i bruk i Frelsesarmeen, og det er blitt betegnelsen på det sosiale arbeidet som drives ut fra de lokale korpene. Det går årlig en viss prosent av julegryteinnsamlingene til et sentralt diakonifond, som så er med å støtte ulike diakonale tiltak lokalt. Det har så langt jeg har kunnet finne ut ikke vært noe teologisk eller prinsipielt arbeid med hva diakoniordet betyr i Frelsesarmesammenheng, men det er tatt i bruk som en praktisk betegnelse på et felt som har fått fornyet fokus, det lokale sosiale arbeidet. Jeg vil mene at et slikt arbeid bør gjøres, ikke minst med tanke på at vi har sett i denne oppgaven hvor mange muligheter som finnes i tolkning og bruk av diakoniordene.

1.7.2 En teologisk begrunnelse for sosial omsorg

Oppsummerende kan vi si at vi ser at det i Frelsesarmeens historie, praksis og tros lære ligger en klar forpliktelse til et sosialt engasjement og sosial handling. Det er noe forunderlig at det ikke finnes tydeligere formulert, men vi har sett at det er et gjennomgående tema i hel Frelsesarmeens eksistens. Vi ser det i Frelsesarmeens overbevisning om at frelse er for alle og at Gud har gitt alle mennesker har rett til framgang og vekst. Vi ser det i den sakramentale tilnærmingen i at menigheten og den enkelte kristnes helliggjorte liv er tegn på Guds nåde i verden og vi ser det i hvordan Frelsesarmeen tenker om tjeneste.

Roger Green skriver i sin artikkel ”Theological roots of In Darkest England and the Way Out” at William Booth utviklet en “redemptive theology which treated both personal and social salvation”⁹⁹. Det var en teologi, fortsetter han, som gjorde frelse, helliggjørelse og Jesu Herredømme til mer enn individuelle og personlige kategorier – og også lot dem gjelde samfunn og fellesskap. Booths teologi om forløsning ble slik en teologi som inkluderte frelse både på det personlige plan og for fellesskapet. Et hellig folk ble utrustet og satt i stand til å gjøre hellig arbeid, som hadde som mål Jesu endelige herredømme.

Når Gudsriket, Jesu herredømme, ble livets håp og det endelige målet, så Booth at til og med frelse handlet om både det personlige og det sosiale. Slik blir ”In Darkest England and the Way Out” William Booths, og Frelsesarmeens, nedskrevne overbevisning om at frelse gjelder både det enkelte mennesket og det samfunnet det lever i, dette er frelse for den enkelte og

⁹⁹ Green, ”Theological roots of In Darkest England and the Way Out” (2000) s. 16

frelse for verden. Det er et uttrykk for en forståelse av at forløsningen som blir formidlet av et hellig folk er med å rydde veien for Guds rike. Denne tanken om Guds rike, Jesu herredømme, ble den motivasjonen som førte Frelsesarmeen inn arbeidet med sosialt arbeid. Med "In Darkest England and the Way Out" ble Frelsesarmeen engasjert i en krig med to fronter, kampen for sjelen og kampen for et rettferdig samfunn.

Konklusjon

Denne oppgaven startet med å spørre etter hvor Frelsesarmeen finner sin teologiske feste for sitt sosiale/diakonale engasjement. Finnes det i en etterfølgelsesteologi eller i samfunnsengasjement og solidaritet med de utstøtte?

Vi har sett på Wingrens teologiske etikk som eksempel på en tilnærming til en solidaritetsmodell og har møtt Frelsesarmeens versjon av metodistisk vekkelsesteologi. Frelsesarmeen er en representant for en etterfølgelses teologi, og har fokus på at de kristnes liv i verden er det som Wingren nok vil karakterisere som imitatio. Frelsesarmeens teologi er også tydelig om helliggjørelse og forventningen til at frelsen fører til et kristenliv som vokser og bærer frukt. Wingren ville nok også møte denne delen av teologien med kritikk som handler om lovens tredje bruk. Det er en betydelig forskjell i hvordan Wingrens kallstanke og Frelsesarmeens etterfølgelse og vekt på det individuelle møter de sosiale utfordringene i samfunnet. Likevel blir heller ikke Frelsesarmeens teologi typisk for etterfølgelsesretning. Når Frelsesarmeen legger vekt på frelse og forløsning også for samfunnet, får det som følge en klar fokus mot et mer rettferdig samfunn, og har i det paralleller til en mer klassisk kallstanke.

Vi har sett at Wingren kritiserer Løgstrup når han ikke ser hvordan det som er spesifikt kristent kan bidra til nyskaping i her-og-nå tilværelsen. Hos Wingren blir hvetekornmotivet bildet på evangeliets nyskapende kraft og evne til å bære frukt. Frukten av Jesu liv, sier Wingren, er at det gjennom evangeliet i vår hverdag finnes mennesker som er ”hvetekorn” og gir sitt liv i tjeneste og hjelp for andre menneskers liv. I hvetekornmotivet og i overbevisningen om evangeliets mulighet til å skape noe nytt møtes Wingrens teologiske etikk og William Booths tanke om at Gud har gitt alle mennesker mulighet til framgang og vekst.

Frelsesarmeen er en litt utypisk representant for en etterfølgelsesteologi i forhold til det sosiale arbeidet og det diakonale engasjementet. Teologien legger vekt på etterfølgelse og helliggjørelse, men er samtidig tydelig på at det sosiale arbeidet også motiveres med tanker om like rettigheter og menneskeverd, sosial frelse. Jeg mener at vi kan, med en viss forsiktighet, kan konkludere med å si at Frelsesarmeens sosiale engasjement finner feste både i en tydelig etterfølgelsesteologi, men samtidig har solidaritet og samfunnsansvar som en del av sin teologiske motivasjon for sosialt og diakonalt arbeid.

Så lenge kvinner må gråte som de gjør nå,
vil jeg kjempe.
Så lenge små barn sulter som nå,
vil jeg kjempe!
Så lenge mennesker fyller våre fengsler,
vil jeg kjempe.
Så lenge det finnes en rusmisbruker,
så lenge det finnes en prostituert på gatene, så
lenge det finnes en sjel som lever uten Guds lys,
vil jeg kjempe.
Jeg vil kjempe til siste slutt!

William Booth

Kildeliste

- Booth, W. *In darkest England and the way out*. London 1890. William Burgess, The Carlyle Press.
- Christoffersen, S. A. *Handling og dømmekraft. Etikk i lys av kristen kulturarv*. Oslo 1994. Tano.
- Clifton, S. *Who Are These Salvationists? An analysis for the 21st Century*. Alexandria, USA. 1999. Crest books.
- Collins, J. N. *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. New York 1990. Oxford University Press.
- Foss, Ø. *Kirkens diakoni. i bibelteologisk, historisk og etisk belysning. En studie i den kristne kirkes sosialhistorie med baggrund i urkristendommens forståelse av kærlighetens gerninger*. Århus 1992. Aarhus universitetsforlag.
- Hattersley, R. *Blood & Fire. William and Catherine Booth and their Salvation Army*. [2. utgave] London 2000. Abacus
- Jordheim, H. *Lesningens vitenskap. Utkast til en ny filologi*. Oslo 2001. Universitetsforlaget.
- Løgstrup, K. E. *Den etiske fordring*. 2. udgave. København 1991. Gyldendal.
- Needham, P. *Community in Mission. A Salvationist Ecclesiology*. London 1987. International Headquarters of the Salvation Army. Campfield Press.
- Neumann, I. B. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen 2000. Fagbokforlaget.
- Norum, C. *Med kjærlighetens våpen. Frelsesarmeen i Norge 100 år. 1888 – 22. januar – 1998*. Oslo 1987. Salvata Kristelige Forlag.
- Rasmussen, T. og Thomassen, E. *Kristendommen. En Historisk innføring*. Oslo 2002. Universitetsforlaget.
- Thorkildsen, D. *Nasjonalitet, identitet og moral*. KULT skriftserie nr. 33. Oslo 1995. Norges forskningsråd.
- Wingren, G. *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*. Lund 1975. Gleerups förlag.
- Wingren, G. *Evangeliet och kyrkan*. Lund 1960. Gleerups förlag.
- Wingren, G. *Luthers lära om kallelser*. Skellefteå 1993. Artos bokförlag.
- Wyller, T. *Troens tale og talen om verden. Et grunnproblem i nyere systematisk teologi drøftet med henblikk på K. E. Løgstrup, Oswald Bayer og Dietrich Bonhoeffer*. Oslo 1994. Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo.

- Bibelen. Det gamle og Det nye testamentet.* Oslo 1999. Det Norske Bibelselskap
- Elevator. Fretex i 100 år.* Gundersen, B. R., Gabrielsen, B., Dahl, G. Oslo 2004. Utgitt i samarbeid med Frelsesarmeen. Forlaget Press.
- Ordet om Frelse. Frelsesarmeens håndbok i tros lære.* Oslo 1999. Frelsesarmeens hovedkvarter
- Servants together. Salvationist Perspectives on Ministry.* London 2002. The Salvation Army International headquarters.
- Study Guide to Salvation Story. Salvationist Handbook of Doctrine.* London 1999. The Salvation Army International Headquarters.
- The Salvation Army 2005 Year book. A year for Children and Youth.* London 2005. The Salvation Army International Headquarters.

ARIKKLER etc:

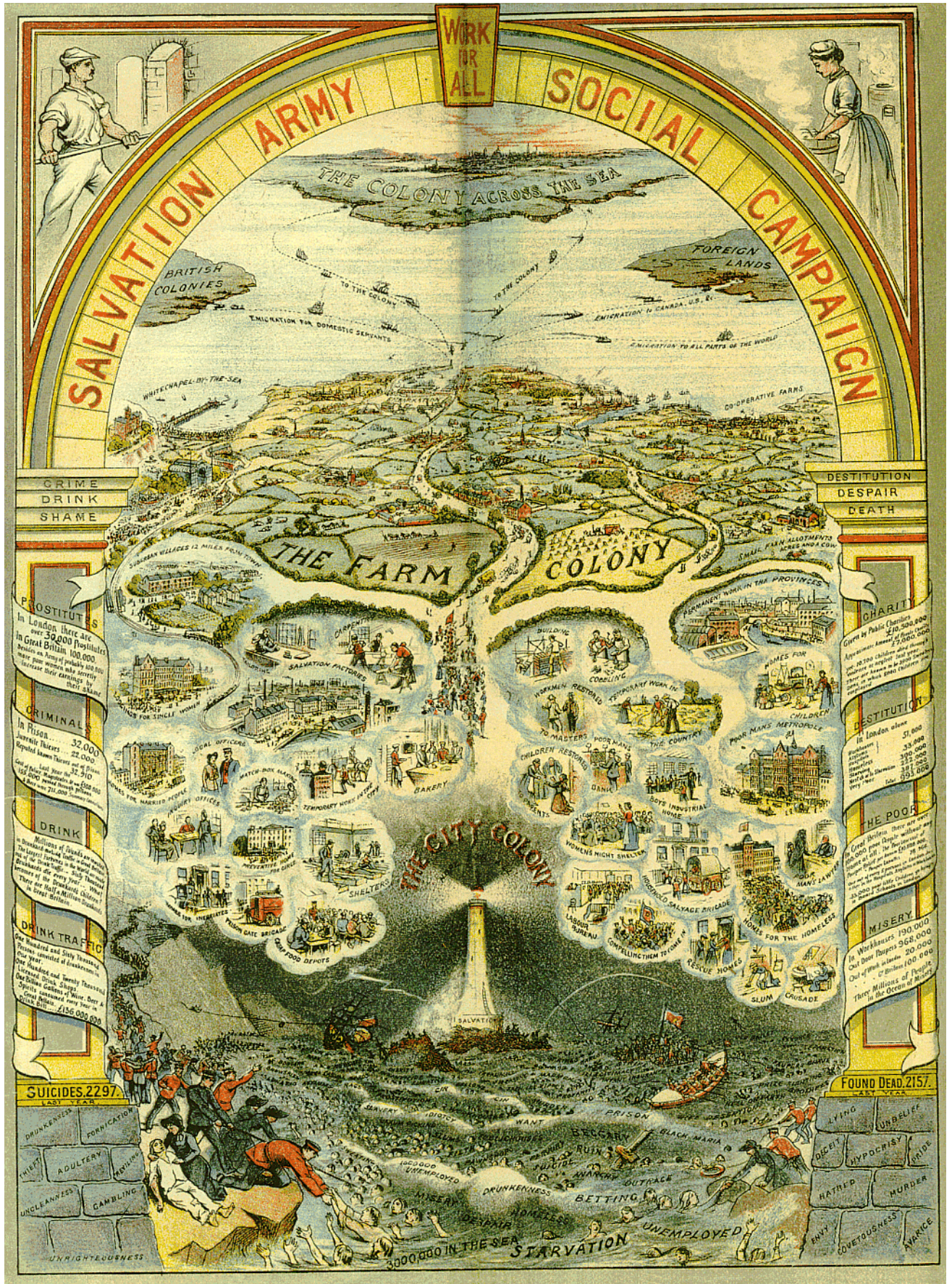
- Aukrust, K. "Barmhjertighet eller rettferdighet? Noen perspektiver på diakoniens historie i Norge" i *Arv og utfordring. Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon.* (Red) Christoffersen, S. A., Wyller, T. Oslo 1995. s. 111-130. Universitetsforlaget.
- Bexell, G. "Wingrens teologi – en karakteristikk och utblick" i *Tolkning og konfrontation. Ett symposium om Gustaf Wingrens teologi med anledning av hans 85-års dag den 29 november 1995.* Lund 1996. s. 13-29. Religio 47. Teologiska Institutionen i Lund.
- Beyer, H. W. "διακονέω, διακονία, διακονος" i *Theological dictionary of the New Testament.* Bind II Δ-H. (Red). Kittel, G. Grand Rapids 1964. s. 81-93. Wm. Eerdmans Publishing co. Translator and Editor: Bromiley, G. W., from: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Zweiter Band: Δ-H, herausgeben von Gerhard Kittel.
- Brodd, S. E. "Diakonin gjennom kyrkans historia. Fem ekklesiologiske modeller" i *Diakonins teologi.* Sven-Erik Brodd (et. all.). Stockholm 1997. s. 11-45. Verbum
- Christoffersen, S. A. "Gustaf Wingrens teologiske etikk i spenningen mellom lov og evangelium" i *Tolkning og konfrontation. Ett symposium om Gustaf Wingrens teologi med anledning av hans 85-års dag den 29 november 1995.* Lund 1996. s. 39-51. Religio 47. Teologiska Institutionen i Lund.
- Furre, B. "Halling og Enerhougen Samfund – diakoni, opplysning og reintegrasjon" i (Red) Aukrust, K. og Furre, B. *Diakoni og samfunn.* Oslo 1998. s. 7-21. KULT skriftserie 101. Norges forskningsråd.
- Green, R. J. "Theological roots of in Darkest England and the way out" Edited by Michael Mattei for the Wesley Center for Applied Theology at Northwest Nazarene University. Copyright 2000 by the Wesley Center for Applied Theology.

- Hansson, M. J. "Diakonins teologi. Ett försök at ställa de grundläggande frågorna" i (Red.) Blenberger, E., Hansson, M. J. & Stål, R. *Diakoni – teologi, ideologi, praxis*. Tro & Tanke, 1999:2, Uppsala 1999. s. 11-61. Svenska kyrkans forskningsråd.
- Iversen, H. R. "Hvad er diakoni og diakonat egentlig?" i *Diakoni – en integreret dimension i folkekirkens liv*. Nissen, K. (red). Århus 2001. s. 16-48. Forlaget Aros.
- Skartveit, M. "Skriftforståelse og sakramentssyn, sammenheng eller inkonsekvens? En studie i Frelsesarmeens identitet" Spesialoppgave i misjonsteologi. Stavanger 2004. Misjonshøgskolen.
- Solevåg, A. R. "Likestilling i Frelsesarmeen? En kvalitativ undersøkelse av kvinnelige offiserers arbeidssituasjon" Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap. Oslo 2000. Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo.
- Wingren G. "Reformationens och lutherdomens Ethos" i *Etik og kristen tro*, (Red) Wingren, G. Stockholm 1971. s. 112-147. Gleerups förlag
- Wyller, T. "Stat og omsorg – autensitet og kall. Noen momenter til en kritisk belysning av diakoni i det moderne samfunnet." i *Moralsk og moderne*, (Red) Christoffersen, S. A. Oslo 1999. s. 170-208. Ad Notam Gyldendal.

Andre:

- "Rapport. Profilundersøkelse av norske etater og organisasjoner" Utarbeidet for MMI Politikk og samfunn. Kavli, H og Kleven, L. T. Oslo 2005. MMI Univero.
- "What is The Salvation Army?" Salvation Army international Home page.
http://www2.salvationarmy.org/ihq/www_sa.nsf/vw-dynamic-arrays/21F009A3B2E7354C80256F6B004FE9DB?openDocument. 09.11.2005.

Vedlegg 1



Vedlegg 2

FRELSESARMEENS TROSARTIKLER

- 1 Vi tror Det gamle og Det nye testamente i Den Hellige skrift er inspirert av Gud, og at bare de gir den guddommelige rettesnoren for kristelig tro, lære og liv.
- 2 Vi tror det er bare én Gud, som er absolutt fullkommen, som har skapt, oppholder og styrer alle ting og er det eneste rette formålet for religiøs tilbedelse.
- 3 Vi tror det er tre personer i guddommen: Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd. De er ett vesen og like i makt og ære.
- 4 Vi tror at i Jesu Kristi person er guddommelig og menneskelig natur forent, så han er både virkelig og sann Gud og virkelig og sant menneske.
- 5 Vi tror de første foreldrene våre ble skapt i en uskyldstilstand, men at de ved ulydigheten sin tapte renheten og lykken. Som følge av fallet deres er alle mennesker blitt helt igjennom fordervede syndere og således gjenstand for Guds vrede.
- 6 Vi tror den Herre Jesus Kristus ved sin lidelse og død har tilveiebrakt forsoning for hele verden, så alle som vil kan bli frelst.
- 7 Vi tror anger for Gud, tro på vår Herre Jesus Kristus og gjenfødelse ved Den Hellige Ånd er nødvendig for å bli frelst
- 8 Vi tror vi blir rettferdiggjort av nåde ved tro på vår Herre Jesus Kristus, og at den som tror har vitnesbyrdet om det i seg selv.
- 9 Vi tror en stadig må lyde og tro Kristus for å forbli frelst.
- 10 Vi tror alle troende har rett til å bli helliget helt igjennom, og at ånd sjel og legeme kan bli bevart så de kan være uklanderlige når vår Herre Jesus Kristus kommer. (1. Tess 5,23)
- 11 Vi tror sjelen er udødelig, at legemet skal stå opp igjen, at det blir holdt en alminnelig dom ved verdens ende, at de ugudelige går evig fortapt, og at de rettferdige blir evig salige.