

# Militær sjelesorg

## *Noen kirke- og teologihistoriske perspektiver*

AV NILS TERJE LUNDE

Sjelesorg er en sentral del av feltpresttjenesten både i Norge og internasjonalt. Sjelesorg er en av Feltprestkorpsets (FPK) hovedoppgaver, og institusjonen har de siste årene satset målbevisst på utvikling og styrking av sjelesorgfunksjonen. Et uttrykk for dette er at to feltprester gjennomførte en pastoral-klinisk spesialisering utdannelse ved et amerikansk veteranhospital, og i 2013 ble godkjente pastoral-kliniske veiledere i Norge. På grunnlag av denne kompetansen ble FPK godkjent som pastoral-klinisk kurssted samme år og pastoral-klinisk utdannelse er blitt satt i gang. Gjennom dette vil norske feltprester få en spesialisering i militær sjelesorg.

Det er i særlig grad erfaringene fra internasjonale operasjoner som har aktualisert behovet for utvikling av sjelesorgfunksjonen, spesielt knyttet til veteranivaretagelse. Samtidig er sjelesorgen både historisk og konseptuelt et sentralt aspekt ved feltpresttjenesten. Allerede i den første feltprestinstruksen, utarbeidet av feltprost Laurentius Koren i 1940, het det at feltpresten skulle «øve sjelesorg blant de sårede og syke».<sup>1</sup> Den første publikasjonen som ble utgitt av Feltprestkorpset var «Sjelesorg og psykiske kampskader» av 1953 av sanitetskaptein Leo Eitinger. I denne publikasjonen var det et eget avsnitt om sjelesorg og feltpresttjenesten. I denne sammenheng kan også nevnes Eivind Berggravs klassiker: «Krigerliv og religiøsitet» fra 1916, skrevet på bakgrunn av erfaringer fra fronten under første verdenskrig.<sup>2</sup> I boken er det også et eget kapittel om feltpresttjenesten i krig og Eivind Berggrav fremholdt i et brev til Kirkedepartementet samme år som boken utkom at han ville stille sitt materiale vedrørende feltpresttjenesten til disposisjon for departementet dersom det skulle vurderes en endring av den norske feltpresttjenesten.<sup>3</sup> Fra et konseptuelt perspektiv er det

---

<sup>1</sup> Feltprosten (u.å.), s. 5.

<sup>2</sup> Berggrav 1916.

<sup>3</sup> Lunde 2003, s. 169.

verd å merke seg at i Genevekonvensjonene av 1949 defineres feltprestenes rolle som «sjelesørgerarbeid».<sup>4</sup> Det er også verd å merke seg at begrepet «sjelesørger» brukes i den norske oversettelsen av Genevekonvensjonens tilleggsprotokoll I av 1977 som generisk begrep for feltprester i de væpnede styrkene.<sup>5</sup>

I denne artikkelen skal jeg gi noen kirke- og teologihistoriske perspektiver på utviklingen av den militære sjelesorgen. Spørsmål som skal belyses, er hva som var forutsetningene for etablering av en sjelesorg for militære og hvordan den tidlige utviklingen av den militære sjelesorg aktualiserer teologiske og samfunnsmessige faktorer. Jeg begrenser meg til utviklingen frem til og med den lutherske reformasjon. På denne måte er målsettingen å gi en kirke- og teologihistorisk bakgrunn for forståelsen av militær sjelesorg. En slik bakgrunn er relevant for forståelsen av militær sjelesorg som systematisk størrelse. I denne artikkelen tar jeg ikke mål av meg å gi noen systematisk-teologisk drøftelse av militær sjelesorg. Dette vil kreve en mer omfattende analyse enn det som er mulig her. Et slikt arbeid vil imidlertid være svært relevant som bidrag til en mer helhetlig og systematisk forståelse av sjelesorgens plass og funksjon i feltpresttjenesten. I begrenset grad tar jeg videre mål av meg å bidra med ny grunnforskning. Fremstillingen vil bygge på foreliggende spesialstudier. I særlig grad vil jeg basere meg på Einar Molland artikkel «De kristne og militærtjenesten i den gamle kirke»<sup>6</sup> og David S. Bachrachs monografi «Religion and the Conduct of War c. 300 – 1215».<sup>7</sup> Spesielt Bachrachs fremstilling er et sentralt bidrag i forståelsen av utviklingen av den militære sjelesorgen. Til tross for disse sentrale avgrensningene både når det gjelder innretning, omfang og metodikk, håper jeg artikkelen kan være et lite bidrag i den videre samtale og refleksjon om militær sjelesorg.

### *Samtaler med militære i Det nye testamente*

Et relevant innsteg til kirke- og teologihistoriske perspektiver på militær sjelesorg er de tre samtalene med militære som er tradert i Det nye testamente. Selv om disse samtalene neppe kan defineres som sjelesorgsamtaler i snever forstand, kan de allikevel sies å ha sjelesørgeriske aspekter knyttet til seg. Molland peker også på at samtalene har spilt en viktig rolle i den oldkirkelige diskusjon om kristnes forhold til militærtjeneste.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> 1. Genevekonvensjon, art 28.

<sup>5</sup> 1. Tilleggsprotokoll til Genevekonvensjonene, art. 8, d.

<sup>6</sup> Molland 1959.

<sup>7</sup> Bachrach 2003.

<sup>8</sup> Molland 1959, s. 89.

Den første samtalen er døperen Johannes' samtale med soldater, gjengitt i Luk 3,14. Det er en svært kort gjengivelse av samtalen, kun ett vers. Den inngår i en større fortelling om folk, som etter å ha hørt døperen Johannes' forkynnelse om omvendelse, og som på grunnlag av dette kommer til ham for å spørre hva de skal gjøre med sitt liv. Da soldatene kommer til døperen Johannes og spør om hva de skal gjøre, er svaret: «Press ikke penger ut av noen ved vold eller falske anklager, men nøy dere med den lønnen dere får». I lys av døperen Johannes' generelle profil, hvor han kaller folk som kommer til ham for å bli døpt for «Ormeyngel», skulle man kanskje ventet et betydelig mer negativt svar enn det soldatene fikk. Svaret baserer seg på at soldatene skal fortsette som soldater. Budskapet er at de ikke skal misbruke sine stillinger. Det er altså en veiledning med fokus på det profesjonsetiske.

Den andre samtalen er Jesu samtale med offiseren i Kapernaum, gjengitt i Matt 8,5-13. Den handler om en romersk offiser som har en tjener som er syk. Han kommer til Jesus for å be om helbredelse. Da Jesus sier at han skal komme, tar den romerske offiseren utgangspunkt i sine militære erfaringer knyttet til kommando og fremholder at Jesus bare kan si et ord, så blir tjeneren frisk. Jesus anerkjenner dette som uttrykk for stor tro, og tjeneren blir frisk. Også i denne samtalen aktualiseres det profesjonsetiske. De militære erfaringene brukes aktivt i samtalen og blir også en del av konklusjonen. Samtidig er selve tematikken ikke profesjonsetisk, slik den forrige samtalen kan rubriseres som. Tematikken er mer eksistensiell, knyttet til sykdom og lidelse.

Den tredje samtalen er Peters samtale med en offiser ved den italiske bataljon, gjengitt i Apg 10,1-48. Fortellingen har også en fortsettelse i kapittel 11, hvor Peter gjengir beretningen for menigheten i Jerusalem. Fortellingen er den lengste og mest detaljorienterte fortellingen av de tre som er trukket frem. Den handler om offiseren Kornelius, som på grunnlag av en visjon ønsker en samtale med Peter. Peter på sin side får samtidig også en visjon hvor han får se en duk med urene dyr som han får beskjed om å spise. Han forstår først ikke budskapet i denne visjonen, men da utsendingene fra Kornelius kommer, begynner det å avtegne seg en fortolkning for Peter. Etter at Peter har samtalt med Kornelius, holder han en tale hvor tolkningen av visjonen gis innledningvis: «Nå forstår jeg virkelig at Gud ikke gjør forskjell på folk, men tar imot enhver som frykter ham og gjør rett, hva folkeslag han enn tilhører» (Apg 10,34b-35). Problemstillingen som aktualiseres i denne fortellingen, er ikke knyttet til at Kornelius var offiser, men at han tilhørte hedningefolkene. Resultatet av samtalen er at Kornelius blir døpt. Den første fra hedningefolkene som ble kristen, var altså offiser. Fra et sjelesørgerisk perspektiv kan vi si at samtalen tematiserer spørsmål knyttet til akseptasjon uavhengig av bakgrunn og status.

De samtalene med militære som er gjengitt i Det nye testament, kan neppe fortolkes som det historiske startpunkt for militær sjelesorg. Det blir mer sakssvarende å betegne dem som en del av den historiske og normative bakgrunnen for den senere utvikling av den militære sjelesorg.

### *Kristne militære i oldkirken*

På tilsvarende måte som militær sjelesorg neppe kan defineres som et nytestamentlig fenomen, kan den heller ikke betegnes som et oldkirkelig fenomen. Allikevel utgjør de oldkirkelige erfaringer et sentralt bakteppe i beskrivelsen av den militære sjelesorg. Selve fenomenet militær sjelesorg, forstått som en kirkelig praksis, forutsetter at det er militære, eller personer med militær bakgrunn, som er eksponert for en kirkelig praksis som sjelesorg. Fortellingen om Kornelius i Apostlenes gjerninger synliggjør at det var militære som ble kristne allerede i aposteltiden. Det er også interessant å merke seg den gjengitte uttalelsen fra offiseren som så Jesus dø på korset: «Sannelig, denne mannen var Guds sønn» (Mark 15,39). Det er altså en offiser som kommer med den første bekjennelsen til Jesus som Guds sønn etter Jesu død.

Gravinskripsjoner fra den første kristne tid viser at det har vært kristne i romerhæren.<sup>9</sup> Molland viser også til at Tertullian i sin Apologi legger til grunn at det var kristne i romerhæren (Apol. 37,4 og 42,3), selv om Tertullian selv var imot at kristne skulle gjøre tjeneste i det militære.<sup>10</sup> Tertullians begrunnelse er dels at den militære troskapseden kommer i konflikt med kristnes troskap til Gud, dels risikoen for å drepe et annet menneske, og dels at militære blir eksponert for hedenske skikker og riter.<sup>11</sup> På den annen side er det også utsagn fra de første århundrene som hevder at kristne ikke tjenestegjorde i det militære. I den første kirke var det sannsynligvis ikke et ensartet syn på hvorvidt kristne kunne tjenestegjøre i det militære. Det kunne være ulik praksis på ulike steder og i ulike perioder. Blant kirkefedrene var det heller ikke noe enhetlig syn på kristnes militærtjeneste. Som vi har sett, var Tertullian negativ. Ut fra et slikt syn måtte en militær som ble kristen, avslutte sin tjeneste i det militære. Hos Klemens fra Aleksandria finner vi imidlertid en annen tilnærming til dette spørsmålet. Hans råd til militære som var blitt kristne, var at de skulle være lydige mot militære ledere som befalte rettferd.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Molland 1959, s. 90.

<sup>10</sup> Molland 1959, s. 91.

<sup>11</sup> Molland 1959, s. 91-92.

<sup>12</sup> Protreptius 100,3; sitert i Molland 1959, s. 95.

Den som i særlig grad ble eksponent for et positivt syn på kristnes mulighet til å gjøre militærtjeneste var Augustin. Hos ham finner vi tanken om at krig kan være rettferdig og at kristne kan delta i slike kriger.<sup>13</sup> Hos Augustin finner vi også det første litterære eksempel på militær sjelesorg. Det er knyttet til hans brevveksling med den kristne generalen Bonifatius. Der argumenterer Augustin for at det er mulig å tjenestegjøre i det militære på en måte som er i samsvar med Guds vilje.<sup>14</sup>

### *Blodsutgytelse i krig som botsgrunn*

En av de grunnene Tertullian anfører i sin motstand mot at kristne skulle gjøre militærtjeneste, var som vist over, risikoen for å drepe et annet menneske. Også i oldkirkelige kilder som aksepterer at kristne kunne gjøre tjeneste i det militære, fremstår blodsutgytelse som det problematiske punkt. Dette kommer tydelig til uttrykk i Hippolyts kirkeordning. Her heter det at en kristen ikke frivillig kan være soldat, men han kan være tvunget av øvrigheten. Dersom han er soldat, må han ikke utøse blod. Utøses blod, er han forpliktet til å holde seg borte fra nattverden, dersom han ikke har gjort bot.<sup>15</sup> Her finner vi altså tanken om at det å ta liv, selv om det er som soldat, er uforenlig med det å være kristen. Hadde man tatt liv, måtte man gjøre bot for å bli tatt inn i kirkens fellesskap.

Det var imidlertid ikke bare det å drepe som kunne føre til at soldater ble nektet deltakelse i kirkens fellesskap. Ved synoden i Arles 314 ble det i canon III fastsatt at de som kastet fra seg våpnene i fredstid skulle bli ekskommunisert. Hvordan denne bestemmelsen skal fortolkes, er det stor uenighet om.<sup>16</sup> En mulig fortolkning er at den retter seg mot desertering i fredstid. Det at kristne ikke kunne ta liv, betød ikke at de dermed ikke kunne være soldater i fredstid. Dette må i så fall sees i sammenheng med at den romerske arme også var en politistyrke. Gitt at en slik tolkning er riktig, innebærer ikke forbudet mot å kaste fra seg våpnene i fredstid en indirekte godkjennelse av at kristne kunne delta i blodsutgytelse i krig. En slik tolkning av canon III fra synoden i Arles støttes av et vedtak fra Concilium Veneticum i 465, som fastsatte at de som tok liv skulle ekskluderes fra nattverdfellesskapet inntil de gjorde bot.<sup>17</sup>

På tidspunktet for Concilium Veneticum var kristendommen for lengst blitt en statsbærende religion, så vel som et idemessig fundament for militære

---

<sup>13</sup> Civitate Dei XIX, kapittel 7, sitert etter *The Ethics of War* 2006, s. 72.

<sup>14</sup> *The Ethics of War* 2006, s. 74, 79.

<sup>15</sup> Molland 1959, s. 93f.

<sup>16</sup> Helgeland et al 1985, s. 71-72.

<sup>17</sup> Bachrach 2003, s. 24.

styrker. Allikevel ble altså blodsutgytelse i krig fortsatt betraktet som en handling som krevde bot. Militære som hadde drept i krig, var helt avhengig av å gjøre bot, det vil si: bekjenne sine synder for en prest, få absolusjon og gjennomføre eventuelle pålagte botshandlinger for å kunne delta i det kirkelige fellesskap. Dette kan defineres som selve det historiske grunnlaget for sjelesorg for militære.

I første omgang førte imidlertid ikke dette til at det ble etablert en sjelesorg i det militære. Grunnen var at botshandlingen fra starten av ble definert som en engangshandling. Den kunne utføres for en handling kun en gang i livet. Dette konseptet medførte at militære som var kristne måtte vente til de sluttet i det militære med å gjøre bot, og dermed bli tatt opp i det kristne fellesskap. Dette innebærer at den historiske rammen omkring den første sjelesorg for militære var knyttet til inkluderingen av de militære veteraner i det sivile menighetsfellesskap.

Utfordringen var imidlertid at dersom de skulle dø før de hadde gjort bot, uten deltakelse i det kirkelige fellesskap og med andres liv på samvittigheten, så stod deres evige liv i fare.<sup>18</sup> I lys av dette fremstår det rimelig å tenke seg at flere militære som var blitt kristne, valgte å slutte i det militære hvor de kunne bli utsatt for risikoen for å drepe. Et særskilt problem oppstod imidlertid i de situasjoner hvor tidligere militære senere valgte å gjeninntre i det militære. At dette har vært et reelt problem indikeres gjennom at saken ble behandlet på kirkemøtet i Nikea i 325. I canon 12 vises det nettopp til militære som etter at de var kommet til tro, avsluttet tjenesten i det militære, men som siden gikk tilbake. Kirkemøtet brukte sterke ord om dette. De var lik «hunder som vendte tilbake til sitt eget spy». De som gjorde dette, ble pålagt til sammen 13 års botstid. Det ble imidlertid understreket at det var nødvendig å «nøye undersøke deres intensjoner og deres anger». Dersom de var oppriktige, kunne botstiden forkortes, ellers måtte de gå hele tiden ut før de kunne tas inn igjen.<sup>19</sup> Denne bestemmelsen fra kirkemøtet i Nikea ble siden tolket slik at den som hadde gjennomgått absolusjon og bot, ikke kunne gå tilbake til tjeneste i det militære.<sup>20</sup>

### *Fra enestående til gjentakende bot*

Kombinasjonen av at det å ta liv i krig krevde bot og at boten var en enestående handling innebar at en militær sjelesorg primært ble en sjelesorg for militære

---

<sup>18</sup> Bachrach 2003, s. 25.

<sup>19</sup> Kirkemøtet i Nikea, canon 12, teksten hentet og oversatt fra <http://www.fourthcentury.com/index.php/nicaea-325-canons>, besøkt 19. august 2014.

<sup>20</sup> Bachrach 2003, s. 25.

som hadde avsluttet sin militære tjeneste. Med andre ord: det var en sjelesorg for militære veteraner. Positivt sett kan denne botspraksis sees på som en integreringsprosess av militære i det sivile menighetslivet. Utfordringen som allikevel gjenstod, var at kirken med dette utgangspunktet i begrenset grad kunne bidra med sjelesørgerisk hjelp til de som tjenestegjorde i det militære. Dette hadde både et individuelt og et kollektivt perspektiv. Det individuelle perspektivet var at den enkelte troende i stor grad ble overlatt til seg selv dersom de hadde tatt liv i tjenesten. Det kollektive perspektivet var at det oppstod et spenningsforhold mellom synet på de som hadde tatt liv i tjenesten og kirkens rolle i samfunnslivet. Dette spenningsforholdet tematiserte en bredere spenning mellom kirkens idealer om hellig liv for de troende og de samfunnsmessige realitetene. På et konseptuelt nivå ble denne spenningen etter hvert tilrettelagt som en sontring mellom evangeliske råd (*consilia evangelica*) som gjaldt prestene og monastiske ordner og guddommelige moralbud som gjaldt alle.<sup>21</sup>

Selv om det ble fastholdt at det å ta liv også i krig var synd, ble det fra midten av det 5. århundre utviklet det Barchrach beskriver som praktiske strategier for å gi en pastoral omsorg for de som tjenestegjorde i det militære.<sup>22</sup> Det kirkelige botsinstituttet endret karakter fra å være en enestående handling til å forstås som gjentakende. Renselsen fra synden ble nå en mer dynamisk prosess gjennom livet, og soldatene kunne fortsette i tjenesten i det militære.<sup>23</sup> En slik endring i botsinstituttet danner forutsetningen ikke bare for en militær sjelesorg, forstått som sjelesorg for de som tjenestegjør i det militære, men er også en forutsetning for utviklingen av sjelesorg som integrert i det daglige livet. Endringen av botsinstituttet kan nok ikke tilskrives de særskilte utfordringer med personell i militær tjeneste alene, men dette har nok vært en viktig faktor i en slik endringsprosess. I denne forstand inngår analysen av utviklingen av den militære sjelesorg som en viktig faktor i utviklingen av den generelle kirkelige sjelesorg.

Endringene i det kirkelige botsinstitutt innebar også behovet for å etablere en sjelesørgertjeneste i det militære. Det formelle grunnlaget for en slik sjelesørgertjeneste ble gitt i Concilium Germanicum, canon II, hvor det fremgikk at hver militær enhet ikke bare skulle ha overordnet geistlig personell i staben med ansvar for messefeiring og relikvier, men også geistlige til å motta skriftemål og tildele botsøvelser. Geistlige med ansvar for messefeiring og relikvier var en veletablert praksis. Det nye var geistlige til å utføre de siste funksjonene.<sup>24</sup> I

---

<sup>21</sup> Evangeliske Råd. (2009, 14. februar). I Store norske leksikon. Hentet 30. august 2014 fra [https://snl.no/evangeliske\\_råd](https://snl.no/evangeliske_råd).

<sup>22</sup> Bachrach 2003, s. 26.

<sup>23</sup> Bachrach 2003, s. 28-29.

<sup>24</sup> Bachrach 2003, s. 45.

denne forstand kan vi karakterisere Concilium Germanicum i 742 som den formelle etablering av den militære sjelesorg.

### *Sjelesorgens individuelle, rituelle og moralske betydning*

Etableringen av botssakramentet i det militære innebar et økt behov for feltprester som kunne høre skriftemål og tildele botshandlinger. Skriftemålet var individuelt og ble gjennomført før og etter militære slag. Skriftemålet forut for slaget innebar at soldaten ble rensset for sin synd før han skulle risikere livet. Tilsvarende ville skriftemålet etter slaget rense soldaten for den synd han hadde begått under slaget. Dette ble spesielt viktig dersom han hadde tatt andres liv. Det at skriftemålet var individuelt og at det dreide seg om soldatens relasjon til sin Gud, var ifølge Bachrach en stor innsats for å gjøre den enkelte soldat ansvarlig for egen relasjon til Gud.<sup>25</sup>

Dette medførte også at det ble lagt mer vekt på den religiøse atferden til den enkelte soldat. Sjelesorgen hadde altså en viktig individuell betydning. Dette individuelle perspektivet må imidlertid sees som et element i en større kollektiv sammenheng. Soldater som var rensset for synd gjennom skriftemålet og absolusjonen, bidro til å skape en korpsånd og var med på å sikre en militær seier.<sup>26</sup> Det at soldatene hadde sin sak i orden med Gud før og under kampen, var for den tids tenkning ikke først og fremst en pedagogisk eller psykologisk sak, men knyttet til troen på Guds hjelp i striden.<sup>27</sup>

Sjelesorgen i det militære hadde i likhet med sjelesorgen generelt en rituell form. Den bestod av skriftemål, absolusjon og påleggelse av botshandlinger. Handlingen inngikk som del av en større rituell ramme både før og etter det militære slaget. Før slaget kunne det bli holdt messe. Når soldatene hadde skriftemålet og blitt absolvert, var de rituelt klare til å gå i striden.

Også etter striden var det ritualer. Sårede og dødende soldater mottok den siste nattverd. Denne riten ble kalt *viaticum*. I tillegg til skriftemål kunne det også være takkegudstjenester for seier. Det er verd å merke seg at det ble holdt minnegudstjenester på årsdagene for de store slagene. Dette var spesielt viktig som anledning til å gå i forbønn for de som hadde falt i slaget, kanskje uten å ha fått anledning til å skrifte på forhånd.<sup>28</sup> Gjennom minnegudstjenestene bidro kirken til å hjelpe både de døde i relasjonen til Gud og som trøst til familiene som var igjen. Tanken om kirkens hjelp til de døde må sees i sammenheng med

---

<sup>25</sup> Bachrach 2003, s. 32.

<sup>26</sup> Bachrach 2003, s. 38.

<sup>27</sup> Bachrach 2003, s. 42.

<sup>28</sup> Bachrach 2003, s. 74.



tanken om at kirken kunne gå i forbønn for de døde og sørge for at de kunne komme inn i det evige liv. Denne historiske opprinnelsen til minnegudstjenester er interessant. De var en forlengelse av den sjelesorgen som kirken ytet de stridende soldatene. Den strakk seg videre enn til soldatene i strid. Den omfattet også de falne soldatene og deres familier. Det var altså en integrert sammenheng mellom sjelesorg og ritualer, og denne sammenhengen omfattet både overlevende soldater, døde soldater og deres pårørende. Den var heller ikke begrenset til selve striden, men fikk en tidsmessig utstrekning gjennom minnegudstjenestene.

Det var også en integrert sammenheng mellom sjelesorg og moral. Feltprestene understreket i sine prekener til soldatene at det var en sammenheng mellom proper atferd, guddommelig hjelp og personlig frelse i striden.<sup>29</sup> I dette ligger tanken om at soldatens synd, herunder umoralske handlinger, både kunne føre til at de tapte og at det i tillegg til det timelige også kunne ha konsekvenser for det evige liv. Gjennom botssakramentet måtte soldaten bekjenne sine synder og gjennom botshandlingene gjøre opp for sin synd. Dette var viktige faktorer i å opprettholde en moralsk standard både hos den enkelte og i de militære styrker som helhet.

### *Fra renselse etter krig til renselse gjennom krig*

Det prinsipielle synet på at det å ta liv i krig også krevde bot, ble videreført etter endringen av botssakramentet fra en enestående til en gjentakende handling. Allikevel hadde det skjedd en modifisering av synet på å ta liv i krig. Det å ta liv i krig ble vurdert som annerledes enn det å foreta et drap i fredstid. Denne forskjellen kommer til uttrykk i de ulike «tariffene» for botshandlinger som ble ilagt den som hadde utført handlingen.

I perioden omkring 1000-1100, i pavene Alexander og Gregors regjeringstid, skjedde det imidlertid det Bachrach forstår som en radikal transformasjon av kirkens lære om å ta liv i krig. Det å ta liv i krig ble nå forstått som et middel til å forsone seg med Gud og gjennom dette å sikre seg frelse og evig liv.<sup>30</sup> I særlig grad kan dette knyttes til korstogene. Korstogene ble forstått som bruk av militærmakt for troens og kirkens sak mot de vantro. Konseptuelt kom dette til uttrykk gjennom at paven gav korsfarere full avlat.<sup>31</sup> Gjennom dette får altså krigen en rensende funksjon. Utviklingen kan summeres som en endring fra renselse etter krig til renselse gjennom krig.

---

<sup>29</sup> Bachrach 2003, s. 35.

<sup>30</sup> Bachrach 2003, s. 103.

<sup>31</sup> Riley-Smith 1994; Konkordieboken 1985, note 9 s. 251.

Denne endringen fikk konsekvenser for sjelesorgens uttrykk i de militære styrker. Skriftemål og nattverd ble forstått som viktige midler til å opprettholde en høy moral i de militære styrker. Mens nattverden tidligere hadde vært knyttet til sårede og døende, som en siste rite, ble nattverden nå forstått som en forberedende stridsrite.<sup>32</sup> Vekten ble lagt på de stridsforberedende ritene. Da krigen i seg selv ble forstått som en renseshandling, ble det tilsvarende ikke det samme behov for botsriter etter slaget. Dette førte til at postkrigsriter ble tonet ned.

### *Militær sjelesorg i skolastikken*

Tanken om krigen som en renselse var i middelalderen nært knyttet til korstogene. Den kunne altså ikke uten videre overføres til annen bruk av militærmakt. Allikevel hadde det skjedd en grunnleggende endring i synet på det å ta liv i krig. Det å ta liv i krig ble ikke nå betraktet som en synd i seg selv. Dette synet reflekteres i middelalderens skolastikk. En fremtredende representant for den var Gratian. Her fremgår det eksplisitt at det å gjøre militærtjeneste ikke er synd. Det sentrale er hjertets forberedelser.<sup>33</sup> Her tematiseres det klassiske rettferdig krig-kriteriet, rett intensjon eller rett motivasjon, som vi finner allerede hos Augustin. Slikt sett lå tanken om at det å drepe i krig ikke trenger å forstås som en synd allerede i den kirkelige tradisjon.

Gratian fremholdt videre at prester ikke skulle bruke våpen selv, men at deres oppgave var å formane andre til å bruke våpen for å forsvare de undertrykkede og bekjempe Guds fiender.<sup>34</sup> I en slik formulering ser vi tydelig hvordan korstogsideologien om krig mot Guds fiender også fikk et nedslag innenfor den skolastiske teologi. I Thomas Aquinas' behandling av det samme spørsmålet, det vil si om prestenes rolle i det militære, blir det fremholdt at prester kan ta del i kriger, ikke ved å bruke våpen selv, med ved å tilby åndelig hjelp til dem som kjemper rettferdig, ved å formane og absolvere dem, og ved annen liknende åndelig hjelp.<sup>35</sup> Her ser vi at Thomas knytter formaningen og absolveringen sammen, samt at det også knyttes sammen med det å kjempe rettferdig. For Thomas har prestene en plikt til å rådgi de stridende om å føre rettferdig krig.

---

<sup>32</sup> Bachrach 2003, s. 106.

<sup>33</sup> Gratian, Q. 4, referert i *The Ethics of War* 2006, s. 112.

<sup>34</sup> Gratian, Q. 8, referert i *The Ethics of War* 2006, s. 123.

<sup>35</sup> *Summa theologia* Q 40, art 2, referert i *The Ethics of War* 2006, s. 180.

## *Militær sjelesorg og den lutherske reformasjon*

Botssakramentet ble beholdt i den lutherske reformasjon. Dette understrekes tydelig i Den augsburgske bekjennelse, artikkel 12. Forståelsen av dette ble imidlertid gjenstand for uenighet mellom katolikkene og lutheranerne. Denne uenigheten synliggjøres i Apologien til den augsburgske bekjennelse, artikkel 12. Den lutherske kritikk av den katolske botspraksis var i særlig grad knyttet til spørsmålet om avlat. Et tydelig uttrykk for dette er at i De schmalkaldiske artikler blir pavens løfte om full avlat for korsfarerne behandlet under overskriften «Om papistenes falske bot».<sup>36</sup> Uavhengig av den nærmere fortolkningen av boten, markerer uansett fastholdelsen av botens sentrale plass at sjelesorgens rituelle forankring ble videreført også i en luthersk sammenheng. Det ble understreket at den som hadde syndet kunne få tilgivelse for syndene og at kirken kunne gi avløsning gjennom boten.

Spørsmålet er så i hvilken grad botshandlingen i luthersk forstand fremstod som relevant i møte med militærtjeneste og krigsdeltakelse. Som vi har sett, skjedde det en endring i synet på det å ta liv i løpet av middelalderen. Den lutherske tilretteleggelsen kan sees i lys av denne utviklingen. Den augsburgske bekjennelse artikkel 16 omhandler «de borgerlige ting». Lovlige borgerlige ordninger ble forstått som uttrykk for Guds gode gjerninger og at kristne derfor kunne delta i slike ordninger. Det blir eksplisitt fremholdt at kristne kunne gjøre militærtjeneste og føre rettferdig krig. De skulle lyde øvrigheten. Det var kun når øvrigheten befalte dem å synde at de skulle nekte, med henvisning til den såkalte *clausula petri* om å lyde Gud mer enn mennesker. Utgangspunktet er altså at det ikke er forbundet med synd å gjøre militærtjeneste og delta i krig. I denne forstand fordrer ikke slike handlinger et særskilt fokus på bot og sjelesorg. Samtidig er det verd å merke seg at artikkel 16 bruker begrepet «rettferdig krig» (*iure bellare*). Dette kan tolkes slik at artikkelen ikke gir en generell godkjenning av all krigsdeltakelse for kristne. Det må være en rettferdig krig. Gitt at en slik tolkning er riktig, innebærer det at krigsdeltakelse under bestemte forutsetninger kan være synd. Anføringen av *clausula petri* kan peke i denne retningen.

Martin Luther utgav i 1526 et eget skrift hvor han drøfter hvorvidt militære kunne sies å «være i den salig stand». Her legger han til grunn at selv om soldatyrket i seg selv er rett og godt, kan det allikevel bli urettferdig og ondt dersom personen som innehar yrket er urettferdig og ond.<sup>37</sup> Dette må sees i lys av Luthers kallsetikk, hvor det sondres mellom selve embetet og innehaveren av

---

<sup>36</sup> De schmalkaldiske artikler, del III, art III, referert etter Konkordieboken 1985.

<sup>37</sup> *The Ethics of War* 2006, s. 269.

embetet. En soldat kan altså utøve sitt embete på en syndig måte. Det syndige er ikke knyttet til det å ta liv i krig. Tvert om sier Luther at krig og det å ta liv i krig, er innstiftet av Gud, i den forstand at det er innstiftet av Gud for å straffe ondskap. I en slik forstand kan dette dermed forstås som en «kjærlighetens gjerning».<sup>38</sup> Dette innebærer imidlertid ikke at det er et gode i seg selv, det må heller forstås som et «mindre onde for å hindre et større onde». Det er altså en konsekvensetisk argumentasjon som anføres her. For at en krig skal kalles rettferdig må den ha en rett grunn, her definert som selvforsvar. Dernest understreker Luther at selv om man er overbevist om at man har en rett grunn, må man frykte Gud og huske ham i måten man kjemper på. Rett grunn rettferdiggjør ikke at man kan gjøre hva man vil i striden.<sup>39</sup> Man må med andre ord kjempe på en rettferdig måte. Her understrekes altså betydningen av jus in bello for den kristne soldat. Men også jus ad bellum tematiseres i Luthers skrift fra 1526. Utgangspunktet er at en kristen soldat skal lyde øvrigheten også når man personlig er usikker på krigens rettferdighet. Dersom du er sikker i din sak på at øvrigheten tar feil, da skal man imidlertid lyde Gud mer enn mennesker. Her anfører Luther clausula petri.<sup>40</sup>

Selv om spørsmålet om militær sjelesorg ikke tas opp spesifikk verken i den augsburgske bekjennelse eller i Luthers skrift fra 1526, kan det allikevel utledes noen sentrale forhold av betydning for forståelsen av militær sjelesorg i luthersk sammenheng.

Den teologiske forståelse av at tjenesten som militær er et uttrykk for Guds gode ordening, innebærer at hvordan utøvelsen av denne tjenesten skjer, blir sentral. Den kan utføres på en måte som gjør at den ikke lengre fremstår som et uttrykk for Guds gode ordening. Dette gjelder både i spørsmål knyttet til jus in bello og jus ad bellum. Den kristne soldat vil altså kunne komme til å utføre syndige handlinger i egenskap av soldat. Dette tematiserer både spørsmålet om det kirkelige embete og botsinstituttet i militær sammenheng. Den augsburgske bekjennelse artikkel 5 slår fast at det er innstiftet en tjeneste med Ordet og sakramentene. Denne tjenesten vil også måtte omfatte personell som tjenestegjør i det militære. Av artikkel 12 fremgår det at de som har falt, kan få «tilgivelse for «syndene når som helst, når de omvender seg, og at kirken bør gi avløsning til dem som således vender tilbake til boten». I lys av at militære i krigstjeneste vil være avskåret fra deltakelse i sivil menighet og ha en forhøyet risiko for å miste livet, fremstår tilstedeværelse av et botsinstitutt i militær sammenheng som et sentralt anliggende fra et luthersk perspektiv.

---

<sup>38</sup> The Ethics of War 2006, s. 269.

<sup>39</sup> The Ethics of War 2006, s. 271.

<sup>40</sup> The Ethics of War 2006, s. 273.

## *Oppsummering*

I denne artikkelen har jeg gitt noen kirke- og teologihistoriske perspektiver på utviklingen av den militære sjelesorgen, tidsmessig avgrenset til perioden frem til og med den lutherske reformasjon. Selv om jeg ikke har behandlet nyere tids utvikling av sjelesorgen, kan allikevel fremstillingen ha relevans for forståelsen av militær sjelesorg fra et aktuelt og systematisk perspektiv. Utviklingen av den militære sjelesorgen var en lang prosess, knyttet til større kirke- og teologihistoriske utviklingstrekk. Selv om samtaler med militære er tradert i rammen av Det nye testamente og det tidlig i kirkens historie var kristne militære, førte dette i første omgang ikke til at det ble utviklet en sjelesorg i en militær ramme. Utgangspunktet for den militære sjelesorg var fra starten av knyttet til integreringen av tidligere militære i en sivil menighetssammenheng. Med moderne terminologi var det en «veteransjelesorg». Dette var dels knyttet til synet på botsinstituttet som en engangshandling, og dels knyttet til synet på at det å ta liv i krig var synd. Gjennom endring i synet på botsinstituttet fra en engangshandling til en gjentakende handling, ble botsinstituttet flyttet inn i en militær kontekst. Etter hvert ble også synet på det å ta liv i krig endret. Mens botsinstituttet opprinnelig var en renselse fra krig, ble krigen selv i rammen av korstogsideologien, forstått som rensende. Dette påvirket også forståelsen av botsinstituttet i det militære. I skolastisk teologi ble det endrede syn på det å ta liv i krig, reflektert. I den lutherske reformasjon fikk både botsinstituttet og synet på militærtjeneste og det å ta liv i krig en noe annen innretning og tilrettelegging enn det vi finner i skolastikken. Soldatyrket ble betraktet som et uttrykk for Guds gode ordening, men at dette ikke var noen garanti for at de ikke kunne synde i egenskap av soldater. En konsekvens av dette var at muligheten for skriftemål og absolusjon måtte stå åpen også for soldater.

## *Litteratur*

Bachrach, David S. (2003). *Religion and the Conduct of War c. 300 – c. 1215*. Woodbridge: The Boydell Press.

Berggrav-Jensen, Eivind (1916). *Krigerliv og religiøsitet. Erfaringer og dokumenter fra fronten*. Kristiania: Steen'ske bogtrykkeri og forlag.

Feltprosten (u.å). «Feltpresttjenesten i den norske hær». Kopi av upublisert notat, sannsynligvis skrevet av feltprost Laurentius Koren i 1945 i forbindelse med arbeidet i Feltprestnemnda.

Helgeland, John, Robert J. Daly and J. Patout Burns (1985). *Christians and the Military. The early experience*. Philadelphia: Fortress Press.

*Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (1985). Jens Olav Mæland (red.). Oslo: Lunde forlag.

Lunde, Nils Terje (2003). *Fra Forsvaret i kirken til kirken i Forsvaret. Kirkelig-militære relasjoner i Norge gjennom 1000 år*. Bergen: Eide forlag.

Molland, Einar (1959). «De kristne og militærtjenesten i den gamle kirke». Særtrykk fra *Norsk teologisk Tidsskrift*, nr. 2, 1969.

*The Ethics of War. Classic and contemporary readings* (2006). Ed. Gregory M. Reichsberg, Henrik Syse and Endre Begby, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.

*Nils Terje Lunde (f. 1971). Sjef for fagavdelingen i Feltprestkorpset. Luftkrigsskoleprest 1996 – 2005. Prest ved Forsvarets Høgskole 2005-2011. Lunde har tjenestegjort som feltprest i Afghanistan. Han har publisert arbeider i medie-etikk, militæretikk og feltpresttjenestens historie.*